



Cours de philosophie

Victor Cousin

LU AVEC [LIREGRATUITEMENT.COM](https://liregratuitement.com)

Livre libre de droits, lisible gratuitement en ligne et en quinze minutes par jour.

Cours de philosophie

'Sall« d» l'nam«n du deuui^e lirre da VEtal «ur Petilgndtmenl Iwnitàn. D* ridés de caâie.— Origine diDi la wneaiion. ItéfuU-tion. — OrigioE d*Q< la réS«tian et le untlr ment de la volonté. Dlitlactiao de l'idée de cauu etdn principe de causalité. Que le priocipe de cauiallié et(inexplicable par le «enl aeatitDeDI de la roloDIé. — De la vraie formallan du principe de cauMIUé.

Le premier lort de Locke lar les idées d'espace, A« temps , d'infini , d'identité personnelle ei de sobsoce, est an tort de méthode. Au lieu de rechercher et de reconnaître d'abord par une observation impartiale les easaxMxt» que ces idées oot acluellement dans l'eatendement hamaio, Locke débute par la quettim l^eine d'obscurités et de périls de l'origine de ces idées. Ensuite , cette qoestii») de rwi^ne des idées de l'espace , du temps , de l'infini , de l'ideatité personnelle et de It tobslance , Locke la résout par son vjtHâaat^ général sm: l'origiie des idées , qui eonuste

D.5.l.i=t;^GOO^k

1 aiBTOIBE DE LÀ PflLOSOratE.

à n'admettre aacnae idée qui ne «oit entrée dans Veo lende-meot humain ou par la réOexion ou par la senntion. Or les idéet de l'espace , du temps , de l'infini, de l'identité penonnelle et de la subetaoce avec le» caractères dont elles sont aujord'hui incon-testablement marquées , sont inexplicables par ta srasation et la réflexion , et par conséquent incompatibles avec le rrttème de Locke. Il ne restait donc à Locke qu'une ressource, savoir, de mu-

tiler ces idées avec leurs caractères, de manière à les réduire aux dimensions d'autres idées, lesquelles entrent en effet dans l'entendement humain par la réflexion ou la sensation, par exemple, les idées de corps, de succession, de nombre, celle des phénomènes directs de la conscience et de la mémoire, et celle des qualités des objets extérieurs et de nos propres qualités. Mais nous croyons avoir démontré que ces dernières idées, qui sont bien assurément la condition de l'acquisition des premières, ne sont pas elles, qu'elles en sont l'antécédent chronologique, mais non pas la raison logique, qu'elles les précèdent, mais qu'elles ne les engendrent ni ne les expliquent. Ainsi les faits défigurés et confondus sauvent le système de Locke; rétablis et éclaircis, ils le renversent.

Ces observations sont également et particulièrement applicables à la théorie d'une des idées les plus importantes qui soient dans l'entendement humain, de l'Idée qui joue le plus grand rôle dans la vie humaine et dans les livres des philosophes: je veux parler de

D.5.1.1=t;^GOOgk

MS-ntmifclIE LEÇON. s

l'idée de cause. Locke et argument fut de commencer par la reconnaître et la décrire exactement, telle qu'elle est aujourd'hui et se manifeste par son action et par ses effets. Loin de là, Locke débute par rechercher l'origine de l'idée de cause, et il rapporte sans hésiter à la «cause. Voici le passage de Locke.

Livre II, chap. XXVI, § 1^{er}. — De là cause et à l'effet. Voilà comment l'idée de cause et l'effet.

< Ed considérant par le moyen des sens b con-

< Btanle vidstitude des choses, nous ne pouvons nous « en^té-
cher d'observer que plnsiemrs chose* particu- 4 lières , soit quali-
tés ou substaoce , commencent (d'exister, et qu'elles reçoivent
leur existence de la

< juste application ou opération de quelque autre

* être. Or, c'est par cette observation que nous ac-

* quéroDs les idées de cause et d'effet. Nous déu^ (gnons ce
qui produit quelque idée simple ou com-

* pleie par le terme géoéral de cause , et ce qui est

* produit par celui d'effet. Ainu , après avoir va que^ « dans la
substance que nous appelons cire, la fluidité, « qui est une idée
simple , qui n'y était pas aupara-

< vaut, ; est constamment produite par l'application « d'an
certain degré de chaleur, nous donnons i i l'idée simple de cha-
leur le nom de cause , par rap-

< port à la fluidité qui est dans ta cire , et cehû d'effet c k ceUe
fluidité. De même , éprouvant que la sub- I itance que nous appe-
lons bois , qui est une certaiiM

< collectim) d'idées ûmples à laquelle oo donne ce

D.5.l.i=t;^GOOgk

• HISTOIU DE Là PULONraiE.

< nom . eat rédaite par le mojea du fett «n um antre t gnbs-
laoce qu'on nomme cendre (autre idée cOm?- I plese qni conûtte

dans une collection d'idées si différentes, entièrement différente de cette idée complexe (que nous appelons bois), nous considérons le feu par (rapport aux cendres comme une cause , et les cendres comme un effet... » § 9. < Après avoir ainsi (acquis les notions de cause et d'effet par le moyen 1 de ce que nos sens sont capables de découvrir 4 dans les opérations des corps les nos à l'égard des « autres... »

Ceci est positif; l'idée de cause a son origine dans la sensation. Telle est bien la théorie de Locke ; H s'agit de l'examiner. Et d'abord , puisqu'il s'agit de savoir si la sensation nous donne l'idée de cause, il faut avoir soin de ne pas supposer ce qui est en question; il faut dépouiller la sensation de tout élément étranger et l'interroger toute seule , afin de reconnaître ce qu'elle peut rendre relativement à l'idée de cause.

Je me suppose donc borné exclusivement à la sensation. Cela fait , je prends l'exemple de Locke , celui d'un morceau de cire qui se fond , qui entre dans un état de fluidité par le contact du feu. Or, qu'arrive-t-il là pour les sens auxquels je suis réduit ? Il y a d'abord deux phénomènes , la cire et le feu , lesquels sont en contact l'un avec l'autre. Voilà ce que tes sens m'attestent ; ils m'attestent encore dans la cire une modification qui n'y était point auparavant. Tout à l'heure

i^Goo^k

DIX-NEUVIÈME TOME. I

(1) me montrant la cire dans un état , maintenant ils me la montrent dans un autre , et cet autre état ils me le montrent en même temps qu'ils me montrent, on immédiatement après m'avoir montré la présence de l'autre phénomène , savoir, le fait ;

c'est-à-dire que les sens me montrent la succession d'un phénomène à un autre phénomène. Les sens me montrent-ils quelque chose de plus ? Je ne le vois pas, et Locke ne le prétend point; car, selon lui, les sens nous donnent l'idée de cause dans l'observation de la constante vicissitude des choses. Or la vicissitude des choses, c'est bien la succession des phénomènes entre eux; que cette succession reparaisse souvent, plusieurs fois, constamment même, vous aurez une succession constante; mais que cette succession soit constante au point même d'être perpétuelle, ou qu'elle soit bornée à un très-petit nombre de cas, le plus ou le moins grand nombre de cas n'influe en rien sur la nature de la succession: la succession n'est jamais qu'elle-même. Ainsi la constante vicissitude des choses se réduit tout fond à leur vicissitude, laquelle n'est que leur succession. J'accorde à Locke que les sens me donnent cette succession, et Locke ne prétend pas qu'ils donnent rien de plus. La seule question entre nous est donc de savoir si la succession, rare ou constante, de deux phénomènes, explique, épuise l'idée que nous avons de la cause. Si oui, il est clair que les sens nous donnent l'idée de cause; sinon, non. Telle est la vraie, la seule question.

» HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Je le demande, meilleurs, par quel qu'on [qu'il] domine au commencement, fin et la cause? Est-ce là toute l'idée que vous formez de la cause? Quand «ou* ditez, quand vous sentez que le feu est la cause de l'état de fluidité de la cire, je vous demande si vous entendez bien que le phénomène de la fluidité succède au phénomène de l'approche du feu; je vous demande si vous ne croyez pas, si le genre humain tout entier ne croit pas qu'il y a dans le feu je ne sais quoi, une pro-

propriété inconnue qu'il ne s'agit pas ici de déterminer, à laquelle TOUS rapportez la production du phénomène de la fluidité de la cire. Je demande si autre chose n'est pas la conception d'un phénomène qui paraît après un autre phénomène, et autre chose la conception dans un phénomène d'une certaine propriété qui produit la modification que les sens nous attestent dans le phénomène qui suit. Je me servirai d'un exemple souvent employé, et qui exprime parfaitement bien la différence du rapport de succession et du rapport de la cause à l'effet. Je suppose qu'à l'heure qu'il est je veuille entendre une harmonie, une suite de sons, et qu'à peine ma volonté est accomplie, cette suite de sons se fasse entendre d'un appartement voisin et frappe mon oreille ; il n'y a là évidemment qu'un rapport de succession. Mais je suppose que je veux produire des sons, et que je les produise moi-même, est-ce que je ne mets ici entre ma volonté et les sons entendus, que le rapport de succession que tout à

...Goo^k'

IHI-irEUTIfelie LEQOH. 1

L'heure je mets entre ma première volonté et les sons adventifs qui se sont fait entendre ? Est-ce que je ne mets pas ici entre ma volonté de produire des sons et les sons entendus, aussi le rapport évident de succession, un autre rapport encore, et un rapport tout différent ? N'est-il pas évident que dans le dernier cas je crois que non-seulement le premier phénomène, savoir, la volonté, précède le second, savoir, les sons, mais encore que le premier phénomène produit le second, qu'enfin ma volonté est la cause et les sons l'effet ? Cela est incontestable ; il est incontestable que dans certains cas nous n'apercevons entre deux phénomènes que le rapport de succession, et que dans certains autres

nous mêlions entre eux le rapport de la cause à l'effet , et que ces deux rapports ne sont point identiques l'un à l'autre. La conviction de chacun et l'universelle croyance du genre humain ne laissent aucun doute à cet égard. Nos actes ne sont pas seulement des phénomènes qui paraissent à la suite de l'opération de la volonté ; ils sont jugés par nous et reconnus par les autres comme les effets directs de nos volontés. De l'imputation morale, l'imputation juridique, et les trois quarts de la vie et de la conduite humaine. S'il n'y a qu'un rapport de succession entre l'action du meurtrier et la mort de sa victime , c'en est fait de la croyance universelle et de la vie civile tout entière. Toute l'action civile est fondée sur cette hypothèse , universellement admise , que l'homme est une cause ; car la science de la nature est fondée sur l'hypo-

D.5.1.i=t;...GOO^k'

Utæ q«e les corps extérieurs sont des causes, c'est-à-dire ont des propriétés qui peuvent produire et produisent des effets. Adès de ce que les sens diminuent la succession des phénomènes , leur vicissitude plus ou moins constante , il ne suit pas qu'ils expliquent cette liaison des phénomènes entre eux, tout autrement intime et profonde , qu'on appelle la liaison de la cause à l'effet : ils n'expliquent donc pas l'origine de l'idée de cause. Au reste , à cet égard , je renvoie à Hume, qui a parfaitement distingué la vicissitude, c'est-à-dire la suite «on , de la causation , et qui a très-bien établi que celle-ci ne peut venir de la sensation (i). Cela suffit déjà pour ruiner la théorie de Locke sur l'origine de l'idée de cause par la sensation.

Ce n'est pas tout ; non-seulement il y a dans l'entendement humain l'idée de cause; non-seulement nous BOUS croyons la

cause de nos actes , et nous croyons que bien souvent certains corps sont la cause du mouvement de certains autres ; mais nous jugeons d'une manière générale qu'un phénomène quelconque ne peut commencer à exister soit dans l'espace, soit dans le temps, sans que ce phénomène qui commence à exister, n'ait sa cause. Il y a iol plus qu'une idée, il y a un principe; et le principe est aussi incontestable que L'idée.' Imaginez un mouvement, un changement quelconque, aussitôt que vous concevez ce changement , ce mouvement, vous

(I) E*taU tur Centendement humain. (Emsi ispUânie.)

i^Goo^k

HZ-HSinifelIE LIÇON. •

ne ponm pas oe pu «apposer que oe changement , que ce mouvement De M aoit fait en vertu d'une caose quelconque. U ne s'agit pas de savoir quelle est cette eaue , quelle est sa nature , comment elle a produit tel chaDgemuil ; la seule question est de savoir si l'esprit humain peut concevoir un changemeot etoomao-vement sans concevoir qu'il s'est fait en vertn d'une cause. C'est là-dessus qu'est fondée la curiosité des hommes , qui cherchent des causes i. tout phénomène, et l'action juridique de la société, qui intervient aussitôt qu'il parait quelque phénomène qui l'intéretse. Un assassinat, un meurtre, un vol, un phénomène <]uelconque, qui tombe sous l'action de la loi , étaDt donné, on lui suppose un auteur, on suppose uo voleur, un meurUier, un assassin, et on informe, toutes choses gu'on pourrait ne pas faire s'il n'y avait dans l'esprit tine v^itable impossibilité de ne pas concevoir une cause là où il ; a un phénomène qui commence i exister. Remarque! que je ne dis pas qu'il n'y a pas d'effet sans cause ; il

est évident que c'est là une proposition frivole , dont un terme contient déjà l'autre et exprime la même idée d'une manière différente. Le mot effet étant relatif à celui de cause, dire que l'effet suppose la cause , ce n'est pas dire autre chose sinon que l'effet est un effet. Mais on ne fait pas une proposition identique et frivole, quand on affirme que tout phénomène qui commence à exister a nécessairement une cause. Les deux termes de cette proposition ne se contiennent pas réciproquement; l'un n'est pas

;...Google'

10 HISTORIE DE L'UNIVERS.

l'autre; il ne doit pas être identique à l'autre, et cependant l'effet met entre eux une nécessité. C'est ce qu'on appelle le principe de causalité.

Ce principe est réel, certain, incontestable. Et qu'en ont les caractères? D'abord il est universel. Je demande l'il y a un sauvage, un enfant, un Tieillard, 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? Certainement, un phénomène n'est donné, si nous n'avons l'idée d'aucun changement, nous ne supposons point, nous ne pouvons point supposer une cause; car, où nul terme n'est connu , quel rapport peut être établi ? Mais c'est un fait qu'ici on seul terme donné , nous supposons l'autre et leur rapport, et cela universellement; il n'y a pas de 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 pas ; 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 ; car les sens donnent ce qui paraît ou même ce qui est , tel qu'il est ou paraît , tel on tel phénomène, avec tel caractère accidentel ou tel autre : mais il

i^Googk

BO-IIBirTItLE LEÇOK. 11

répi^pie-^'ilt pnliMM âomier ce Cfai doit être , la rai" ion d'an phénomène, enccFre moins sa raison nécessaire. Il eat si TT» que ce ne aoni pas ks sens et le monde extériear (foi noue donnent le principe de cantalilé , qne , sans l'intervention de ce principe , le incnide ettêrêur,anqDel Locke l'emprunte, n'existerait pasponr BOUS. En effet, snpposez qu'un phénomène puisse commencer i paraître dans le temps ou dans t'espace sans que tods y cherchiez nécessairement nne cause ; lorsque parait sous l'œil de la conscience le phénomène de U sensation , ne cherchant pas une canse à c« phéomaène, \ous ne chercheries point à quoi il se rapports; vont tous arrêteriez à ce phénotnèDe en hû^iième , c'est-à-dire à un simple phénomène de la eoDScimce, c'est-à-dire encore à nae modification de TOiiMnène;TODsne sortiriez pas de vous-même; votu n'atteindriez jamais le monde extérieur. Que fant-il poor que tous atteigniez le monde exlériear et soupçonniez son existence ? Il faut qu'une sensation étant donnée , tous soyei fiH-cés de tous demander qnell* est la cause de ce nouTean phénomène , et que , dana la double impossibilité de rapporter ce phénomène à Tom^Bême , an moi que tous êtes , et de ne pas le rapporter à une cause , tous soyei forcés de le rapporter à nne cause

antre que tous, & me cause étrangère , à une cause extérieure. L'idée d'une cause extérieure de nos sensations, telle est l'idée fondamentale du dehors , des objets extérieurs , des corps et du monde. Je ne dis point que le monde , les corps , ' tel

D.5.l.i=t;...GOO^k'

I» niSTOLBB DE Lk PStLOMPHIE.

objets extérieurs ne soient que la cause de nos sensations ; mais je dis que d'abord ils nous sont donnés comme cause de nos sensations, à cette condition et à ce titre. Plus tard, ou en même temps si l'on veut , nous ajoutons à cette propriété des objets d'autres propriétés encore ; mais c'est sur celles que nous pouvons connaître ultérieurement. Otez le principe de causalité . la sensation reste sous l'œil de la conscience , et ne nous révèle que son rapport au moi qui l'éprouve, sans nous révéler ce qui la produit , le non-moi , les objets extérieurs , le monde. On dit souvent , et les philosophes même disent avec le vulgaire , que les sens nous découvrent le monde ; Or il a raison si l'on veut dire seulement que sans les sens , sans la sensation , sans ce phénomène préalable, le principe de causalité manquerait de base pour atteindre les causes extérieures , de sorte que jamais nous ne découvririons le monde. Mais on se tromperait complètement si on entendait que c'est le sens lui-même qui , directement et par sa propre force , sans l'intervention de la raison et d'aucun principe étranger, nous fait connaître le monde extérieur. Connaître en général , connaître quoi que ce soit, est au-dessus de la portée des sens. C'est la raison , et la raison seule qui connaît . et connaît le monde ; et elle ne le connaît d'abord qu'à titre de cause ; il n'est d'abord pour nous que la cause des

phénomènes sensitifs que nous ne pouvons nous rapporter à nous-mêmes ; et nous ne rechercherions pas

eU-HEUTklIB LEÇON. tS

cette cause, par conséquent nous ne la trouverions pas , si notre raison n'était pourvue du principe de causalité, si nous pouvions supposer qu'un phénomène peut commencer à apparaître sur le théâtre de la conscience, du temps ou de l'espace sans qu'il ait une cause. Donc le principe de causalité , je ne crains pas de le dire , est le père du monde extérieur, loin qu'il soit possible de l'en tirer, et de le faire venir de la sensation. Quand on parle des objets extérieurs et du monde sans admettre au préalable le principe de causalité , ou on ne sait ce qu'on dit, ou on fait un paralogisme.

Le résultat de tout ceci est que , s'il s'agit de l'idée de cause , nous ne pouvons la trouver dans la succession des phénomènes extérieurs et sensibles ; que la succession et la condition de la conception de la cause, son antécédent chronologique , non son principe et sa raison logique ; et que s'il ne s'agit pas seulement de l'idée de cause, mais du principe de causalité, le principe de causalité échappe bien plus encore à la tentative de l'expliquer par la succession et la sensation. Dans le premier cas, l'idée de cause , Locke confond l'antécédent d'une idée avec celle idée ; et dans le second cas , le principe de causalité , il fait venir des phénomènes du monde extérieur précisément ce sans quoi il n'y aurait pour nous ni dehors ni monde ; il suppose ce qui est en question ; il confond non plus l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent , la conséquence avec son principe ; car le principe de causalité est le fon-

D.5.l.i=t;^GOO^k

14 HlgT(»HB KE L* PBfLOSOrãK.

demme nécessaire de la connaissance même la plus légers du monde, du plus faible soupçon de son existence; et expliquer le principe de causalité par le spectacle du monde que peut seul donner le principe de causalité, c'est, encore une fois, expliquer le principe par la conséquence. Or l'idée de cause et le principe de causalité sont des faits incontestables dans l'entendement humain; donc le système de Locke, qui te condamne à n'obtenir à leur place que l'idée de succession, de succession constante, ne rend pas compte des faits et n'explique pas l'entendement humain.

HeMeurt, n'y a-t-il rien de plus dans Locke sur la grande question de la cause? Locke n'assigne-t-il jamais à l'idée de cause une autre origine que la sensation? N'attendez pas de notre philosophe cette parfaite conséquence. Je tous t'ai déjà dit, je tous le répéterai bien souvent; rien n'est aussi inconstant que Locke; et la contradiction n'est pas seulement dans l'œuvre de Krre i livre, mais dans le même livre de chapitre à chapitre, et presque de paragraphe à paragraphe. Je vous ai lu le passage positif du Uv. II, chap. XXVt, dans lequel Locke dérive l'idée de cause de la sensation. Eh bien, tournons quelques pages, et amis allons le voir obtenant et son assertion fondamentale, et les exemples particuliers, tout physiques, destinés à la justifier, conclure, au grand étonnement du lecteur attentif, que l'idée de cause vient au point de la sensation seule, mais de la sensation ou de

D.5.l.i=t;...,GOOGk'

k l'effort. Ibid. : < Nom poutmb atmemr dans ce (ca)4i, et dans tous les aulm, que h Dotioo de 4 «aaw et d'effet tire bme ori-

gÎDe de> idées qa'on a ■ reçues par seDsation ou par réOeiioii ; et qu'^n ce * rapport, quelque étendu qu'il soit , le termine à ces t sortes d'idées. * Cet ou, messieurs , n'est pas moins qu'âne nouvelle théorie; jusqu'ki Locke n'avait pas dit nn mot de la réflexion ; c'est une contradiciios manifeste avec le passage que je vous ai cité. Hais cette contradiction est-elle jetée là au hasard , puis «bandonnée et poilue? Oui, dans le chapitre XXVI : non, daos l'ouvrage entier. Liseiun antre chapiu« de ce même second livre, chapitre XXI, sur hpvûtanee. An tond, nn chapitre sur la puissance est un chapitre sur la cause ; car, qu'est-ceque la puissance-sinos la puissance de prodnire quelque chose, c'est-à-dire une cause (t) f Traiter de la puissance, c'est donc traiter de ta cause. O quelle est l'origine de l'idée de la puissance, selon Locke , dans le chapitre exprès qu'il consacre à celle recherche? C'eslà la fois, comme dans le chap. XXVI, la sensation et la réflexion.

Ut.U, cbap.XXI. i>«2aPwMaNM. gl". Cornmeitt nmiM aequérotu ridtedela fuûtanee. iL'esprit (étant instruit tous les jours, par le moyen des sens, > d» l'altération des idées simples qu'il remarque 4 dans les choses extérieures, et ohserraut comment

IB Hume inr ta caaK at iatilnlé ; de

!• USTOIBE DB LA PBIUMOPniK.

t une choBB vient ii finir et casser d'Être , et commeat t une autre qui n'était pw auparavant , commence « d'exister ; réOéchissaDt d'autre part sur ce qui m

< passe en lui-méne , et voyant un perpétuel change- I ment de ses propres idées , causé quelquefois par

< rimpression des objets sur ses sens , et «quelque-fois par la détermination de son propre choix ; et concluant de ces changements, qu'il a vu arriver si constamment , qu'il y en aura à l'avenir (de pareils dans les mêmes choses , produits par de pareils agents et par de semblables voies, il vient à considérer dans une chose la possibilité qu'il y a qu'une de ses idées simples soit changée , et dans (une autre la possibilité de produire ce changement ,

< et par là l'esprit se forme l'idée que nous nommons l'impression.

De ces deux origines, j'ai démontré que la première, la sensation, est insuffisante pour expliquer l'idée de cause , c'est-à-dire de puissance. Reste donc la seconde origine. Mais cette seconde origine, précède-t-elle ou suit-elle la première? Nous puisons, selon Locke, l'idée de cause et dans la sensation et dans la réflexion ; mais dans laquelle des deux la puisons-nous d'abord? C'est un des mérites éminents de Locke, que je vous ai signalé la dernière fois, d'avoir montré , dans la question du temps , que la première succession qui nous révèle l'idée du temps n'est point la succession des événements extérieurs , mais la succession de nos pensées. Ici Locke dit également que

CHAPITRE II. De l'idée de puissance.

c'est d'abord l'intérieur et non à l'extérieur , dans la réflexion et nous avons la sensation, que nous est donnée l'idée de puissance. C'est une contradiction manifeste, j'en convins, avec ton chapitre officiel sur la cause ; mais c'est un honneur à Locke d'avoir vu et établi , tout en se contredisant lui-même , que c'est dans la réflexion , dans la conscience de nos opérations , que nous est don-

née la première et la plus claire idée de cause. Je veni vous lire ce passage entier de Locke, parce qu'il témoigne d'un véritable talent d'observation , d'une rare sagacité psychologique.

Liv, II, cl|ap. XXI, §4. La plu» claire idée delà puittance active
ttoi u vienl de l'eiprit

t Si nous y prenons bien garde , les corps ne nous

- fournissent pas, par le Diojen des sens . une idée si

- claire et si distincte de la puissance active que celle I que nous en avons par les réflexions que nous faisons

- sur les opérations de notre esprit. Comme toute

- puissance a des rapports à l'action , et qu'il n'y a ,

- Je crois, que deux sortes d'actions dont nous ayons (l'idée , savoir , la pensée et le mouvement , voyons > d'où nous avons l'idée la plus distincte des puis-

- sances qui produisent ces actions. 1° Pour ce qui

- est de la pensée, le corps ne nous en donne aucune

< idée , et ce n'est que par le moyen de ta réflexion 4 que nous l'avons. 2° Nous n'avons pas non plus, par

< le moyen du corps, aucune idée , du commencei ment du mouvement. Un corps en repos ne nous

;...Goo^k'

IK UISTOIBE DE U

I rournit attenDe idée d'une puiuanee actite capable

I de produire du mouvement ; et quand le corps Ini-
 I même est en mouvement , ce mouvement est dant
 I le corps une passion plutôt qu'une action; car,
 1 lorsqu'une boule de billard cède au choc du bâtonD,
 I ce n'est point une action de la part de la boule ,
 i mais une simple passion. De même , quand elle
 [vient à pousser une autre boule qui se trouve sur
 i son chemin , et la met en mouvement , elle ne fait
 I que lui communiquer le mouvement qu'elle avait
 I reçu , et en perd tout autant que l'autre en reçoit ;
 > ce qui ne nous donne qu'une idée fort obscure d'une
 I puissance active de mouvoir qui soit dans le corps ,
 I puisque dans ce cas nous ne voyons autre choseBe
 I qu'un corps qui transfère le mouvement sans le pro-
 t 'doire en aucune manière. C'est , dis-je , une idée
 1 bien obscure de la puissance que celle qui ne va
 < pas jusqu'à la production de l'action , mais seule- I ment à la
 simple continuation de la passion. (^
 < tel est le mouvement dans un corps poussé par un
 < autre corps; car la continuation du changement qui

< est produit dans ce corps , du repos au mouve-
 < ment, n'est non plus une action que ne l'est la con-
 < tinuation du changement de figure produit en lui I par l'im-
 pression du même coup. Qu'au à l'idée du
 < Commencement du mouvement, nous ne l'avons que
 < parler de la réflexion que nous faisons sur ce qui se
 passe en nous-mêmes , lorsque nous voyons cela par expérience
 qu'en voulant simplement mouvoir

;...Goo^k'

MX'HEOTlkKE LEÇOTl. 10

(les parties de notre corps , qui étaient auparavant
 au repos , nous pouvons les mouvoir. De sorte qu'il
 < me semble que l'opération des corps, que nous observons
 par le moyen des sens , ne nous donne
 < qu'une idée fort imparfaite et fort obscure d'une
 < puissance active , puisque les corps ne sauraient
 < nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la puissance de
 commencer aucune action , soit pensée , soit mouvement, ni

Locke sent bien qu'il se contredit ; aussi ajoute- (•41 : c Hais si
 quelqu'un pense avoir une idée claire de (la puissance en obser-
 vant que les corps se poussent les uns les autres , cela sert égale-
 ment à montrer I sein , puisque la sensation est une des voies
 par où (l'esprit vient à acquérir des idées. Du reste , j'ai « cm
 qu'il était important d'examiner ici en passant, que l'esprit ne re-

çoit point une idée plus claire et ■ plus distincte de la puissance active par la réflexion « que par aucune sensation extérieure, i

Hainienant , cette puissance d'action , dont ta réflexion nous donne l'idée distincte que la sensation -seule ne peut nous fournir, quelle est-elle? Celte puissance , c'est celle de la volonté.

Uv. II, cbap. XX!, g B. < Une chose qui est évi- « dente, à mon avis, c'est que nous trouvons en 4 nouft-mêmes la puissance de commencer oa de ne (pas commencer , de continuer ou de terminer plut sieurs actions de notre esprit et plusieurs movet mentsde uotre corps, et cela simplement par une

D.5.l.i=t;^GOOgk

10 HISTOIRE DE t

I pensée ou un chou de notre ecprit , qui délermine t ei commande, pour ainsi dire, que telle ou telle ac- I tion particulière-soit faite. Celte puissance que notre (esprit a de disposer ainsi de la présence ou de (l'absence d'une idée particulière , oii de préférer le

< mouvement de quelque partie du corps au repoB

< de cette même partie, ou de faire le contraire, c'est (ce que nous appelons volonté. Et l'usage actuel que f nous faisons de cette puissance en produisant on en

< cessant de produire telle ou telle action , c'est ce t qu'on nomme voUtion. La cessation ou la produc-

< lion de l'action qui snit d'un tel commandement de I l'âne s'appelle volontaire, et tonte action qui est t faite sans une telle direction de l'âme se nomme (involontaire. >

Voilà donc la volonté, considérée comme puissance d'action , comme puissance productrice , et par conséquent comme cause. C'est là, messieurs, le germe de la belle théorie de H. de Biran sur l'origine de l'idée de la cause. Selon H. de Biran comme selon Locke , l'idée de cause ne nous est pas donnée dans l'observation des phénomènes extérieurs, lesquels considérés seulement avec les sens ne nous manifestent aucune vertu causatrice , et ne paraissent que successifs ; elle nous est donnée à l'intérieur , dans la réflexion , dans la conscience de nos opérations et de la puissance qui les produit, savoir, la volonté. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le meus. Quand on analyse attentivement ce [dié]Doniène de l'effort

DIX-NEUVIÈME LECTURE. II

que M. de Biran considère comme ce type de phénomène de la volonté , voici ce qu'il donne : 1° la conscience d'un acte volontaire; 2° la conscience d'un mouvement produit ; 3° un rapport du mouvement à l'acte volontaire. Et quel est ce rapport ? Évidemment ce n'est pas un simple rapport de succession. Répétez en vous le phénomène de l'effort, et vous reconnaîtrez que vous attribuez tous avec une conviction parfaite de la production du mouvement dont vous avez conscience à l'opération volontaire antérieure , dont vous avez conscience aussi. Pour vous la volonté n'est pas seulement un acte pur sans efficacité, c'est une énergie productrice ; de sorte que là vous est donnée l'idée de cause.

De plus, ce mouvement dont vous avez conscience, que vous rapportez tous comme effet à l'opération antérieure de la volonté , comme opération productrice , comme cause, je vous le demande , me direz-vous, ce mouvement, le rapportez-vous à une autre volonté que la vôtre ? Cette volonté, la considérez-vous, pourriez-

vous la considérer comme la volonté d'un autre , comme la volonté de votre voisin , comme la volonté d'Alexandre ou de César, ou de quelque puissance étrangère supérieure ? Ou pour vous n'est-ce pas la vôtre ? Ne vous imputez-vous pas toujours tout acte volontaire ? N'est-ce pas, en un mot, dans la conscience de la volonté, en tant que vôtre, que vous puisez l'idée de votre personnalité, l'idée de vous-mêmes ? Le mérite propre de M. de Biran est d'avoir établi que la

D.5.1.i=t;^GOOgk

« « BISTOIBE BE LA rHU.o8(H>HIE.

volonté est le caractère constitutif de notre personnalité. Il a été plus loin , trop loin peut-être. Comme Locke avait confondu la conscience et la mémoire avec la personnalité et l'identité de moi, H. de Biran a été jusqu'à confondre la volonté avec la personnalité même; elle en est au moins le caractère éminent; d'où il suit que l'idée de cause , qui nous est donnée incontestablement dans la conscience de la volonté productrice , nous est donnée par cela même dans la conscience de notre propre personnalité , et que c'est nous (|ai sommes la première cause dont nous ayons connaissance.

Enfin cette cause que nous sommes est impliquée dans tout fait de conscience. La condition nécessaire de tout phénomène aperçu par la conscience , c'est qu'on y fasse attention. Si on n'y fait pas attention , le phénomène est encore peut-être ; mais la conscience ne s'y appliquant pas , n'en prenant aucune connaissance, il est pour nous comme non venu. L'attention est donc la condition de toute aperception de conscience. Or l'attention , c'est la volonté , je l'ai prouvé plus d'une fois. Donc la condition

de tout phénomène de conscience , et, par conséquent, du premier phénomène comme de tous les autres , est la volonté ; et comme la volonté est une puissance causatrice, il suit que dans le premier fait de conscience, et pour que ce premier fait ait lieu , il faut qu'il y ait aperception de notre causalité personnelle dans notre volonté; d'où il (ouï encore que l'idée de cause est l'idée première ,

;...Google'

E LEÇON

que l'aperception de la cause volontaire , que nous sommes, et la]« première de toutes les perceptions est la condition de toutes les autres.

Telle est la théorie à laquelle H. de Biran (i) a élevé celle de Locke. Je l'adopte ; je crois qu'elle rend parfaitement compte de l'origine de l'idée de cause ; mais il reste à savoir si l'idée de cause , qui sort de cette origine et du sentiment de l'activité volontaire et personnelle, suffit pour expliquer l'idée que tous les hommes ont des causes extérieures, et pour expliquer le principe de causalité. Pour Locke , qui traite de l'idée de cause , jamais du principe de causalité , le problème n'existe pas même. M. de Biran, qui le pose à peine, le résout trop vite, et arrive d'abord à un résultat, le seul que permettent la théorie de Locke et la science, mais qu'une saine psychologie et une saine logique ne peuvent avouer.

Selon H. de Biran, après avoir puisé l'idée de cause dans le sentiment de notre activité volontaire et personnelle, dans le

phénomène de l'effort dont nous avons jàit conscience, nous iransponons cette idée de cause hors de nous , nous la projetons dans le monde extérieur, par la vertu d'une opération qu'il a appelée, ainsi que H. Royer-Collard, une induction natureUa (s) .

(I) Vorci Examen det l«{oii« d« M. LaromiEuiAra , cha-

(9) Ibld. Article LelbnitM. el pariout daai lei Mémoire* couronnéi eleacore ipéilili. Vofcianai le* lefoaadeH.RoT"" C«llard i OEuvrei de Beld, t. III et IV.

EDlesdoPè nous. SI)>ar là M. de Biran veut dire seulement qu'avant de connaître les causes eitérieuMs quelles qu'elles soient, nous puissions d'abord l'idée de cause en nous-mêmes, je l'aceorde ; mais je nie que la connaissance que nous avons des causes extérieures el ridùe que nous nous faisons de ces causes, soient une importation, une projection, une induction delanâtre. Eji effet, cette induction ne pourrait avoir lien qu'à des conditions qui sont en contradiction manifeste avec les faits et la raison. J'invoque ici, messieurs , toute votre attention.

Selon Locke el H. de Biran , c'est la réflexion , la GODScience-quî nous donne l'idée de cause. Mais quelle idée de cause nous donne-I^Ue? Remarquez bien qu'elle ne nous donne pas l'idée d'une cause générale et abstraite, mais l'idée du moi qui veut, et qui. voulant, produit, et par là est cause. L'idée de cause que nous donne la conscience est donc une idée toute particulière, individuelle, déterminée, puisqu'elle noui est toute personnelle. Tout ce que nous connaissons de la cause par la conscience est concentré dans la personnalité. C'est cette personnalité , et dans cette po^onnalilé c'est la volonté, la volonté seule, et rien <le plus, qui est la puissance, qui est la cause que nous donne la conscience.

Cela posé, voyons quelles sont les conditions de l'induction. L'induction est cette supposition que, dans certaines circonstances, nous ayant été donné un certain phénomène, une certaine loi, quand viendront des circonstances analogues, le

;...Googk'

DIX-^ECTIfcVE LEÇON. IS

même phénomène, la même loi, auront lieu. L'induction implique donc, 1° la supposition de cas analogues, c'est-à-dire plus ou moins différents ; 3° la supposition d'un phénomène qui doit persister, rester le même. L'induction est le procédé de l'esprit, qui, n'ayant aperçu jusqu'ici ni phénomène que dans certains cas, transporte ce phénomène ; ce phénomène, dis-je, et non pas un autre, c'est-à-dire encore le même phénomène, dans des cas différents, et nécessairement différents, puisqu'ils ne sont qu'analogues et semblables; et qu'ils ne peuvent être absolument identiques. Le caractère de l'induction est précisément dans le contraste de l'identité du phénomène ou de la loi, et de la diversité des circonstances auxquelles elle est d'abord empruntée, puis transportée. Si donc la connaissance des causes extérieures n'est que l'induction de notre cause personnelle, c'est rigoureusement notre cause, la cause volontaire et libre que nous sommes, que l'induction doit transporter dans le monde extérieur, c'est-à-dire que partout où commence à paraître dans le temps et dans l'espace un mouvement, un changement quelconque, là nous devons supposer, quoi, messieurs? Une cause en général? Non ; car, bien évidemment, nous n'avons pas l'idée générale de cause, nous n'avons que l'idée de notre causalité personnelle, nous ne pouvons supposer que ce que nous avons déjà dit, autrement ce ne

serait plus le procédé propre et légitime de l'induction ; nous devons donc supposer l'idée générale et abstraite de cause ,

D.5. l.i=t; ^GOO^k

ta HiSTDimB DE l;i nnLosopau.

mais l'idée particulière et déterminée de la cause par- Uculière et déterminée que nous sommes ; d'où il suit que c'est notre causalité que nous devons supposer partout où commence & paraître quelque phénomène : c'est-à-dire que toutes les causes que nous pouvons concevoir ultérieurement ne sont et ne peuvent être que notre personnalité, cause unique de tous les effets , accidents ou événements qui commencent à paraître. Et remarques que la croyance au monde et & des causes extérieures est universelle et nécessaire. Tous les hommes l'ont . tous les hommes ne peuvent pas ne pas l'avoir. Aussitôt qu'un phénomène quelconque commence à paraître, tous les hommes croient, pensent, jugent, conçoivent qu'il y a là des causes extérieures, et ils ne peuvent pas ne pas le concevoir. K donc l'induction explique toute notre conception des causes extérieures, il faut que celle induction soit universelle et nécessaire , c'est-à-dire il faut que ce soit un fait universel et nécessaire que nous nous croyons la cause de tous les événements, mouvements et changements qui arrivent et peuvent arriver.

Oui , messieurs , à la rigueur, l'induction , l'importation de notre causalité au dehors n'est pas moins que la substitution de notre causalité personnelle à toutes les causes de ce monde , la substitution de la liberté humaine au destin , et peut-être rigoureusement la création du monde par l'humanité. Si l'on ne va pas

jusque-là , on méconoalt la nature véritable et la portée de l'induction , et j'impose celte conséquence

D.5.l.i=t;^GOO^k

DIX-NECVOLIE LEÇOK. t1

à la théorie de U. de Biraa comme sa coniéqneic* légitime et néceetaire.

Hou honorable ami repousserait sans doute cette coQséquence comme outrée et forcée ; mais en yoici une au moins qu'il serait bien contraint d'accepter, et qu'il acceptait presque. Si les causes extérieures ne sont qu'une induc^on de la nôtre, et si pourtant on ne veut pas qu'elles soient la nôtre même, il faut au moins qu'elles soient faites, qu'elles soient conçues à l'instar de la nôtre, qu'elles soient sinon nôtres, au moins comme la nôtre , c'est-à-dire personnelles, douées de conscience, volontaires, intentionnelles, libres, animées , Tivanles , et vîTantes de la même vie que nous, de la vie intellectuelle et de la vie morale. Et en effet, sang prétendre que c'est là toute notre conception des causes eitérieures, H. de Biran soutenait que telle est la conception que nous en formons d'abord. Il en donnait en preuve que l'enfant et les sauvages , c'est-àdire les peuples enfants , conçoivent toutes les causes estérienres sur le modèle de la leur; qu'ainsi l'enfant se révolte presque contre la pierre qui le frappe, comme si elle avait eu l'intention de le frapper, et que le sauvage personnifie et divinise les causes des phénomènes naturels.

A cela je réponds : N'oublions pas que la croyance au monde et aux causes extérieures, est universelle et nécessaire , et que le fait qui l'eiplique doit être luimême tm iaït universel et nécessaire

: d'où il suit que si notre croyance au monde et aux causes extérieures

K réMut dans rawiDiilatioii de ces causes i la nAtre, ceUeaMÎ-milatioendoitêtreuDfaitaniverseleiDéceuaire. Or, \à dessus, j'aiiends la psychologie ; j'attende qu'elle prouve que tons les êtres inielleclnels et morauï conçoiveutles causes eit^rieures sons la raison de la leur, comme douées de coDscience et animées ; j'atteuds qu'elle prouve que cette opinion des enfants et des sauvages n'est pas seulement un fait fréquent, mais ua fait universel, et qu'il n'y a pas un enfant, pas un sauvage qui ne commence ainsi. Et quand elle aura prouvé que ce fait est universel , il lui faudra aller pins loin encore; il lui faudra prouver que le fait n'est pas seulement universel, mais qu'il est nécessaire. Or le caractère d'un fait nécessaire est de ne pas s'arrêter, d'être aujourd'hui et demain encore, d'être sans cesse et d'être partout. La nécessité d'une idée , d'une loi implique la domination de cette idée, de cette loi dans toute l'étendue de la durée , tant que l'esprit humain subsiste. Or, quand même j'accorderais que tous le* «nfants et tous les peuples enfants commencent par croirequelescaueesextérieuressont animées, vivantes, libres, personnelles, ce ne serait pas encore là un fait nécessaire ; car ce n'est pas là , messieurs, une opinion qui dure, qui dure toujours et partout : aujourd'hui nous n'y croyons pas; c'est notre honneur de n'y pas croire. Ce qui devrait être une vérité nécessaire , reproduite de siècle en siècle sans exception ni altération , est tout simplement pour nous une extravagance qui a duré plus ou moins longtemps, et qui

D.5.l.i=t;^GOOgk

MI-HnVIËHE I.RÇON. td

aujourd'hui est passée sans retour. Par cela seul que l'induction a langui un seul jour, par cela seul il faut conclure que cette induction n'est pas une loi universelle et nécessaire de l'esprit humain, et que, par conséquent, elle n'explique pas la croyance universelle et nécessaire à l'existence du monde et des causes extérieures.

Nous avons tous, nous ne pouvons pas ne pas avoir la parfaite conviction que ce monde existe, qu'il y a des causes extérieures; et ces causes, nous ne les croyons ni personnelles, ni intentionnelles et volontaires. Voilà la croyance du genre humain; c'est à la philosophie à répliquer sans la détruire ni l'altérer. Or, « si cette croyance est universelle et nécessaire, le jugement qui la renferme et qui la donne doit avoir un principe qui soit lui-même universel et nécessaire; et ce principe n'est autre que le principe de causalité, principe que la logique et la grammaire présentent aujourd'hui sous cette forme: tout phénomène, tout mouvement qui commence à paraître a une cause. Ce principe est universel et nécessaire, et c'est parce qu'il est universel et nécessaire qu'il en sort le caractère d'universalité et de nécessité dont est marquée notre croyance à l'égard du monde et des causes extérieures. Otez ce principe, et laissez la seule conscience de notre causalité personnelle, jamais nous n'aurons la même idée des causes extérieures et du monde. En effet, toutes les fois qu'il paraît sur le théâtre de la conscience un phénomène dont nous ne s

D.5.1.i=t;^GOOgk

SO BISTOTBB DE LA

poit la cause, ôtez l'empire du principe de causalité, et il n'y a plus de raison pour que nous demandions à ce phénomène

quelle est sa cause ; nous n'en rechercherons point la cause ; il sera pour nous sans cause : car remarquez que, même pour l'induction dont on parle, même pour tomber dans l'absurdité de donner pour cause à la sensation ou nous ou quelque chose de semblable à nous , il faut avoir le besoin de donner des causes à tout phénomène; et, pour le faire universellement et nécessairement, il faut que ce besoin soit universel et nécessaire, c'est-à-dire qu'il faut avoir le principe de causalité. Ainsi , sans le principe de causalité, tout phénomène est pour nous comme s'il n'avait pas de cause, et nous ne pouvons pas même lui attribuer une cause extravagante. Au contraire , supposez le principe de causalité , et aussitôt qu'un phénomène de sensation commence à paraître sur le théâtre de la conscience, à l'instant le principe de causalité le marque de ce caractère qu'il ne peut pas ne pas avoir une cause. Or, comme la conscience atteste que cette cause n'est pas la nôtre, et que cependant il ne reste pas moins nécessaire que ce phénomène ait une cause , il suit qu'il a une cause , et une cause autre que nous, qui n'est ni personnelle ni volontaire, et qui cependant est une cause, c'est-à-dire une cause simplement efficiente. Or c'est là précisément l'idée que tous les hommes se font des causes extérieures ; ils les considèrent comme des causes capables de produire les mouvements qu'ils leur rapportent, mais non

D.5.1.1=t;...GOOGk'

DLS-NRUTlfcIE LEÇON. St

pu éviner des causes matérielles et personnelles. Le principe naturel et nécessaire de causalité est le seul principe qui puisse nous donner de pareilles causes ; il est donc le procédé vé-

ritable et légitime de l'esprit humain dans l'acquisition de l'idée du monde et des causes extérieures.

Maintenant que nous avons démontré que notre connaissance des causes extérieures n'est pas une induction de la conscience de notre cause personnelle, mais bien une application réfléchie du principe de causalité, reste à savoir comment nous allons de la conscience de notre causalité particulière à la conception du principe général de causalité.

J'admets et je pense fermement que la conscience de notre causalité propre précède toute conception du principe de causalité, par conséquent toute application de ce principe, toute connaissance de la causalité extérieure; et voici, selon moi, comment s'opère dans les profondeurs de l'intelligence le passage du premier fait, du fait de conscience, au fait ultérieur de la conception du principe. Je veux mouvoir mon bras, et je le meus. Nous avons vu que ce fait analysé donne trois éléments: 1° conscience d'une volonté qui est mienne, qui m'est personnelle; 2° mouvement produit; 3° enfin, rapport de ce mouvement à ma volonté, lequel rapport est, nous l'avons vu, un rapport de production, de causation; rapport que je ne mets pas plus en question que l'un et l'autre terme; rapport qui m'est donné avec l'un et l'autre terme, qui

D.5.1.1 = t; ^GOOGk

Si HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

me m'est donné l'un et l'autre « dans lequel les deux termes ne me sont point donnés; de manière que les trois termes me sont donnés en un seul et même fait indivisible, qui est la conscience de ma causalité personnelle. Or quel est le ca-

caractère de ce fait. Le caractère de ce fait, c'est d'être particulier, individuel, déterminé, par cette raison très simple que ce fait est tout personnel. Cette volonté productrice, elle est mienne, par conséquent, c'est une volonté particulière et déterminée ; ce mouvement que je produis est mien, par conséquent, il est particulier et déterminé. Et encore, le caractère de tout ce qui est particulier est d'être susceptible de plus (ou de moins). Ici, cause volontaire, j'ai dans tel moment plus ou moins d'énergie, ce qui fait que le mouvement produit par moi en résulte plus ou moins, à plus ou moins de force. Tout à l'heure, la puissance causale déployée avait tel degré de force; le mouvement produit avait le degré correspondant : maintenant, la puissance causale a moins d'énergie, le mouvement produit est plus faible, mais enfin ce dernier mouvement m'appartient-il moins que le premier? Y a-t-il entre les deux termes, entre la cause moi et l'effet mouvement, un rapport moindre dans un cas que dans l'autre? Non, messieurs ; ces deux termes peuvent varier, et varient sans cesse d'intensité, le rapport ne varie point. Il y a plus ; non-seulement le déterminé du fait, si vous me permettez cette expression, savoir les deux termes, varient, mais ils pour-

D.5.1.i=t;^GOO^k

DIX-NEUVIÈME LEÇON. IS

raient être autre* ; ils pourraient même ne pas être. Je pourrais ne pas être ; je pourrais ne pas être «nécessairement ; je pourrais n'avoir pas produit ce mouvement. Les deux termes, en tant que déterminés, sont affectés de plus ou de moins, et purement accidentels ; mais le rapport entre ces deux termes déterminés, variables et contingents, n'est lui-même ni variable ni contingent ; il est de la partie universelle et nécessaire du fait. Or, en même

tem (« que la conscience saisit les deux tomes , la raison saisit leur rapport , et , par une abstraction immédiate qui n'a pas besoin de s'appuyer sur plusieurs faits semblable* , elle dégage l'élément invariable et nécessaire du fait de ses éléments variables et contingents. Elle dit-elle de mettre en question la vérité de ce rapport ; elle ne le peut : toute* les intelligences ont beau faire la même tentative, nulle ne le peut. D'où il suit que cette vérité est une vérité universelle et nécessaire. La raison est donc sous l'empire de cette vérité ; elle est dans l'impossibilité de ne pas supposer une cause partout où les sens ou la Conscience lui manifestent un mouvement, un phénomène quelconque. Or l'impossibilité où est la raison de ne pas supposer une cause où les sens ou la conscience lui donnent un phénomène quelconque, c'est là ce qu'on appelle 1° le principe de causalité , non pas dans sa formule logique actuelle , mais dans son énergie interne et primitive. Nous appelons principe de causalité cette impossibilité où nous sommes de ne pas concevoir une cause partout où nous voyons l'ap-

.i.i=t;...Goo^k

s* HIBTUIKE DC LA PHILOSOPHIE.

parente d'un phénomène extérieur ou intérieur qui commence à exister. Que répond me demande comment l'universel et le nécessaire «ont dans le relatif et le contingent, et peuvent y être aperçus , je réponds que la raison elle-même est en nous avec la volonté et les sens, et qu'elle se développe en même temps qu'eux. Ce que je viens de dire du principe de causalité , on peut le dire de tous les autres principes. C'est un fait qu'il ne faut pas oublier , et qu'on oublie beaucoup. Utinam Bouveat, que nos jugements sont d'abord des jugements particuliers et déterminés, et que c'est

sous cette forme d'un jugement particulier et déterminé que font leur première apparition toutes les vérités universelles et nécessaires, tous les principes universels et nécessaires. Ainsi les sens manifestent l'existence d'un corps, et à l'instant je juge que ce corps est dans l'espace, non pas dans l'espace en général, mais dans l'espace par, mais dans un certain espace; c'est à un certain corps que les sens m'attestent, et c'est dans un certain espace que la raison le place. Puis, lorsque nous considérons le rapport entre ce corps particulier et cet espace particulier, nous trouvons que ce rapport n'est pas lui-même particulier, mais qu'il est universel et nécessaire; et quand nous essayons de concevoir un corps quelconque sans un espace quelconque, nous ne le pouvons. Il en est de même du temps; lorsque la conscience ou les sens nous donnent une succession quelconque d'événements ou de pensées, à l'instant même nous jugeons que cette succession d'événements

DIS-HEU N'EST LEÇON. »

Il ne se pose donc un temps déterminé. Tout est déterminé dans le temps et la succession, tels qu'ils nous sont donnés primitivement; il s'agit de telle succession ou de telle autre, d'une heure ou d'un jour, ou d'une année, etc.; mais ce qui n'est pas déterminé et spécial, c'est le rapport entre cette succession et le temps. Nous faisons varier les deux termes, nous faisons varier la succession et le temps qui renferme la succession, mais le rapport de la succession au temps ne varie pas. C'est encore ainsi que nous est donné le principe de la substance. Lorsqu'un phénomène se passe sur le théâtre de ma conscience, ce phénomène est un phénomène particulier et déterminé, et ce n'est pas un phénomène quelconque, et alors je juge que sous ce phénomène particulier est un être qui en est le sujet, non pas un être général et

abstrait , mais réel et déterminé , moi. Tous nos jugements primitifs sont personnels et déterminés , et cependant dans les profondeurs de ces jugements personnels et déterminés sont déjà des rapports, des vérités, des principes, qui ne sont point personnels et déterminés, lors même qu'ils se déterminent et s'individualisent dans le déterminé et dans l' individualité de leurs termes. Telle est la première forme des vérités de la géométrie et de l'arithmétique. Voici, par exemple, deux objets et deux objets ; là , tout est déterminé ; ces quantités à additionner sont concrètes et non discrètes. Vous jugez que ces deux objets et ces deux objets font quatre objets. Est-ce bien ! qu'y a-t-il là ? Encore une fois , tout

D.5.1.1=t;^GOOgk

3S niSTOIRB DE Lk PHILOSOPHIE.

est combinée) ; est et variable , excepté le rapport. Vous pouvez faire varier les objets , Hic ille des pierres au lieu de ces livres , des chapeaux au lieu des pierres , et le rapport ne varie point. Il ; a plus ; pourquoi avons-nous jugé que ces deux objets déterminés , additionnés avec deux autres objets déterminées , font quatre objets déterminés ? Songez-y ; c'est par la vertu de cette vérité que deux et deux font quatre. Or cette vérité de rapport est toute abstraite , et indépendante de la nature des deux termes concrets , quels qu'ils soient. C'est donc la vérité abstraite , cachée dans le concret , qui vous fait prononcer sur le concret que deux objets concrets et deux objets concrets font quatre objets. L'abstrait nous est donné dans le concret , l'invariable et le nécessaire dans le relatif et le contingent , la raison dans les sens et la conscience. Ce sont les sens qui vous attestent l'existence des quantités concrètes et des corps ; c'est la conscience, à savoir, le sens interne, qui vous atteste la présence d'une succession de pensées ,

et celle de tous les phénomènes sous lesquels est votre identité personnelle. En même temps, la raison intervient et prononce que les rapports des quantités en question sont des rapports abstraits, universels, nécessaires; la raison prononce que le rapport du corps à l'espace est un rapport nécessaire ; que le rapport entre la succession et le temps est un rapport nécessaire ; que le rapport entre la pluralité phénoménale que forment nos pensées dans la conscience et la substance identique à elle-même qui est

DII-NEDVIEHE LEÇON 5. SI

d'abord le moi , est aussi un rapport nécessaire. Ainsi , dans le berceau de la connaissance sont mêlées ensemble l'action des sens et de la conscience avec celle de la passion. Le sens et la conscience donnent les [Axiomes] externes et internes, le variable, le contingent; mais nous donne des vérités universelles et nécessaires mêlées aux vérités accidentelles et contingentes , qui résultent directement de l'apprehension des phénomènes internes ou externes , et ces vérités universelles et nécessaires constituent les principes universels et nécessaires. Or il en est du principe de la substance comme des autres principes ; jamais l'esprit humain ne le concevrait dans son universalité et sa nécessité , si d'abord ne nous était donné un fait particulier de causation ; et ce fait primitif particulier est celui de notre causalité propre et personnelle , manifestée à la conscience dans l'effort ou acte volontaire. Mais ce fait ne suffit pas à lui tout seul pour expliquer la connaissance des causes extérieures, parce qu'alors il faudrait que les causes extérieures ne fussent qu'une induction de l'âme, c'est-à-dire qu'il faudrait résoudre le processus du genre humain, sa croyance universelle et nécessaire , dans une absurdité . et dans une absurdité transitoire , que l'expérience dément , et qui est aujourd'hui

abandonnée ; cette explication est donc inadmissible. Il faut concevoir que dans le sein du fait contingent et déterminé , je veux mouvoir mon bras et je le meus , est un rapport du mouvement comme effet au vouloir comme cause , lequel rapport

;...Goo^k'

indépendant de la nature de les deux termes est immédiatement « ainsi par la raison comme une vérité universelle et nécessaire. De là , messieurs , le principe de causalité ; et alors, mais seulement alors, nous pouvons avec ce principe atteindre les causes extérieures , parce que ce principe surpasse la portée de notre conscience, et qu'avec lui nous pouvons juger universellement et nécessairement que tout phénomène, quel qu'il soit, a une cause. Ainsi armés, pour ainsi dire , qu'un phénomène nouveau se présente , et nous le rapportons universellement et nécessairement à une cause ; et cette cause n'étant pas nous, au témoignage de la conscience , nous ne jugeons pas moins universellement et nécessairement que cette cause existe , seulement nous jugeons qu'elle est autre que nous , qu'elle est étrangère , externe : c'est là , encore une fois , l'idée de l'extériorité , et la base de notre conviction de l'existence des causes extérieures et du monde ; conviction universelle et nécessaire, parce que le principe de jugement qui nous la donne est lui-même universel et nécessaire.

Sans doute , en même temps que nous concevons des causes extérieures , étrangères à nous , autres que nous, non intentionnelles, non volontaires, diverses causes . telles que peut les donner l'application rigoureuse du principe général de la causalité , l'enfant , le sauvage , le genre humain dans l'enfance ajoute quel-

quelquefois , très-souvent même , à cette idée d'extériorité de cause externe, purement efficace, l'idée d'une

;...Goo^k'

DU-NEUNTHÉ LEÇON. X9

volonté, d'une personnalité semblable à la nôtre. Mais d'abord , messieurs, de ce que ce second fait s'accompagne quelquefois le premier, il ne suit pas qu'il faille le confondre avec lui; pour Sire allié à un fait universel et nécessaire , ce nouveau fait n'est pas pour cela nécessaire et universel, je l'ai démontré; il ne donne que l'erreur et des superstitions passagères , il rencontre de la vérité permanente et inviolable qu'il engendre le principe de causalité. Mais, enfin, le fait est réel, les erreurs qu'il entraîne incontestables , quoique locales et passagères ; il faut donc l'expliquer ; et en voici l'explication très-simple. Comme le principe de causalité, quoique universel et nécessaire, nous est donné d'abord dans le fait contingent de la conscience de notre causalité propre , en même temps que le principe agit, et avec les caractères qui lui appartiennent , il garde avec lui , pour ainsi dire , dans ses premières applications , la trace de son origine , et la croyance au monde extérieur est accompagnée de quelque assimilation plus ou moins vague des causes extérieures à la nôtre. Ce fait a lieu quelquefois, mais non pas toujours, parce qu'il est emprunté à un fait qui est lui-même tout contingent , savoir, la conscience de notre personnalité. Ajoutez qu'ici comme en toutes choses c'est la vérité qui sert d'appui à l'erreur; car la personnification arbitraire et insensée des causes extérieures en présuppose l'existence , c'est-à-dire une application quelconque du principe de causalité. L'induction égare donc le principe de

;...Goo^k'

40 HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

ousalité; mais, loin de le contester, elle le présuppose.

C'est ainsi qu'une saine psychologie, décidée à s'abandonner jamais les conclusions de l'esprit humain, telles qu'elles sont dans l'esprit humain, remonte peu à peu jusqu'à leurs véritables origines; tandis que la psychologie systématique de Locke, «'en commençant d'abord dans la question de l'origine de nos idées et de nos principes avant d'avoir déterminé avec précision les caractères incontestables dont ils sont actuellement marqués, elle n'admettant d'autre origine que la sensation ou la réflexion, croit trouver l'origine de l'idée de cause dans la sensation et le simple spectacle du monde extérieur. Bientôt elle est forcée d'abandonner cette origine, et elle a recours à une autre origine, savoir, l'origine par la réflexion; mais cette origine elle-même, qui peut nous donner l'idée de cause volontaire et personnelle, ne peut donner que cette idée et non pas le principe de causalité, et par conséquent elle ne peut expliquer la connaissance des causes extérieures purement efficientes. Si donc on veut s'arrêter à cette Méthode trop étroite, que faut-il ? Tant confondre, avec ce résultat universel et nécessaire que nous concevons des causes hors de nous, cet autre fait purement accidentel et transitoire, qu'il nous arrive de concevoir ces causes comme des causes personnelles, de manière à expliquer la connaissance des causes externes par la simple induction de notre propre causalité, et à expliquer par conséquent le

.i.i=t;...Goo^k

DIS-NOUVEAUX LÉÇONS. «I

principe de causalité par la réflexion et la conscience, c'est-à-dire par l'une des deux origines convenues de toute connaissance. Mais, encore une fois, la conception des causes externes, comme personnelles et douées de conscience, n'est qu'une erreur de l'enfance de la raison humaine, et une loi de cette raison : on n'en peut donc tirer l'explication de la croyance légitime, universelle et nécessaire du genre humain. En terminant j'ai besoin de demander grâce pour la longueur de cette leçon ; mais je devais cette discussion, bien imparfaite encore, et à l'importance de la matière, et à la mémoire du grand métaphysicien que sa sagacité et sa profondeur même ont ici égaré sur les pas de Locke. Doué d'un sens psychologique admirable, H. de Biran avait pénétré si avant dans l'infini du fait de conscience qui nous donne la première idée de cause, l'idée de la cause volontaire et personnelle que nous sommes, qu'il ne sortit guère de ce fait et de cette idée, et négligea trop le principe de causalité, confondant ainsi, comme Locke, l'antécédent du principe avec le principe lui-même ; on, lorsqu'il essayait d'expliquer le principe de causalité, il transportait par une induction naturelle qui transporte avec elle dans le monde extérieur la conscience, la volonté et tous les attributs propres de son modèle, confondant ainsi une application particulière, passagère et erronée du principe de causalité avec ce principe, vrai, universel et nécessaire en lui-même, c'est-à-dire confondant, par une erreur singulière non plus l'antécédent

D.5.1.i=t;^GOOgk

avec le conséquent, mais le confondant avec l'antécédent. La théorie de H. de Biran est le développement de celle de Locke ;

elle la reproduit avec plus d'étendue et de profondeur, elle en épuise à la fois les mérites et les défauts (1).

{1] \oYti, |ionr la Ibéorie du |iriace ris ciatalité que nom
avons ici brièvement iDiLit|uée, lei Fragments philosophiquei ,
programme du coun de phUoio|ibie de 1817, p. 934-339, si la
Thèie de tS17 aur la Mélaptafiique et ta G«om<nris, p. 858-580.

VINGTIÈME LEÇON

SOMMAIRE

Snile de rnamed du aecoad ment humain. De l'idée d
CoD'^luaiOnl du tecond litre. r>e la formalloD 8t du mte>'
nleme dei idée* Hini l'eu tende méat. Dea idéea limitelea <t
cem|ileie>.— De l'aclitilé et de U psatiricé rie l'eaprit d>n* raci-
guiiillDO dea iriéesa. — Dea caraclèrea le> plui géaéraas de>
idées. — Ue raeiocialion dea idéea, — Examen du troi- Bième litre
de VEtiat tur l'entendement humain aur le* mou. Pari de l'éloge.
— EiameadeiproiwiiiontaulriDtei: l» Lei mata lirenl-ll> leur pre-
mière origine d'aulrea mot* ijul (ignifieal dea idéei jensihle)? —
S< La signiScalion de* tDoli eil-elle (luremenl arbitraire? — Lea
Idées générale) H «ont-ellea qae de* mou? Du nomiDaliime et du
réallime. — 4* L«a mati aonl-ila la leale cauae d'errauu , M IouIb
MôoDce u'eal-eile c|u'uDe langue bien faite] Fiudereiunon

Hessievid) ,

C'eM nn fait incoDteiUible que , qaand nous avons bien ou mal fait, quand nousa*oas accompli la, loi du juste et de l'ntjtisleou que do lu l'avoDR enfreinthe, nous jugeons que nous méri-

tons une récompense ou une punition ; et c'est nn fait encore que nous la recueillons tsi effet , 1° dans le plaisir de la conscience ou dans

*t HISTOIRE DE LX PHILOSOPHIE.

ramerlame Au remords ; 2° dans l'estime ou le mépris de nos semblables, qui, étant aawi des êtres moraux, jugent comme nous du bien et du mal , jugent comme nous que le bien et le mal méritent pu uiiion et récompense, et nous punissent et nous récompensent , selon la nature de nos actes , tantôt par la peine ou la récompense morale de leur mépris ou de leur estime . tantôt par des récompenses ou des peines physiques , que les lois positives, interprètes légitimes de la loi naturelle, tiennent prSles pour les actions généreuses ou pour les délits et les crimes; Z" enlin , si nous élevons nos regards au delà de ce monde , si nous concevons Dieu comme il faut le concevoir, non-seulement comme l'auteur du monde physique , mais comme le père du monde moral , comme la substance même du bien et de la loi morale, nous lie pouvons pas ne pas concevoir que Dieu doit aussi tenir prêtes des récompenses ou des punitions pour ceux qui ont accompli ou enfreint la loi. Mais supposez qu'il n'y ail ni bien ni mal, ni juste ni injuste en soi ; supposez qu'il n'y ait pas de loi : il ne peut y avoir aucun mérite ni aucun démérite â l'avoir enfreinte ou accomplie; il n'y a pas lieu a punition ou à récompense ; il n'y a lieu ni aux plaisirs de la conscience ni aux douleurs du remords; il n'y a lieu ni & l'approbation ni à la désapprobation des hommes, à leur estime ou à leur mépris; il n'y a lieu ni aux supplices ni aux récompenses de l'ordre social dans cette vie, ni dans l'autre aux récompenses et aux punitions du législateur snprême. L'idée de la récom-

i^Goo^k

TINGTlfcXE LSÇOtl. «S

pente et de la peine repose donc sur celle du mérite et du démerite, laquelle repose sur celle d'une loi. Or, que fait ici Locke? Il tire l'idée du bien et du mal, la loi morale et toutes les règles de nos devoirs de la crainte et de l'espérance de récompenses et de punitions humaines ou divines, c'est-à-dire pour écarter toute autre considération, et pour rester sur le terrain de la méthode scientifique, il fonde le principe sur 1° conséquence; il confond, non plus comme antérieurement, l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent. Et d'où vient, messieurs, cette confusion? De cette source de toute confusion que nous avons tant de fois signalée, la recherche prématurée des causes avant une suffisante étude des effets, la recherche de l'origine de l'idée du bien et du mal avant d'avoir constaté soigneusement les caractères, et tous les caractères de cette idée. Permettez-moi de m'arrêter un moment sur cette importante matière.

D'abord, que dans l'entendement humain, tel qu'il est aujourd'hui, il y ait l'idée du bien et l'idée du mal, tout il fait distinguer l'une de l'autre, c'est ce que l'observation la plus superficielle, pourvu qu'elle soit impartiale, démontre aisément; c'est on fait qu'en présence de certaines actions la raison les qualifie de bonnes ou de mauvaises, de justes ou d'injustes, d'honnêtes ou de déshonnêtes. Et ce n'est pas seulement dans quelques hommes d'élite que la raison porte ce jugement; il n'y a pas un homme ignorant ou instruit, civilisé ou sauvage, pourvu qu'il soit un être raison-

*f. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

nable et moral , qui ne porte le même jugement' Gomme le principe de causalité s'égare et se rectifie dans l'application sans cesser d'être , ainsi la distinction du bien et du mal peut porter à faux, varier d'un «et d'autre et s'éclairer avec le temps sans cesser d'être la même au fond dans tous les hommes ; c'est une conception universelle de la raison , et voilà pour quoi toutes les langues . ces images fidèles de la pensée , la produisent. Non-seulement cette distinction est une conception universelle , elle est aussi une conception nécessaire. En vain la raison , après l'avoir conçue, essaye de la récuser et d'en mettre en question la vérité, elle ne le peut; on ne peut à volonté regarder la même action comme juste ou injuste ; ces deux idées résistent à toute tentative de les permuter l'une dans l'autre : elles peuvent changer d'objets, jamais de nature. Il y a plus : la raison ne peut concevoir la distinction du bien et du mal , du juste et du injuste, du raisonnable et du déshonnête, sans concevoir à l'instant même que l'un ne doit pas être fait et que l'autre doit être fait : la conception du bien et du mal donne immédiatement celle de devoir et de loi , et comme l'une est universelle et nécessaire, l'autre l'est également. Or une loi nécessaire pour la raison en matière d'action, c'est, pour un agent raisonnable mais libre , une simple obligation, mais c'est une obligation absolue. Le devoir nous oblige sans nous enlever; mais en même temps, si nous pouvons le violer, nous ne pouvons le renier ; et alors même que la

D.5.1.i=t;...GOO^k'

VUCTIËMS LKQOn. «1

ftihlette éa la liberté «t l'asceDdant de)• ptmon font mentir en quelque sorte l'IVtioD kti loi , (a raiaoa îfldépendaïte maintient la loi violée comoA une loi inviolable, et riispace encore avec une

autorité Uipréne à l'action infidèle comme «a règle inqireacrip-
tible. Le s»itiment de la raiMMi et celui de rofalgatioo morale,
qu'elle nosg révèle et qu'elle doui impOM, c'egi la conscieoce à
mhi degré et dtas ton emploi le ping élevé, c'est la tonscience mo-
rale proprement ditfl.

Remarquez bien sur quoi porte l'obligation : elle porte aur le
bien à faire ; elle ne porte que sur ce point, mais là elle est abso-
lue. Elle est donc iadépenduite de tonte considéraiion étrangère ;
eJle n'a rien â voir avec les facilités oa les périls que son accom-
tissemoot rencoBtre, ni avec les coméqoenœs qu'il enralae , avec
le plaisir o j la peine, c'ett-à'dire avec le bienliens ■et le malheur,
c'est-i-^ire encore avec iout nMtir, quel qu'il soit , d'utilité ; car le
[Saisir et la peine , le bonfaeur et le malheur , ne «ont que des ob-
jets ik h sensibilité ; le bien et l'obligation morale sont <1m
conceptions de la raison ; l'utile n'c«t qu'ih accident qui peut
être on n'être pas ; le devmr est un principe.

Maintenant, le bien n'est-il pts loujours niiAt à celui qui l'ac-
complit et aux autres? Ce» uite autre question qui n'est plus du
ressort de la raison , mais de l'eipé* rience. L'expérience la dé-
cide-t-elle toujours affirmativement ? Hême alors , et l'utile fdl-il
inséparable dn Wen, le bien et l'utile n'en seraient pas moins dis-
tincU en eux-mêmes, et ce ne serait pM à titre d'n^ que h

4i HISTOIRE DE LA PFILOBOPHIE.

Tcrtn serait obligatoire , et qu'elle obtiendrait la véoération et
l'adiniration nnivenelleB. On l'admire , messieurt , donc on ne la
prend pas sealement comme utile. L'admiration est nn phé-
nomœue qu'il est impossible d'eii^iquer tout entier par l'ntililé.

Si le bien n'était que l'utile, l'admiration que la vertu excite serait la même en raison de son utilité : or cela n'est pas. L'humanité a tort peut-être d'être égoïste ; mais son admiration n'est pas toujours l'expression de son intérêt. L'acte vertueux le plus utile ne peut jamais l'être autant que certains phénomènes naturels qui répandent et entretiennent partout la vie. Il n'y a pas un acte de vertu, si salutaire qu'il soit, qui puisse être comparé sous ce rapport avec l'influence bienfaisante du soleil. Et qui jamais a admiré le soleil ? Qui jamais a éprouvé pour lui le sentiment d'admiration et de respect que nous inspire l'acte vertueux le plus stérile ? C'est que le soleil n'est qu'utile ; tandis que l'acte vertueux, utile ou non, est l'accomplissement d'une loi, auquel l'agent que nous qualifions de vertueux, et que nous admirons, l'est conformément volontairement. On peut profiter d'une action sans l'admirer, comme on peut l'admirer sans en profiter. Le fondement de l'admiration n'est donc pas l'utilité que l'objet admiré procure aux autres ; ce n'est pas davantage, c'est encore bien moins l'utilité que l'action procure à celui qui la fait. L'action vertueuse ne serait alors qu'un calcul heureux ; on pourrait bien en féliciter « son auteur », mais

D.5.1.i=t;...GOO^k'

VL>fGT]ËHE LEÇON. 40

Où ne serait pas tenté le moins du monde de l'admirer. L'humanité demande à ses héros un autre mérite que celui à marcher habile ; et, loin que l'utilité de l'agent et son intérêt personnel soient le litre et la mesure de l'admiration, c'est un fait que, toutes choses égales d'ailleurs, le phénomène de l'admiration décroît ou s'élève en proportion même des sacrifices que coûte l'action vertueuse. Mais voulez-vous une preuve manifeste

que la vertu ne repose pas sur l'intérêt personnel de celui qui la pratique ; prenez l'exemple que je vous ai déjà cité (i) , celui de l'honnête homme auquel sa vertu tourne en ruine au lieu de lui être Qlile ; et pour prévenir toute idée de calcul, supposez un homme qui donne sa vie pour la vérité , qui meurt sur un échafaud , jeune et plein de jours, pour la cause de la justice. Ici point d'avenir , donc nulle chance de bonheur ultérieur ; donc nul calcul, nul intérêt personnel possible. Cet homme, si la vertu n'est que l'utile, est un fou, et l'humanité qui l'admire est en délire. Ce délire est un fait pourtant , un fait incontestable ; il d'entre sans réplique que dans l'entendement humain , tel qu'il est , autre chose est l'idée du bien et du mal, de la vertu et du vice, autre chose l'idée de l'utile, du plaisir et de la peine , du bonheur et du malheur. Je viens de vous montrer la différence essentielle et méta physique de ces idées (%); il faut maintenant rou«

(1) Tome Vc, 8^e leçon.

[a] Voyez les *Frasmenlt pbUotophiques*, programme d'un coarid
d« philMDphie, p. 348-210.

D.5.l.i=t;^GOOgk

M BISTOIBB DE U PHILOaOPBIE.

en être voir le rapport. Il est certain que l'idée de la vertu est distincte . dans l'entendement humain , de celle du bonheur ; mais je demande si , lorsque vous rencontrez un homme vertueux , un agent moral, qui, libre d'accomplir ou de ne pas accomplir une loi sévère, l'accomplit aux dépens de ses affections les plus chères; je demande , si cet homme , cet agent moral ne TOUS inspire pas , indépendamment de l'admiration qui s'attache à l'acte , un sentiment de bienveillance qui s'attache à la personne ? N'est-

il pas vrai que tous Mriez disposés, si le bonheur était danSTOS
 mains, i le répandre sur cet homme vertueux? N'est-il pas vrai
 qu'il votis parait mériter d'être heureux, et qu'à «OB égard le
 bonheur ne vous parait plus seulement nn iaai arbitraire , mais
 un droit. En même temps, quand l'homme coupable se trouve
 malheureux par l'elTeide ■es vices , ne jugeons-nous pas qu'il l'a
 mérité? En un not , ne jugeons-nous pas , en général , qu'il serait
 i^ ^ ■ juste que le vice fût heureux et la vertu malheurenie? C'est
 li évidemment l'opinion commune de tous les hmnmes; et cetie
 opinion n'est pas seolement uDtvercelle, c'est une conception né-
 cessaire. En vain la rai* ton essayerait-elle de concevoir le vice
 digne du boofaeur , elle n'y peut parvenir , et elle ne peut parve-
 nîr à ne pas mettre une harmonie intime entre le bonheur et la
 vertu. Et en cela , nous ne sommes pas des êtres sensibles qui as-
 piron au bonheur, ni des êtres sympathiques qui le souhaitons
 ik nos semblables; nous gomme des êtres raisonnables et mo-
 raux qui jugeons

D.5.l.i=t;^GOO^k

VINCnfelle LEÇOH. kl

nnù pour let aulrei comme pour noui-mAmei , avec uoe auto-
 rité Bupérieure ; et quand les i'aiu Be l'accordent pSB aTec no8
 jugemenU , ce ne sont pas no« jugemenlB, qqe nous condam-
 noiïB ; noiw les maintenons iaviDciblemeni devant les faits
 contraires que nous nliésiioiig pas à qialiBer de désordres. L'idée
 de mérite et de démerite esl inséparable pour la raison de celle de
 la loi morale , accomplie ou violée (i). De là , messieurs, l'idée de
 peine et de récompense, idée uaiverselle et nécessaire comme son
 principe.

Là où le bien et le vice ont leur peine et leur récompense, il y a ordre pour nous, là où le vice et la vertu sont sans punition et sans récompense ou également traités, là, pour nous, il y a désordre. Les récompenses et les punitions sont diverses, selon les cas qu'il ne s'agit point ici de déterminer et de classer avec une précision parfaite. Quand les actes vicieux ne sortent pas d'une certaine sphère, la sphère de la personne qui les commet, nous ne leur imposons d'autre peine que le mépris : nous les punissons par l'opinion. Quand ils sortent de cette sphère et atteignent celle d'autrui, alors ils tombent sous les lois positives ; et de là les lois pénales. En tous temps, en tous lieux, ces deux genres de punitions, morales et matérielles, ont été infligés aux agents vicieux. Sans aucun doute, il est utile à la société d'infliger le mépris à celui qui viole l'ordre moral : sans aucun doute, il est inutile si

.l.i=t;...GOO^k'

DB LI PHILOUPBIE.

la société de punir effectivement celui qui porte atteinte aux bases de l'ordre social. Cette considération d'utilité est réelle ; elle est puissante ; mais je dis qu'elle n'est pas la seule, qu'elle n'est pas la première, qu'elle n'est qu'accessoire, et que la base immédiate de toute pénalité est l'idée du mérite et du démérite essentiel des actions, l'idée générale de l'ordre qui veut invariablement que le mérite et le démérite des actions, qui est une loi de la raison et de l'ordre, « se réalise dans une société qui se prétend raisonnable et bien ordonnée. A ce titre, et à ce titre seul de réaliser cette loi de la raison et de l'ordre, les deux puissances de la société, l'opinion et l'État, nous paraissent fidèles à leur loi première. Vient ensuite l'utilité, l'utilité immédiate de réprimer le mal,

l'utilité indirecte de le prévenir par l'exemple , c'est-à-dire par la crainte. Mais cette considération a besoin d'une base supérieure qui la légitime. Supposez, en effet , qu'il n'y ait en soi ni bien ni mal, et par conséquent ni mérite ni démerite essentiel , et par conséquent encore nul droit absolu de mépriser et de punir, de quel droit, je vous prie, déshonorer un homme, le faire monter sur l'échafaud , on le mettre pendant toute sa vie dans les Tors, pour l'utilité des autres , quand l'action de cet Homme n'est ni bonne ni mauvaise , et ne mérite en soi ni blâme ni punition? Supposez qu'il ne soit pas juste en soi de mépriser cet homme et de le punir , c'en est fait de la légitimité de l'infamie et de la gloire, de la légitimité de toute espèce de récompense et de punition. Je

;...Goo^k'

VIHCTEËHB LEÇON. II

<iii ph* : Bĩ la peine n'a d'aulra fondement qae rnililé. c'eR «M fait de «on ulilité même ; car , poar qu'une peine «oil utile, il faut l" que celui auquel on TĩnOige, pounn qu'il est du principe du mérite et da démerite, M tron?e juiiement puni et accepte la punition avec Une dispoeition convenable; 2* que lea ipectalema, pounot également du principe du mérite et du démeriie, trouvent le coupable justement puni en tant qae coupable, «'appliquent paranticipation la même jnatiG«, H nient rappelés à l'ordre par la vue de kr légitimât reprėsailles, De là l'utilité dereiemple; de là Tnlilitéde b peine, aoit morale, toit physique. Mais ôtez ce fondement de la justice, et tous déb-uisseĩ son utilité; vous «ĩbstiuei l'indignaLion etl'faorreur à la leçon et au repentir, et dans le condamné et dans le publie; tous réf (dlez au lieu d'aTertrr; Touk mettes le courage, la iympa> (bie, tout ce qu'il y a de noble el de

grand dans la nature humaine du côté de la victime; vous soulevez toutes les tmes énergiques contre la société et ses lois artificielles, Ainsi l'utilité même de la peine repose sur la justice, loin que la justice repose sur l'utilité de la peine. La peine est la sanction de la loi, non son fondement. L'ordre moral ne repose pas sur la peine» Biais bien la peine sur l'ordre moral. L'idée du bien et du mal ne repose que sur elle-même et sur la raison qui nous la révèle; elle est la condition de l'idée du mérite et du déshonneur, laquelle est la condition de l'idée de la peine et de la récompense; celle-ci est donc aux deux premières, surtout à l'idée du bien et du mal

D.5.1.1=t;^GOOGk

M HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

mal, dans le rapport de la conséquence au principe (i). Ce rapport, qui constitue l'ordre moral tout entier, « est aussi inviolable que la raison même qui nous le donne, lorsqu'on passe de la sphère de cette vie et de la société humaine à celle de la religion et d'un monde où Dieu règne sans partage, où le destin fait passer à l'action pure de la Providence, où le fait et le droit ne sont qu'une seule et même chose. Ici, nous ne pouvons concevoir Dieu sans le concevoir comme la cause et la substance du bien, comme le représentant en quelque sorte de la loi morale, c'est-à-dire sans lui rapporter la loi qui nous est imposée. Or, en même temps que nous concevons Dieu comme nous imposant une loi, nous ne pouvons pas ne pas concevoir que Dieu attache une peine ou une récompense à l'accomplissement de cette loi ou à son infraction. L'idée de mérite et de déshonneur, transportée en quelque sorte dans l'autre monde, est la base de la conception des peines et des récompenses de l'autre vie. Supposez que Dieu

ne soit pas pour nous le représentant de la loi morale, il nous paraîtrait impossible qu'il pût nous punir ou nous récompenser pour l'avoir enfreinte ou pour l'avoir remplie. Ce n'est pas sur le caprice d'un 4b« mpérienrànousen puissance querésidelalègiti-
milé 4es peines et des récompenses del'atitre vie. Otez la justice de Dieu ; sa puissance , tout absolue qu'elle soit ,

(1) Voici U tradaetlon de Pktfon, l. Ht, arpiinent da

VIMSnfclU LEÇON. S>

ne nouB paraît ^m on fondemeot sufflsant des peine* etdesré-
coiDpensea.Olezta JDitice; quereste^l? Un ordre et nODODE loi;
et au lieu de tarëatieatioiiiublinfe de l'idée do mérite et àa démé-
rite , la Tête futAre n'en pluï qoe la menace d'une force sapérieure
sur un être plus faible, condamné au rAte de patient et de Ticti-
rae. Dans le ciel comme Bur la terre, et dans le ciel bien mieux
encore que sur la terre , la sanction de la lot n'en est pas le fonde-
ment ; la peine et la récompensv dérivent du bien et du mal, elles
neleconstituentpas (i). Appliquons à tout ceci les distinctions que
nous avons précédemment établies. Nous avons distingué l'ordre
logique des idées de leur ordre d'acquisition. Dans le premier ,
une idée est la condition logique d'une autre idée lorsqu'elle l'ex-
plique; dans le second, une idée est la condition chronologique
d'une autre idée lorsqu'elle natt dans l'esprit bumain avant elle.
Or js dis que, dans la question qui nous occupe , ^ l'idée de la jus-
tice , l'idée de la loi morale , violée ou aceomplie, est : 1° la condi-
tion logique de l'idée dit mérite ou du démérite qui aaa» elle est
incompréhensible et inadmissible ; 2" Tantéoédent , la condition
chronologique de l'acquisition de l'idéedu mérite on du démérite,
qui certes jamais ne naîtait dans l'esprit, ■ i préalablement

n'était donnée l'idée du juste et de l'injuste. Or Locke, après avoir confondu souvent,

a écrit de « philo-

tfmsat août l'avoir v », la condition totale d'une idée avec la condition éfaroDolagifgiia, confirmée ici à U tbb la c<nidi^(m logique et chronologique d'une idée avec cette même idée, et même avec une cwwé- < l'union de cette idée ; car l'idée de peine et de récompense n'est qu'une conséquence de l'idée du mérite et du démérite. qui(à son tour, n'est qu'une conséquence de l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste, qui est ici le principe « suprême au delà duquel il est impossible de remonter. Ainaï, au lieu de poser d'abord l'idée du bien et du mal, puis celle du mérite et du démérite, puis celle de la peine et de la récompense, c'est la récompense ou la punition, c'est-à-dire le plaisir ou la douleur qui en résulte, qui, suivant Locke, est le fondement du bien et du mal et de la règle morale des actions.

livre 11, chap. xiviii, § S. C « que c'est qu'un bien ou un mal. —
i Le bien et le mal n'est que le

< plaisir ou la douleur, ou bien ce qui est l'occasion de la cause du plaisir ou de la douleur que nous * «autans. Par conséquent, le bien et le mal, considéré d'un point de vue moral, n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires et une certaine loi ; conformément et opposé (situation qui nous attire au bien ou au mal par la

< volonté et la puissance du législateur ; et ce bien et) ce mal qui n'est autre chose que le plaisir ou la douleur, qui, par la détermination du législateur,

< accompagnent l'observation ou la violation de la loi,

D.5.1.i=t;...,GOO^k'

tUCTlfelle LIÇO:<. ST

< c*Mte«qaeB<MKafipeloBréooBipeMe«tpwutHa. I De là ,
Lotka disUago» trois lois ou règles, savoir :

b loidiTiiie, la loi cinle, laloid'opDioQoader^tilalion.

Ibid., g 7. < Lorsque les hommes rapportent l«iin « «GtioDS à
la première de ces lois , ils jugent par li I ei ce sont des péchés ou
des devoirs. Lorsqu'ils les rapportent à la seconde, ils jugent si
elles sont criminelles ou innocentes; et à la troisième, ils

■ jugent si ce sont des vertus ou des vices, i Ibid., ^H. t Pre-
mière loi ; loi divine, règle ce qui

4 est péché ou devoir.

I Premièrement , |>ar la loi divine , j'entends celle

< loi que Dieu a prescrite aux hommes pour être b t règle de
leurs actions , soit qu'elle leur ait été notifiée par la lumière de
la nature, ou par voie de révélation. Je ne pense pas qu'il y ait
d'homme

< assez grossier pour nier que Dieu ait donné une

< telle règle, par laquelle les hommes devraient se conduire.
H a voulu le faire , puisque nous sommes ces créatures.
D'ailleurs , sa bonté et sa sagesse le font porter à diriger nos actions
«vers ce qu'il ; a de

< meilleur, et il a le pouvoir de nous y obliger par

< desrécDmpeosesetdespunilionsd'uopoidaetd'unt! « dorée
inboie dans une autre vie ; car pertoon ne

■ peut nous enleverde ses mains. C'est la seule pierre I de
touche par ou l'on peut juger de la reclilude

< morale ; et c'est en comparant leurs actions à cette 1 loi que
les hommes jugent du plus grand bien on

i^Googk

s* BISTMRE U! LA PmLOHPBIE.

« in plus grand mal moral qa'ellM renfemeot, c'eil- € i-dire si ,
eo goalité de deroira on de péchés , elles < penvent leur procurer
du booheur ou du malheur t de la part dn Tout-Puisiant. >

VmU donc les peines et les récompenses de l'antr vie déclaraées la seule pierre de touche , la seule mesure de la rectitude de nos actions. Hais, snpposei que la loi que Ken nous a donnée ne fût pas juste en elle-même , indépendamment des peines ou des récompenses qui y sont attachées, l'acte qui l'accomplit ou qui l'enfreint ne serait ni bon ni mauvais en soi , el alors b volonté divine aurait beau avoir attaché i cMlo loi , indifférente en elle-même , et à son accomplisse^ment et à sa violation , les peines et les récompenses les plut séduisantes ou les plus terribles, ces promesse» el ces menaces ne s'adressant qu'à la sensibilité , «ajet du loisir el de b peine , et non ii b raison , eiciteraienlen nous b crainte on l'espérance, non le respect et le sentiment du devoir. Et il ne faut pas dire, comme Locke , que Dieu a le droit de le faire , c'est- A-dire d'établir cette loi, indifférente en elle-même, puisque nous sommes ses créatures; car cela ne veut pas dire autre chose , sinon qu'il est plus fort et que nous sommes tes plus

faibles : ce n'est invoquer que le droit de la force («) ■ Bn général ,
cette théorie tend à faire de Dieu un roi arbitraire , à substituer
en Dieu

(1) IVaiftfcifon tle Platon, I. I", Argument de l'Eaihr'

;...Goo^k'

VINGTIfelle LKÇOn. B»

U Tirionté et ta poitsiDce li la raiw» et à la ngene. Cetl nue
Ihéodicée des Kns , non de la raiwD , faiW pour det esclaves et
des bête* , non pour dm dtrm iotetligenls et libres.

§ 9. La loi civile e>l la règle du crime et de Finnoeenee. — <
En second lieu la loi civile , qui ecr établie

< par la société pour diriger les actions de ceux qui I en foDI
partie, est une autre règle à laquelle lei

< hommes rapportent leurs actions pour juger si elle*

< lonl criminelle« ou non. Personne ne méprise cette

< loi ; car les peines et les récompenses qui lui don- (nent du
poids sont toujours prêtes et proportionnées

< à la puissance d'où cette loi émane, c'est-à-dire k

< la force même de la société , qui est engagée à dé- 1 fendre la
Tie, la liberté et tes biens de ceux qui (vivent conformément à la
loi, elqni a le pouvoir I d'Mer, à ceux qui la violent, la vie, la liber-
té ou ■ les biens ; ce qui est le châtiment des offenses corn*

< mises contre cette l(û. i

Assurément la société a ce droit; ce droit est même un devoir pour elle; mais à une condition, à cette condition que les lois «[u'elle fera soient justes ; car supposez que la loi qu'établit la société soit injuste . la violation de cette loi cesse d'être injuste , et alors la punition d'un acte non injuste qui a transgressé une injuste loi est elle-même une injustice. Or, je le répète, la légitimité et la justice préalable de la loi , voua démontre la justice et la légitimité de la loi. La loi perd tout caractère de moralité , et ne saurait»

Il faut que l'homme ait la force physique pour être libre . Gopunff l'a U'MiieD m Habbea , trouvant redoublée, l'oppression, puisqu'elle ne peut en- «Mer M ne H fait observer que par la crainte qu'elle n'ait.

g 10. La loi (l'AtfiHapAi^Kc est la nature de la loi et 4\$ la x«rM-
— < 11 ; a en troisième lien la loi d'oppression > t D'où «H de réputation.
On prétend et on suppose

* par tout le monde que les mots de l'œuvre et de l'œuvre

< signifient des actions bonnes et mauvaises de leur nature; et, tant qu'il y a une telle distinction en la chose , la vertu a'accomplit parfaitement avec la loi

< divine dont je viens de parler ; et le vice est tout 1

* bit la même chose que c« qui est contraire à la loi « l'œuvre. Hais quelles que soient les prétentions de l'homme (hommes sans cet article , il est visible que ces lois de vertu et de vice, s'appliquent dans les applications

■ particulières qu'on en fait parmi les diverses nations et les différentes sociétés d'hommes répandus sur

< la terre , sont constamment et uniquement ettrilméa

• i tdies OH telles aotions , qui , danscttaque pays et f dana chaque société, sont réputées honorables et

■ honiMiies. Et il ne faut pas trouver étrange que les A biHDmes en oaent ainn, je veux dise que par tout

< le monde ils donnent le nom de vertu aui aetiona

• qui , parmi eux , sont jugées dignes de louange* , et

< qta'ils appellent vice tout ce qui leur parait digne « debUme; car autrement ils secondamneraieMeus- « mtam s'ils jugeaient qu'une chose est bonne et

;...Goo^k

VMbTIBHB LE^:C. «1

[jail«, Mni t'accompagaer d'aucaue marque d'ei-

[Ume, et qu'une autre ett manvaie, NosyatUchw

I aneone idée de blIoiB. Ainii la meiura de ce qu'oa

■ appelle vertu et *ice, et qui patte ponr tel dan* tout I le-moode, c'est cette approbation ou ce méprit, I cette estime on ce blâme, qui t'établil par un leeret I et tacite conseniement en différentes sociétés et I assemblées d'hommes, par où différentes actions I sont ettiraées ou méprisées parmi eux , selon le ju{;e- I ment , les maximes et les coulâmes de clui(|ae lieu ;

■ car , quoique les hommes réunis en sociétés pditi- I goes aient résigné entre les mains du public la ditr

■ posiiioD de toutes leurs forces , de sorte qu'ils o4 I peuvent pas les employer contre aucun de leurs (concito]'ens au delà de ce qui est permis par la loi

■ du pays , ils retiennent toujoars b puissance de I penser bien ou mal , d'approuver on détappiwiTer

■ les actions de ceux avec qui ils vivent et entretien- I nent quelque liaison ; et c'est par cette api^obatioa

■ et eeUe désapprobation qu'ils établissent parmi eu • ce à quoi ils donnertml les noms de venu et de i vice. »

9 il. I Que ce soit Ik la mesure ordinaire de ce

I qu'on nomme verin et vice , c'est ce qui paraîtra à

I quiconque considérera que , quoique ce qui passe

■ pour vice dans un pays soit regardé dans un autre I comme uoe vertu , ou du moins comme une action

■ indifférente , cependant la vertu et la loeango , le I vice et le blâmevoDlpartODtde compagnie. >

SI BISTOIBE DE LA HDLOUT'BiE.

Sur quoi Locke cite tonte l'antiquiïé païenne qui «xcita toujours à la vertu par l'appât de la gloire. Il dte même un passage de samt Paul , qu'il force et détourne de son seos naturel pour arriver à cette conclusion , qu'il n'y a d'>ub« mesure de la vertu que la bonne ou la mauvaise renommée. Ltseï aussi le g 12 : Ce qui dimnt de la force à ceUe loi , e'tit la louange et le bldtne.

Hais TOUS cmiceTez qu'il en est de l'opinion , de la loi prétendue philosophique , comme il en est des châtiments publics ou de

la loi civile , comme il en est des châtimens de l'autre vie ou de la loi divine. Supposez que la vertu ne soit pas vertu par elle-même , et que ce soit la louange et l'approbation qui la rende telle , il est clair qu'il n'y a plus de morale , il n'y a plus de loi , il n'y a plus que des coutumes arbitraires, locales, passagères : il n'y a plus que la mode et l'opinion. Or, ou l'opinion n'est qu'un bruit mensonger, ou dieu est le retentissement de la conscience particulière, et alors elle est une fin et non pas une cause ; sa légitimité et sa force résident dans l'énergie du sentiment du bien et du mal. Hais élever l'effet au rang de la cause , asseoir le bien et le mal sur l'opinion seule , c'est détruire le bien et le mal , démentir et corrompre la vertu en lui donnant pour ressort la crainte; c'est l'œuvre des courtisans, non des hommes vertueux. La popularité est la chose la plus douce qu'il y ait au monde, mais quand elle est le reflet de notre propre conscience, et non la rançon de la complaisance; quand

.i.i=t;...Goo^k

TINGVklIE LE^K. U

est acquise par l'usage même d'acquiescer à la vertu, par la conformité à son caractère, la fidélité à ce* principes et à ses amis dans le service commun de la patrie. La gloire est la couronne , non le TondeBieitt de la vertu. Le devoir ne se mesure pas à la récompense. Sans doute il est plus facile à accomplir sur un théâtre aux applaudissements de la foule ; mais il ne décroît pas dans l'ombre , il ne péril pas dans l'ignominie ; là , comme ailleurs , il reste identique à lui-même , inviolable et obligatoire.

Ma conclusion , que je ramène sans cesse , est qu'ici Locke prend évidemment la conséquence pour le principe, l'effet pour

la cause. Et remarquée que cet état de confusion est une nécessité du système de Locke. Ce système n'admet aucune idée qui ne vienne par la réflexion ou par la sensation. La réflexion n'étant pas ici de mise, c'est à la sensation que Locke s'adresse; et la sensation ne pouvant expliquer l'idée que les hommes ont du bien et du mal, il s'agissait de trouver une idée plus ou moins semblable à celle-là, qui pût entrer dans l'entendement humain par la porte de la sensation, et tenir la place de la première. Or cette idée, c'est celle de la peine et de la récompense, qui se résout dans celle de la crainte et de la récompense, du plaisir et de la douleur, du bien et du mal, et en général de l'utile. Encore une fois, cette confusion était nécessaire au système de Locke « et elle le sauve; mais, cette confusion dissipée, et les faits rétablis dans leur véritable état et leur

a« BISTOUÉ DE L'ÉTAT, OÙ BOUT-À-EN.

est véritable, c'en est fait de « l'état de Locke.

Voilà donc, me semble-t-il, où nous en sommes. Locke a écrit <ré-
 son système sur un certain nombre d'idées particulières, à savoir:
 l'idée de l'étendue, l'idée de l'infini, l'idée du temps, l'idée de
 l'identité personnelle, l'idée de la substance, l'idée de la cause,
 l'idée du bien et du mal, s'imposant la loi d'expliquer toutes ces
 idées par la sensation et par la réflexion. Nous allons voir que
 Locke ne le peut pas, qu'il lui-même l'avoue, sur tous ces
 points. Nous allons voir que le démon ne peut pas expliquer
 aucune de ces idées par la sensation ou par la réflexion, qu'à la
 condition de méconnaître entièrement les caractères réels dont
 ces idées sont aujourd'hui marquées dans l'entendement de tous
 les hommes, et de confondre à l'aide de cette altération ces idées
 avec d'autres idées qui leur sont plus ou moins différentes

unies, mais qui ne sont point des idées qui les précèdent, mais ne les causent pas, ou qui les suivent, et ne les causent pas davantage, comme les idées de corps, de sensation, de nombre, des phénomènes de la conscience et de la mémoire, de collection et de toutilé, de la récompense et de la peine, de la douleur et du plaisir. Or sans doute, la sensation et la réflexion expliquent ces dernières idées; mais ces idées ne sont point celles qu'il s'agissait d'expliquer, et le système de Locke est par là convaincu de ne pouvoir expliquer toutes les idées qui sont dans l'entendement humain.

Les théories que nous avons exposées et discutées

reproduit et j'irais quand même Une de vue sur l'Entendement humain. Locke n'a plus que des généralisations à tirer; il n'a plus qu'à faire voir comment les idées que nous avons perçues, et toutes les idées analogues, étant fournies par la sensation ou par la réflexion, on peut sur ces bases élever l'édifice entier de l'entendement humain. De notre côté, la plus importante partie de notre tâche est accomplie. L'explication des bases du système de Locke devait être accompagnée d'une discussion approfondie. Aujourd'hui que ces bases sont renversées, nous pouvons aller plus vite; il suffira de vous rendre un compte rapide de la dernière partie de ce second livre, et de vous en retracer les propositions principales en les éclairant de quelques réflexions.

Locke appelle en général idées simples toutes les idées qui dérivent immédiatement de ces deux sources, la sensation et la réflexion. Les idées simples sont les éléments avec lesquels nous formons toutes les autres idées. Locke appelle idées composées, idées composées, celles que nous formons ultérieurement de la combinaison des idées «simples et primitives; de telle sorte que tout le développement et le jeu de l'entendement humain se ré-

duit à acquérir immédiatement par les sens ou la réflexion un certain nombre d'idées simples que Locke croit avoir déterminées, puis à former de ces matériaux, par voie de composition et d'association, des idées complexes ; puis à former encore de ces idées complexes des idées plus

;...Goo^k

C« HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

complexes que les premières, et toujours ainsi, jusqu'à ce qu'on épuise toutes les idées qui sont dans l'entendement humain (t).

Je dois relever ici une erreur d'idée ou de mot, comme il tous plaira.

Il n'est pas vrai, messieurs, que nous commençons par les idées simples et qu'ensuite nous allions aux idées complexes: au contraire, nous commençons par les idées complexes, puis des idées complexes nous allons aux idées simples: et le procédé de l'esprit humain dans l'acquisition des idées est précisément inverse de celui que Locke lui assigne. Toutes nos premières idées sont des idées complexes, par une raison évidente, c'est que toutes nos facultés, ou du moins un grand nombre de nos facultés, entrent à leur tour en exercice: leur action simultanée nous donne en même temps un certain nombre d'idées liées entre elles et qui forment un tout. Par exemple, l'idée du monde extérieur qui nous est donnée si vile, si prochainement dans l'ordre d'acquisition de nos idées, est une idée très-complexe qui renferme une multitude d'idées. Il y a l'idée des qualités secondes des objets extérieurs; il y a l'idée de leurs qualités premières; il y a l'idée de la réalité permanente de quelque chose à quoi vous rap-

portez ces qualités, savoir, le corps, la matière; il y a l'idée de l'espace, qui renferme le corps; il y a l'idée du temps , dans lequel s'accomplissent ses

(1) UT.II,th«p. II et XII.

TINCTIfen LEÇON. BI

diOKrenU moDvementa , etc. Et croyei-Toui que voua ayez d'abord isolé l'idée de qualités premières et des qualités secondes, puis l'idée du sujet de ces qualités, puis l'idée du temps, puis l'idée de l'espace et Point du tout, maintenant; c'est simultanément , ou presque simultanément, que vous acquérez toutes ces idées. De plus, TOUS ne les avez pas sans savoir que tous les avez; vous avez la conviction d'en avoir. Or la conviction de les avoir implique pour VOUS l'exercice de la conscience; et la conscience implique un certain degré d'attention, c'est-à-dire de volonté ; elle implique aussi la croyance à votre existence propre , au moi réel et global tel que vous êtes. En un mot, vous avez d'abord une foule d'idées qui vous sont données l'une dans l'autre , et toutes vos idées primitives sont des idées complexes. Elles sont complexes encore par une autre raison; c'est qu'elles sont particulières et concrètes , comme ' je l'ai fait voir dans la dernière leçon. Vient ensuite l'abstraction qui, s'ajoutant à ces données primitives . complexes , concrètes et particulières , sépare ce que la nature vous avait donné réuni et simultané , et considère isolément chacune des parties du tout. Cette partie isolée du tout, cette idée détachée du sein du tableau total des idées primitives, devient une idée abstraite et simple jusqu'à ce qu'une abstraction plus savante et plus profonde fasse sur cette prétendue idée simple ce qu'elle a déjà fait sur l'ensemble des idées antérieures, la décom-

pose, en fasse sortir plusieurs autres idées qu'elle considère isolément, absolument, abs-

;...Goo^k'

as aiSTOiaE de la philosophie.

traciivemeot les idées de* autres ; jusqu'à ce qu'enfin, de décomposition en décomposition, l'abstraction et l'analyse arrivent à des idées simples, qu'on ne suppose plus qu'elles soient décomposables. Plus, une idée a de simplicité, plus elle a de généralité ; plus une idée est abstraite, plus elle a d'étendue. Nous déboutons par le concret, et nous allons à l'abstrait ; nous déboulons par le déterminé et le particulier pour aller au simple et au général. La marche de l'enlèvement est donc, comme je vous l'ai dit, tout à fait inverse de celle que Locke lui impute. Je dois rendre cette justice à l'école de Locke, qu'elle n'a pas laissé subsister dans l'analyse de réalité une erreur aussi grave, et que déjà Condillac avait restitué le véritable procédé de l'esprit humain.

Il [t'en a pas été ainsi d'une autre opinion de Locke mêlée à celle-ci, savoir, que l'esprit est passif dans l'acquisition des idées simples, et actif dans celle des idées complexes (t). Sans doute l'esprit est plus actif, son activité est plus facile à saisir dans l'abstraction et la formation des idées générales {c'est là ce qu'il faut entendre par les idées complexes de Locke} ; mais il est actif aussi dans l'acquisition des idées particulières (idées simples de Locke), car là encore il y a la science, et la conscience suppose l'attention, la volonté, l'activité. L'esprit est actif toutes les fois qu'il pense ; il ne pense pas toujours, comme Locke*

(1) L'illuminisme, (hiérarchie, S!) 51

[LfOH. «S

l'a très bien tu (i) ; mais toutes les fois qu'il penie, et il pense usorément dans l'acquisition des idées jartieulières, il est actif. Locke STsit trop diminué l'inlerveDlioD de l'activité de l'âme; loin de l'étendre, nous verrons que l'école de Locke l'a encore bien diminuée.

Toutes les idées sont obtenues , ou supposées obtenues: leur mécanisme a été décrit, constaté. 11 ne reste plus qu'à racherber leurs caractères les plus généraux. Locke les divise en idées claires et distinctes et en idées obscures et confuses (i), en idées réelles et chimériques (s), en idées complètes et incomplètes {*), en idées vraies et en fausses (s). C'est dans ce dernier cbapilre que se trouve cette remarque , depuis tant répétée , qu'il la rigueur toutes nos idées sont vraies , et que l'erreur ne tombe pas sur l'idée considérée en elle-même ; car , quand même vous avez l'idée d'une chose qui n'existe pas, l'idée d'un ccnlaure, d'une chinnère, il n'est pas moins vrai que vous avez l'idée que vous avez ; seulement cette idée , que vous avei très -réel le ment , qui est incontestablement dans l'entendement humain , manque d'un objet réellement existant dans la nature ; mais l'idée en elle-même n'est pas moins vraie. L'erreur tombe donc, DOn sur

11) Liv.II,ciiap. i,S1S-10.

<3j Jbid., chap. iiix.

(3) Ibid., chap. II.

14) Jbid., chap. III.

(5j /Ui/.,cbap. iiiii.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

l'idée, mais sur cette affirmation qui y est quelquefois ajoutée, savoir, que cette idée a un objet réellement existant dans la nature. Vous n'êtes pas dans l'erreur, parce que vous avez l'idée d'un centaure; mais vous êtes dans l'erreur lorsqu'à cette idée de centaure vous joignez cette affirmation, que l'objet d'une telle idée existe. Ce n'est pas l'idée prise en elle-même, c'est le jugement qui y est joint qui contient l'erreur. L'écrit de Locke a développé et mis en lumière cette précieuse observation.

Le second livre est terminé par un excellent chapitre sur l'association des idées (<). Non-seulement les idées sont claires ou obscures, distinctes ou confuses, réelles ou chimériques, complètes ou incomplètes, vraies ou fausses; elles ont encore cette propriété incontestable, qu'à l'occasion de l'une nous concevons l'autre, qu'elles se rappellent et s'attirent les unes les autres 11 y a des associations d'idées naturelles, nécessaires et raisonnables; il y en a de fausses, d'arbitraires et de vicieuses. Locke a très-bien vu et vivement signalé le danger des dernières; il a montré, par une multitude d'exemples, comment très-souvent, par cela seul que nous avons vu deux choses par hasard réunies, cette association purement accidentelle subsiste dans l'imagination, et subjugué l'entendement. De là, la source d'une foule d'erreurs, et non-seulement d'idées fausses, de sentiments faux, d'antipathies ou de

(1) Liv. II, ch31. xix.

sympathies animées, d'aberrations qui l'ont dégénéré en folie. On trouve ici dans Locke les conseils les plus sages pour l'éducation de l'âme et pour celle de l'esprit, sur l'art de rompre de bonne heure les fausses liaisons d'idées, et de restituer à leur place les liaisons raisonnables qui sortent de la nature même des idées et de celle de l'esprit humain. Je ne regrette qu'une chose, c'est que Locke n'ait pas poussé plus loin l'analyse, et qu'il ait encore laissé tant de vague et d'indécision sur cette importante matière. Il ne devait pas lui suffire de constater qu'il y a des liaisons vraies, naturelles et raisonnables, et des liaisons fausses, accidentelles et déraisonnables ; il fallait exposer en quoi consistent les liaisons vraies ; il fallait déterminer quelles sont les plus considérables, les plus habituelles de ces liaisons légitimes, et essayer de remonter jusqu'aux lois qui les gouvernent. Une théorie précise de ces lois eût été un immense service rendu à la philosophie, car les lois de l'association des idées reposent sur les lois mêmes de l'entendement. Enfin, quand Locke passe aux associations viciieuses, il aurait dû montrer quelle est la racine de ces associations, et quel est le rapport des fausses liaisons aux vraies. On n'a vu que le côté extravagant de l'entendement humain tant qu'on ne s'est pas élevé à la source, à la raison de l'extravagance. Ainsi, par exemple, Locke recommande sans cesse, et bien justement, de rompre dans l'esprit des enfants la liaison habituelle des fantômes et de l'obscurité. Une analyse plus savante aurait

D.5.1.1=t;...GOO^k'

n msTOiu ■)■ Là. HiLosoraiE.

recherché na qui repOM cette anocMiion d'idées «lire dei êtres nJUérieiii el la duî, les ténibres, l'olwc»rilé. On n'a jamais nni dans l'esprit ou dans l'image nation l'idée de fintAmes ou de

spectres à l'idée du soleil et de la lumière éclatante. Il y a donc là une extravagance asauréroent , mais une extravagance qoî a sa raison, qa'iledl éié curieux el utile de rechercher; il y a là une liaison vicieuse que l'analyse ne peut expliquer complètement qu'en la rapportant .H une autre liaison d'idées, naturelle et légitime , pervertie dans le cas particulier. D'ailleurs, je le répète, tout ce chapitre est d'un observateur ingénieux, d'un véritable philosophe ; et nous verrons plus tard que l'association des idées est devenue entre les mains de l'école de Locke un rlcbe sujet d'expériences et de sages leçons, un point fécond qu'elle a particulièrement affectionné et étudié, et sur lequel elle a rendu d'incontestables services à la raison humaine.

Telle est l'analyse exacte et fidèle de ce second livre. Locke a fait sortir de la sensation ou de la réflexion toutes les idées ; il a fait voir leur génération, le jeu de leur développemeni, lesdifférents caractères généraux sous lesquels on peut les classer, et leur propriété la plus remarquable, la plus utile ou la plus dange-reuse : l'idéologie, la psychologie, au moins celle de Locke, est achevée. Il s'agit maintenant de passeiaox applications de l'idéologie, à la connaissance des objets et des êtres à l'aide des idées : tel sera le sujet du qualrtèòTC livre. Mais Locke ayant très-bien vu

VINGTIÈHfi LEÇOIC. TS

quel eit le rapport des moU ans idées, et combien le* mots (ont une canae féconde d'erreurs pour l'eotendemeDt bumaia , il consacre un troisième livre tout entier i l'euroea de la grande question dei signes et du langage.

Vous urez que c'est encore U un des pointa «ur lesquels l'école de Locke a été le plus 6dèle à son chef; c'est le sujet favori de ceie école, et je m'empresse de reconnaître que c'est la qaeitïon, avec celle de l'association des idées, sur laquelle elle a le mieux mérité de la philosophie. Je rends hommage à une foule d'idées saines, ingénieuses, et même originales, qui sont répandues et semées dans l'étendue de ce troisième livre. Locke a vu à merveille quelle est l'intervention nécessaire des signes , des mots , dans ta formation des idées abstraites et générales; quelle est rinfluence des signes et des mots dans les définitions, et par conséquent dam une partie considérable de b logique : il a vu et signalé les avantages d'un bon système de signes, l'utilité d'one langue bien faite, le danger d'une mauvaise, lesdisputes de mots auxquelles une langue défectueuse réduit trop souvent la philosophie, et sur tous ces points il a ouvert la route oji ■on école est entrée. S'il n'y a pas été bien loin, c'est loi qui l'a frayée ; s'il a laissé échapper bien des observations profondes qui ont éié la conquête de ses successeurs, en revanche il a évité bien des erreurs systématiques où ils sont tombés. Ainsi fidèle à sa méthode, de rechercher beaucoup plus encore l'origine des

1t HISTOIBB DE LA PHILOBOPBIE.

chosea que leurs caractères actuels, Lecke M'a pat manqué de rechercher, quoique très - brièvement , qoelle est rorigioe des mois, des signes, du langage. Il a reconnu que les malériaux du langage préeeistent dans la nature, dans les sons, dans celui de nos organe» qui est propre ï en former ; mais il a parfaitem)ent compris que , s'il n'y avait pas autre chose que des sons, même des sons articulés, il y aurait les matériaux des signes, il n'y aurait point de signes encore. 11 n'y a de signes qu'à une condition, sa-

voir, que l'entendement attache un sens , un sens quelconque à ce son, pour que ce son devienne signe, signe d'une conception intérieure de l'entendement, i On peut, dit

< Locke (i), dresser les perroquets et plusieurs autres oiseaux à former des sons articulés et assez distincts ;

< cependant ces animaux ne sont nullement capables de langage. Il était donc nécessaire qu'outre les sons (articulés l'homme fût capable de maîtriser de cet élément comme agent de transmission d'interviews, et de les établir comme autant de marques des idées) que nous avons dans l'esprit, i D'où il suit 1° que les langues ne sont pas telles des sons, c'est-à-dire des organes et des sens , mais de l'intelligence ; 3° que l'intelligence n'est pas l'âme des langues , mais qu'au contraire ce sont les langues qui sont filles de l'intelligence; 3° que la plupart des mots ayant, ainsi que l'a très-bien remarqué Locke , une signification arbitraire-

(1} Ut. III,cb«p. r,S)9L3.

VINGTIÈME LEÇON. 15

traire, nous voyons que les langues sont filles de l'intelligence, mais qu'elles sont même en grande partie filles de la volonté ; tandis que dans le système qui a prévalu et dans l'école de Locke et dans une école tout opposée , on fait venir l'intelligence du langage, ici, sans trop se demander d'où vient le langage, là, en le faisant venir de la sensation et du son, sans se douter qu'il y a un abîme entre le son comme son, et le son comme signe, et que ce qui fait le signe c'est le pouvoir de comprendre, c'est-à-dire l'esprit, l'intelligence. Les sons et les organes qui les perçoivent et les produisent sont les conditions du langage, son principe est l'in-

telligence. Ici, du moins, je peux féliciter Locke de n'avoir pas confondu la condition d'un principe avec ce principe lui-même : nous verrons que ses successeurs n'ont pas été aussi sages (i).

Je vais maintenant tirer de l'ensemble de ce troisième livre et des théories qu'il renferme, un certain nombre de points importants qui me paraissent suspects, ou douteux ou faux : vous en jugerez.

I. Locke affirme (*) < que les mots tirent leur origine d'autres mots qui signifient des idées (sensibles, > c'est-à-dire qu'en dernière analyse tous les mots ont pour racines des mots élémentaires, signes d'idées sensibles.

D'abord, il, on peut nier la vérité absolue de cette pro-

POSITION DE U POKILOAOPBIE.

poilimi. Je t'ai tous donner deux mots, et je vous demanderai de les réduire à des mots primitifs qui expriment des idées sensibles. Prenez le mot *jeu* ou mot. Ce mot, au moins dans toutes les langues qui me sont connues, est irréductible, indécomposable, primitif; et il n'exprime aucune idée sensible, il ne représente rien que le sens que l'intelligence y attache; c'est un pur, on véritable «gène», sans nul rapport à aucune idée sensible. Le mot *être* est exactement dans le même cas; il est primitif et tout intellectuel. Je ne sache aucune langue où le mot français *Un* soit exprimé par un mot correspondant qui représente une idée sensible; donc il n'est point vrai que toutes les racines du langage soient en dernière analyse des signes d'idées sensibles. De plus, quand cela serait vrai, même absolument, ce qui n'est pas, voici seulement ce qu'il faudrait en conclure. L'homme est porté d'abord par l'action de toutes ses facultés hors de lui-même et vers le monde exté-

rieur ; ce sont les phénomènes du monde extérieur qui le frappent les premiers; ce sont donc ce* phénomène* qui reçoivent les premiers nom* ; les premiers ùgnea sont empruntés aux objeM sensibles ; ils sont teints en quelque sorte de leur* couleurs. Lorsque ensuite l'homme, en se reflétant sur lui-même, atteint plus ou moins distinctement des [4iénomènQs intelte-cuiels, qu'il avait bien entrevus d'abord, mais confusément ; et lorsqu'il veut exprimer ces nouveaux phénomènes de l'âme et de la pensée , l'analogie le porte à rattacher les signes qu'il cherche aux signes

i^Goo^k

< TIiraTIÈHS LBCOn. 11

qn'il {MHaëde déji, car Tanalogifl est la lot de lonw langue nainante oa développée : de là les métaphore* dans lesquelles l'analyie résout la plupart de« signes des idées morales les plus abstraites. Hais il ne s'eugnit pas du toul que l'homme ait voulu marquer par là 11 génération de ses idées ; et de ce que les signes dfl certaines idées sont analogues aui signes de certaines antres, il faut conclure que tes uns ont été faits après les antres et sur les autres, et non pas qoe les idé^ de loua ces lignes soient en elle-mêmes identiques ou analogues. C'est pourtant, messieurs, d'après ces analogies purement verbales, et qui, je le répète, ne rendent pas compte de tous les phénomènes du langage, que l'école de Locke , se prévalant des rapports des mol* entre eux et du caractère sensible de la plapart des racines, a prétendn que, tous les signes dérivant en dernière analyse de ugnés sennbles , tontes 1» idées dérivent également d'idées sensibles. C'est li le fond dn grand ouvrage de Home Tooke, qui, pour la grammaire , a développé avec une fidéliié hardie le système déjà clairement

indiqué dans le § S du chapitre f' du 111* livre de Yetsai twr Ven-Und»meni Awnain, système plus nu moins d'accord avec l'intervention nécessaire de l'intelligence dans la formation du langage que Locke avait lui-même signalée, et avec la puissance de la réflexion distincte de la sensation dans l'acquisition de nos connaissances. i Une autre < chose, dit Locke, qui nous peut rapprocher un peu t plu* de l'origine de toutes nos notions et connais-

D.5.l.i=t;...,GOOgk'

1R BIBTOIBE DS LA PBILOSOFHIE.

t onces, c"»! d'observer combien les mois dont nous

I nous servons dépendent des idées sensibles, et

I comment ceux qu'on emploie pour signifier des

I actions et des notions tout à fait éloignées des sens

I tirent leur origine de ces mêmes idées sensibles,

) d"où ils sont transférés à des significations plus

I abstruses, pour exprimer des idées qui ne tombent

< point sous les sens. Ainsi les mots suivants : imo'

< giner, comprendre, adhérer, concevoir, ituinueri

• dégoûter, (rouble, iTanquiUité, etc., sont tons em^ f pmntés des opérations sensibles, et appliqués à de

< certains modes de penser. Le mot etpril, dans sa (première sign i Beat ion , c'est te louffle; et celui I d'ange signifie meugger.

Et je ne doute pas que si nous pouvions conduire tous les mots jusqu'à leur

< source, nous ne trouvassions que, dans toutes les

- langues, les mots qu'on emploie pour signifier des choses qui ne tombent pas sous les sens ont tiré leur première origine d'idées sensibles ; d'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avaient

< ceux qui, les premiers, parlèrent ces langues-là,

- d'où elles leur venaient dans l'esprit, et comment la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine

< et le principe de toutes leurs connaissances... i

II. Autre proposition de Locke : < La signification

< des mots est purement arbitraire (1). i Hoi-même je viens de reconnaître que la plupart des impositions

(t) Lit. lit, chap. ix, §8.

VINATIEHE LEÇON. T9

des mots sont arbitraires, et viennent d'abord seulement de l'idée de l'intelligence, mais de la volonté. Je crois fermement que la plupart des mots sont conventionnels; mais la question est de savoir si tous les mots le sont ; il s'agit de savoir s'il n'y a absolument pas une seule racine dans le langage qui emporte avec soi sa signifi-

cation, qui ait un sens naturel, qui soit le fondement des conventions ultérieures au lieu de venir de ces conventions. C'est une grande question que Locke a tranchée d'un seul mot, et que toute son école a regardée comme définitivement résolue : elle ne l'a pas même agitée. En tout cas, lors même que j'accorderais, ce que je ne puis accorder d'une manière absolue, que tous les mots sont arbitraires, je réserverais les lois du rapport des mots entre eux. Une langue n'est pas une simple collection de mots isolés ; c'est le système des rapports de toute espèce de mots entre eux. Ces rapports si divers se ramènent à des rapports invariables, qui constituent le fond de chaque langue, sa grammaire, la partie commune et identique des langues, c'est-à-dire la grammaire générale, laquelle a ses lois, ses lois nécessaires qui dérivent de la nature même de l'esprit humain. Or, chose remarquable, dans le livre sur les mots, qui comprend tout un volume dans la traduction de Coste, Locke traite sans cesse des mots, jamais de leurs rapports, jamais de la signification, jamais du fond véritable des Langues ; il y a une foule de réflexions particulières, ingénieuses, pas de théorie, pas de véritable grammaire. C'est l'école de Locke qui a converti

D.5.l.i=t;^GOOgk

»o HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

les remarques isolées du maître sur le système grammatical vrai ou faux, que nous rencontrerons un jour.

111. Mais voici une proposition tout autrement importante. Locke déclare expressément que ce qu'on appelle génial et universel est un ouvrage de l'entendement, et que l'essence réelle n'est pas autre chose que l'essence nominale. Ur. III, chap. m, § 2

: i Ce qu'on I appelle général et universel n'appartient pas à l'exis-
 ■ tence réelle des choses , mais c'est un ouvrage de i l'enlende-
 mest qu'il fait pour sou propre usage , et • qui se rapporte uni-
 quement aux signes, i Vous le voirez : c'est le fond même du no-
 minimalisme. 11 importe donc d'examiner, quoique succinctement ,
 cette proposition, qui est devenue dans l'école de Locke un prin-
 cipe incontesté, un préjugé placé au-dessus de b discusMon.

J'aperçois un livre , un autre livre, un autre livre encore ; je,
 néglige par l'abstraction leurs différences de position, de gran-
 deur, de forme, de couleur ; je m'attache à leura rapports de res-
 semblance qu'il est inutile d'énumérer, et j'arrive par les procédés
 connas à l'idée générale de livre, ci celle idée générale est expri-
 mée pour oioi par le mot livre. Or qu'y a-t-il sous cemot?Od,
 raessieun, ni plus ni moins M" la supposition qu'entre les diffé-
 rents objets placés sons mes yeux il y a , outre les différences qui
 les séparent , des ressemblances, des qualités communes, sans
 quoi aucune géoéralitaUon ne serait possible; 3" la supposition
 qu'il s'est trouvé un esprit capable de recon-

.i.i=t;^Goo^k

vnCTlfcMB LBÇOK. RI

■altrecei qualités commaDM ; 5" enSn , la luppoailion qa'il j a
 des objeU réellement exùtanta, dea Unes réels , sujets de ces qua-
 lités owniDuiies. Le not liwe représcDie tout cela : diBéreats
 livre» *uistait dans ia nature, des qualités commuoos mtre ces
 diflérralt lïTrea et un esprit capble de réunir ces qualités com>
 muoes et de les élever à lear idée i^nérale. Hais ioAépendammeal
 de ces livres divers et réeU, de leur» qa»liléa communes et de
 l'esprit qui les ctuçoil, le mot livre exprîme-t-il, reprétente-t-il

quelque chose d'eis* tant qu'il soit ni tel ni tel livre , mais le livre en soi t Non, certes. Donc le mot livre n'est qu'un mot, un piv mot qui n'a point de type spécial , d'ubjei réel aiant dans la nature ; il a donc certain que l'essence même du livre se confond avec son essence nommée , que l'être du livre n'est qu'un mot , et ici je suis tout à fait de l'avis de Locke et du nominalisme.

Hais n'y a-t-il pas d'autres idées générales ? Examinons : j'aperçois un corps, et k l'instant même mon esprit ne peut pas ne pas supposer qu'il est dans un certain espace particulier, qui est le lieu de ce corps particulier. J'aperçois un autre corps, et mon esprit ne peut pas ne pas croire que cet autre corps particulier est aussi dans un espace particulier, et aïeu j'arrive , et j'arrive bientôt, vous l'avez vu , sans avoir besoin de passer par une langue suite d'expériences, à l'idée générale de l'espace. Reste à savoir si cette idée (générale d'espace est exactement la même que l'idée générale de livre, et si le mot espace signifie lien de plus

.i.i=t;^Goo^k

8t BtSTOIRE DE LA PHILOSOPHIE .

que le mot livre. Consultons l'expérience humaine, et la vérité des faits intérieurs. C'est un fait incontestable que, lorsque nous parlons du livre en général , nul de nous n'ajoute à l'idée de livre celle d'une existence réelle. Au contraire , je demande si , lorsque nous parlons de l'espace en général, nous ajoutons ou n'ajoutons pas à cette idée la croyance à la réalité de l'espace t Je vous demande s'il en est de l'espace comme du livre ; à vous croyez, par exemple, qu'il n'y a hors de nous que des espaces particuliers, qu'il n'y a pas un espace universel capable d'embrasser tous les

corps possibles, un espace unique et identique à lui-même, dont les différents espaces particuliers ne sont que des portions et des mesures arbitraires? Il est certain que quand vous parlez de l'espace vous avez la conviction qu'il y a hors de vous quelque chose qui est l'espace, comme lorsque vous parlez du temps, vous avez la conviction qu'il y a hors de vous quelque chose qui est le temps, lors même que vous ne connaissez ni la nature intégrante du temps ni celle de l'espace. Les différents temps, les différents espaces ne sont pas, messieurs, les éléments constitutifs de l'espace et du temps; le temps et l'espace ne sont pas seulement pour vous la collection de ces différents temps et de ces différents espaces. Mais vous croyez que l'espace et le temps sont par eux-mêmes, et que ce ne sont pas deux ou trois espaces, deux ou trois êtres qui constituent l'espace et le temps; car tout ce qui est emprunté à l'expérience, soit en matière d'espace, soit en matière

i^Goo^k

LEÇON: i. KS

de temps, et fini, et le caractère de l'espace, du temps, est pour VoD8 d'être infini, d'être sans commencement et sans fin: le temps «e ré»out dans l'Éternité comme l'espace dans l'immensité. En un mot, une croyance invincible de la réalité du temps et de l'espace est attachée pour vous à l'idée générale de temps et d'espace. Voilà ce que croit l'esprit humain; voilà ce qui est attesté par la conscience. Ici le phénomène est précisément inverse de celui que je vous signalais tout à l'heure; et tandis que l'idée générale de temps ne suppose dans la pensée aucune conviction de l'existence de quelque chose qui soit le temps, ici, au contraire, à l'idée générale de temps et d'espace est attachée la conviction

invincible de la réalité de quelque chose qui est l'espace et le temps. Sans aucun doute . le mot espace est un pur mot comme l'ouïe livre; mais ce mot emporte avec lui la supposition d'une chose , de quelque chose de réel en soi ; là , messieurs, est la racine et la raison du réalisme.

Le nominalisme pense que les idées (générales ne sont que des mots ; le réalisme pense que les idées générales supposent quelque chose de réel : des deux côtés , égale vérité , égale erreur. Oui , sans doute , il y a un très-grand nombre d'idées générales qui sont purement collectives , et qui ne représentent rien autre chose que les qualités communes des objets sans impliquer aucune existence ; et en ce sens le nominalisme a raison. Mais il est certain aussi qu'il y a des idées générales qui impliquent la supposition de l'existence

D.5.1.i=t;...GOO^k'

•< HIBTOIBE DB U PBILOfiWaiE.

réelle de leur objet : le réalisme s'appuie sur cette base, qui est incontestable. Voici maintenant le tort du nominalisme et du réalisme. La force du réalisme résida dans les idées générales qui impliquent invinciblement l'existence extérieure de leurs objets ; ce sont , tous le savez , les idées générales , universelles et nécessaires ; il part de là ; mais dans le cercle de ces idées supérieures il attire et enveloppe les idées qui sont purement collectives , nées de l'abstraction et du langage. Ce qu'il avait le droit d'affirmer des unes , il l'affirme aussi des autres. Il avait raison sur un point ; il veut avoir raison d'une manière absolue et exclusive ; là est son tort. De son côté , le nominalisme, parce qu'il démontre avec évidence qu'il y a beaucoup

d'idées générales qui ne sont que des idées collectives , relatives et de purs mots , en conclut que toutes les idées générales ne sont que des idées générales , collectives et relatives , de purs signes. L'un convertit les choses en mots , l'autre convertit les mots en choses. Tous deux ont raison au point de départ ; tous deux s'égarent dans la conclusion par leurs prétentions excessives et absolues. En général , l'école sensualiste est nominatiste, et l'école idéaliste est réaliste. Encore une fois , des deux côtés , toujours de l'incomplet et de l'exclusif; moitié vérité et moitié erreur.

IV. Je termine par vous signaler une proposition de Locke , ou plutôt une autre tendance du troisième livre de l'Éducation humaine qui importe de resserrer dans de justes limites. Partout Locke attribue-

;...Général

VIKGTIËIU LEÇON. 8B

boe aux mots (i) la plus grande partie de nos erreurs ; et ai vont commentes le maltra par les élèves , vous trouverez dans tous les écrivains de l'école de Locke que toutes les disputes de mots ; qu'une science n'est qu'une langue , ce qui est vrai si les idées générales ne sont que des mots , et par conséquent qu'une langue bien faite est une science bien faite. Je m'inscris en faux contre ce qu'il ; a d'exagéré dans ces assertions. Non doute que les mots n'aient une grande influence ; nul doute qu'ils ne soient pour beaucoup dans nos erreurs , et qu'il ne faille s'appliquer à se faire la meilleure langue possible. Qui le conteste ? Mais la question est de savoir si toute erreur dérive du langage , et si une science n'est qu'une langue bien faite. Non ,

messieurs; les causes de nos erreurs sont très-diverses ; elles sont et plus étendues et plus profondes. La légèreté, la présomption, la paresse, la précipitation, l'orgueil, mille et mille causes morales influent sur nos jugements , inadéquadament de leurs signes extérieurs. A part même toutes ces causes morales, remendement humain n'a qu'une puissance limitée ; il est capable de la vérité , et il est capable aussi de l'erreur : les vices du langage peuvent s'ajouter à ces causes naturelles et les aggraver, mais ils ne les constituent pas. Si vous y regardez de près , vous verrez que la plupart des disputes , qui semblent d'abord des disputes de mots , sont au fond des disputes

(t) Ut. III, chap. ii, §4; l'IV, j'HU«iat.

su UISTOIBE DE (« PHILOSOPHIE.

échouée. L'humanité est trop sérieuse pour s'émouvoir et verser souvent le plus pur de son sang pour des querelles verbales. Les guerres ne roulent pas sur des disputes de mots : j'en dis autant des autres querelles, des querelles théologiques et des querelles scientifiques dont on reconnaît la profondeur et l'importance quand on les résout enfin de pures logomachies. Assurément toute science doit rechercher une langue bien faite ; mais c'est prendre TefTet pour la cause que de supposer qu'il y a des sciences bien faites parce qu'il y a des langues bien faites. Le contraire est vrai; les sciences ont des langues bien faites quand elles sont elles-mêmes bien faites. Les mathématiques , la physique, la chimie, sont des sciences très-bien faites elles-mêmes ont des langues bien faites. Pourquoi, messieurs! Parce que dans les mathématiques les idées ont été parfaitement déterminées ; la simplicité , la rigueur et la précision des idées ont enfanté et enfantent nécessairement la rigueur, la précision et la simplicité

des signes. Il implique que des idées précises s'expriment dans un langage confus ; ou si dans l'enfance d'une langue il en était ainsi quelque temps , bientôt la précision , la rigueur et la clarté des idées reformeraient le vague et l'obscurité du langage. L'excellence des sciences physique et chimique vient évidemment d'expériences bien faites. Les faits ayant été observés avec précision et décrits avec fidélité , le raisonnement a pu s'appuyer sur ces faits avec certitude , et en tirer des conséquences et des applications utiles. De là

D.5.1.i=t;...GOO^k'

TINGTIELIG LEÇON SI

«t «orti et devait urlir un hoasystème de lignes. Faites b supposition contraire ; supposée des expériences mal faites : plus le raisonneinent qui se fondera sur ces fausses données sera sévère ; plus il en tirera d'erreurs , plus il donnera à l'erreur de portée et d'effet tendue. Supposez que les théories qui résultent de ces expériences imparfaites et vicieuses soient représentées par les signes les plus simples , les plus analogues, les mieux déterminés; qu'importera, messieurs, la bonté des signes • si ce qui est caché sous ce langage excellent est une chimère ou une erreur? Prenez la médecine. On se plaint qu'elle soit si peu avancée. Que croyez-vous qu'il faille faire pour la tirer des régions de l'hypodémie et l'élever enfin au rang d'une science? Croyez-vous que ce soit d'abord par une langue bien faite que vous reformerez la physiologie et la médecine ou ne pensez-vous pas que le vrai remède est l'expérience , et avec l'expérience l'emploi sévère du raisonnement? Un bon système de signes viendra de lui-même ensuite ; il ne pourrait venir antérieurement ou il viendrait inutilement. Il en est de même de la philosophie. On a répété sans cesse que l'arti-

fice de l'esprit humain est tout entier dans celui d'ti langage ^ et que la philosophie serait linie le jour oit le langage philosophique serait achevé ; ei on est parti de là pour iiranger une certaine langue philosophique plus vu moins claire, facile, élégante, et on a cru que la philosophie était achevée. Elle ne l'était pas; elle était loin de l'être. Ce préjugé l'a retardée même , en éloî-

;...Goo^k'

gnant respérience. Liuience pbiotophïque , comme tonte science d'observatioD et da raisonnement , vit d'obterra lions bien faites et de raisonnements rigoareas. C'est là , et son pas ailleurs , qu'est toot l'avenir de la philoece^hie.

VINGT ET DNIÈME LEÇON

Examen du quatrièiM Ilrre de VBstal tur t'entendemeni humain, >ur Ja coDoifiuDce. ~ Qua la EonoatiiinM, KloD Locke, roule 1° aurilea Idéc4; 2° aur dei Idéei ea taal que conformes à leurt obje-ti. — Que la eonforniilé ou la non-conformité dea idéea avec l«ura objali, cornine foDdemenl du vrai ou du faux dam la connaiaaances , n'eat pas une limple mêlaiihore dana Locke, luait une véritable tbéorre. — Eiamen de I3 Ibéorie dci tdéei, 1° par ra)iport au monde extérieur, aui qualitéa aecondea, aut qualités premlèrei, su lubilmlum de coi qualiléa, à l'eapae, ati lempa, etc. ; 9° par rapport au monde iplrituel. — ^pal i la rërélalion. Paralogiime de Loche.

Ueesiedbs ,

Étant données toutes les idées qui sont dans l'homme, leur origine, leur génération, leur mécanisme et leurs caractères ; étant donnés les signes par lesquels on les exprime, on les répand et on les développe, il s'agit de rechercher ce que l'homme fait de ces idées, quelles connaissances il en tire, quelle est la portée de ces connaissances, et quelles sont leurs limites. Tel est le sujet du quatrième livre

SO HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

de l'Étendue humaine : il traite de la connaissance, c'est-à-dire non seulement des idées prises en elles-mêmes, mais par rapport à leurs objets, par rapport aux êtres ; car la connaissance, à son degré le plus haut comme dans son vol le plus élevé, va jusque-là ; elle atteint évidemment Dieu, et les corps, et nous-mêmes. Or ici se présente, dès l'entrée, une question préjudicielle. La connaissance s'étend aux êtres, le fait est incontestable ; mais comment ce fait a-t-il lieu ? Comment, parti des idées qui sont en lui, peut-il atteindre les êtres qui sont hors de lui ? Quel pont y a-t-il entre la faculté de connaître, qui est en nous, et les objets de la connaissance, qui sont hors de nous ? Lorsque nous serons arrivés sur l'autre rive, nous aviserons quelle route nous devons prendre et jusqu'où nous pouvons aller ; mais d'abord il faut savoir comment se fait le passage. Avant d'entrer dans l'ontologie, il faut savoir comment on va de la psychologie à l'ontologie, quel est le fondement, et le fondement légitime de la connaissance. C'est cette question préliminaire que nous imposerons d'abord à Locke.

Le quatrième livre de l'Euai tw l'entendement humain commence par reconnaître que toute connaissance roule sur des idées :

Livre IV. De la connoiſſance. Chap i<r. De la connoiſſance en g^éral, g 1^{re}. — < Puisque l'esprit n'a 4 d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnemens U I que ſes propres idées , qui ſont la ſeule choſe qu'il

.i.i=t;...Goo^k

TINCT ET UNIÈME LEÇON. «t

f contemple et qu'il puiſſe contempler , il eſt évident < que ce n'eſt que ſur nos idées que roule toute (noire connoiſſance. >

Or, TOUS l'avez vu, Locke reconnaît, et avec raiſon, que les idées en elles-mêmes ſont toujours vraies. 11 eſt toujours vrai que nous avons l'idée que nous avoDS, qui eſt actuellement ſous Tceil delà conſcience ; que cette idée ſoit une chimère, une fée, un centaure , toujours eſt-il que nous l'avons , et , ſous ce rapport , l'idée ne peut pas être fauſſe , elle ne peut pas ne pas être vraie , ou plutôt , à la rigueur , elle n'eſt ni fauſſe ni vraie. Ou peut donc commencer l'erreur, et en quoi réſide la vérité? L'une et l'autre évidemment ne réſide et ne peut réſider que dans cette ſuppoſition de l'eſprit, que celle idée ſe rapporte ou ne ſe rapporte pas à un objet, à tel ou tel objet réellement exiſtant dans la nature. C'eſt dans ce rapport que gît la vérité ou l'erreur dans la connoiſſance humaine. Si ce rapport peut être ſaiſi , la connoiſſance humaine eſt poſſible ; ſi ce rapport ne peut pas être ſaiſi, la connoiſſance humaine eſt impoſſible. Maintenant, en ſuppoſant que ce rapport ſoit poſſible, quel eſt-il, et en quoi conſiſte-t-il ? C'eſt ſur ce point qu'il ſ'agit d'interroger Locke avec précision et

sévérilé, car c'est là que doit être le fond de la théorie du vrai et du faux dans la connaissance humaine , c'est-à-dire le fond même du quatrième livre que nous avons à examiner.

Dans toute l'étendue de ce quatrième livre , comme

D.5.l.i=t;^GOOgk

SI HISTOIR DE L' PHILOSOPHIE.

à la fin du second , Locke déclare explicitement que le vrai ou le faux dans les idées, sur lesquelles roule toute connaissance , consiste dans la supposition d'un rapport entre ces idées et leur objet ; et partout encore il déclare explicitement que ce rapport est et ne peut être qu'un rapport de conformité ou de non conformité. L'idée sur laquelle ne tombe , à proprement parler, ni l'erreur ni la vérité, est conforme à son objet, ou elle n'y est pas conforme. Si elle y est conforme, la connaissance non-seulement est possible, mais elle est vraie , car elle porte sur une idée vraie , sur une idée conforme à son objet; ou l'idée n'est pas conforme à son objet , et alors l'idée est fautive , et la connaissance qui en dérive l'est également. C'est, messieurs, ce que l'on trouve d'un bout à l'autre du quatrième livre de l'Euax sur l'usage du raisonnement humain sur la connaissance ; c'est ce qu'on trouve à chaque pas dans les deux derniers chapitres du second livre, où Locke traite des vraies et des fausses idées.

Livre II , chap. u. § 4. < Toutes les fois que l'esprit rapporte quelque une de ces idées à un objet

< qui lui est extérieur , elles peuvent être nommées

< vraies ou fausses, parce que, dans ce rapport, l'esprit fait une supposition tacite de leur conformité

< mité avec cet objet. >

Liv. IV , cil. IV, g 5. (Il est évident que l'esprit (ne connaît pas les choses immédiatement, mais ■ seulement par l'intervention des idées qu'il en a ; (et , par conséquent, notre coimsùstance n'est vraie

mVt KT Unfcèls LKQOH. •>

(qn'anUiitqn'il ;Bda UcoDformiti enlMDMiiléM < ellennobje-li. *

Cea deux pawage* sont poûlifa ; il» réduisent neUemenl la question du vrai et du faux dus la connaissance à la quemion de la coorormité ou de la non conformité (les idées avec leurs obje ts.

Mais cette nécessité de la conformité d'une idée arec son objet , pour être vraie , est-elle , dans Locke, une véritable théorie philosophique, ou n'est^e qu'une simple manière de parler, une métaphore pto* ou moins heureuse? D'abord, ai c'est une métaphore, je demande qu'on me dise qaelle est donc)a théorie réelle cachée sous celte métaphore , et dans quel endroit de Locke se trouve exprimée nue seule fois cette théorie. Nulle ,part je ne trouve que la métaphore elle-mëDie. Ensuite , ai , même dans Tabsence complète de toute autre théorie , les deux pastage» que je viens de citer ne suffisaient pas pour établir que la nécessité de la conformité de l'idée à son objet, pour conetiiner la vérité, n'est pas une métaphore, mais une théorie expresse , je pourrais apporter ici me multitude d'autres passages qui ne laissent aucun doute i cet égard. Ainsi , lorsqu'à la fin du second livre , Locke traite des idées comme réelles ou chimériques , comme com-

plètes ou incomplètes , il se fonde sur sa théorie de la conformité ou de la non conformité des idées avec leurs objets.

Liv. II.chap. xxx.g 1". L'idée est dite telle qu'elle se forme à l'usage archétypique — < Premièrement, par

D.5.1.1=t;...GOOGk'

« « BISTONC DE LI PBILOBOPHIE.

Les idées réelles j'entends celles qui ont une fondation

« dans la nature, qui sont conformes à des êtres réels,

et à l'existence des choses ou à leurs archétypes ; et

< j'appelle idées fantastiques ou chimériques celles qui n'ont point de fondement dans la nature

(aucune conformité avec la réalité des choses auxquelles elles se rapportent tacitement comme à leurs (archétypes. >

Haïntenant qu'est-ce qu'une idée complète ou incomplète ? Une idée complète sera celle qui sera complètement conforme à son archétype ; une idée incomplète, celle qui n'y sera conforme qu'en partie.

Ibid., cil. sxxi , g 1". < J'appelle idées complètes

< celles qui représentent parfaitement les originaux

< d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées. >

Ainsi la théorie des idées complètes ou incomplètes repose sur la théorie des idées réelles et chimériques, laquelle repose sur la théorie des idées vraies ou fausses , laquelle est tout entière dans la théorie de la conformité de l'idée à l'objet. Ce point est d'une

telle importance , que , pour Ater toute incertitude , je veux encore vous lire un passage où Locke se pose !t laimême le problème ; et la manière précise dont il le pose exclut toute ambiguïté dans la solution qn^il es donne.

Liv. IV , ch. rv , § 5. t Quel sera notre critérium , c et comment l'esprit , qui n'aperçoit rien que Ms 4 propres idées, connattra-t-il qu'elles conrienneol « avec les choses elles-mêmes? Quoique cela ne toit

VINGT ET UNIÈME LEÇON. ttS

« pas exempt de ditScallé , je crois pourunt qu'il ; a (deux sortes d'idées dont qods poavoas &re assurés € qu'ellesont conformes aux choses... t

§ 4. t Les idées simples ont toute la conformité k « qum elles sont destinées ou que notre état exige; I car elles nous représentent les eboses sous lesappa- < reDces qu'elles sont propres à produire en Dons. » Et plus bas : < Cette confoimité suffit pour nous donner 1 une connaissance réelle. >

Il est impossible de s'expliquer plus catégoriquement. Ce n'est donc pas une manière de parler , une métaphore jetée en passant ; c'est toute une théorie , toulunsjrslème: examinons-le sérieusement.

Voilà donc la vérité et l'erreur , la réalité et la chimère résolues dans la représentation ou la non représentation de l'objet par IN-dée . dans la conformité ou la non conformité de l'idée à l'objet. Il y a connaissance à cette condition , et , à cette condition seule , que l'idée représente son objet , lui soit conforme. Mail à quelle condition une idée représente-t-elle son objet, lui est-elle

conforme t À cette condition que cette idée lui ressemble , que celte idée soit avec son objet dans le rapport d'une copie à l'original. Pesez la valeur des mots : la conformité d'une idée à son objet ne peut signifier autre chose . sinon la ressemblance de cette idée , prise comme copie , avec l'objet, pris comme original. C'est bien ce qu'exprime Locke par le mot d'archétype dont il se sert pour désigner les objets des idées. Or, si la conformité de l'idée à

D.5.1.1=t;^GOOgk

M HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

L'objet n'est que la ressemblance de la copie avec l'original, avec son archétype, je dirai que, dans ce cas, l'idée est prise uniquement comme une image. Il faut évidemment que l'idée soit une image pour pouvoir représenter positivement à quelque chose , pour pouvoir représenter quelque chose. Voilà donc l'idée représentative réduite à une image. Maintenant, regardez-y de près, et vous verrez que toute image implique quelque chose de matériel. Concevoit-on ce que c'est qu'une image de quelque chose d'immatériel ? Toute image est nécessairement sensible et matérielle, ou ce n'est qu'une métaphore , supposition que nous avons écartée. Ainsi , en dernière analyse, dire qu'il y a connaissance si l'idée est conforme à son objet , et qu'aucune connaissance n'est possible qu'à cette condition, c'est prétendre qu'il n'y a connaissance qu'à cette condition que l'idée d'une chose soit l'image de cette chose, c'est-à-dire son image matérielle. Toute la connaissance est donc engagée dans la question suivante : Avons-nous des êtres des idées qui nous les représentent, qui leur ressemblent, qui en soient les images, ou en soient les images matérielles, ou n'avons-nous pas de pareilles images? Si oui , la connaissance est possible ; si non , elle est impossible. Or , en fait , la connaissance

humaine embrasse et le monde éité- Heor, et Vâme , et Dieu. Si donc la connaissance de ces objets est possible et réelle, elle ne l'est qu'à la condition précitée, savoir, que nous avons de ces êtres des idées qui leur sont conformes , des idées qui

D.5.l.i=t;^GOOgk

VINGT BT U:iltKE LEÇOIL. SI

les représeateat , qui leur ressemblait , qui eu sont des images, et, encore une fois, des images matérielles. AvonE'DOus ou D'a-voDg-nouB pas de Dieo , de r&me, du moude extérieur, des idées-images, des images matérielles? telle est la question. Appliquons* la d'abord au monde éitérieur ; c'est là surtout que la tbéorie de Locke paraît admissible ; voyons quelle est, sur ce terrain même, sa solidité et sa valeur.

L'idée du monde éitérieur , c'est l'idée des corps. Les corps ne nous soat coanusque par leurs qualités. Ces qualités sont premières ou secondes. On entend , TOUS le savez, par les qualités secondes des corps celles qui pourraient n'âtre pas , sans que le corps cessât d'élre; par exemple, les qualités dout nous acquérons l'idée par le sens de l'odorat , par le sens de l'ouïe, par le sens du goût, par tous les sens, excepté celui du toucher , incontestablement , et peutêtre aussi celui de la vue. Les qualités premières des C(H-ps sont celles qui nous soot données comme les attributs fondamentaux des corps sans lesquels les corps n'existeraient pas pour nous. La qualité première, par excellence, est la solidité qui implique plus ou moins l'étendue , laquelle implique directement la forme. Nous avons la conviction que tout corps est solide , étendu , qu'il a des formes. Nous sommes convaincus encore que les corps ont la propriété de causer en nous ces modifications

particulières qu'on appelle la saveur , le son , l'odeur , peut-être même cette modification qu'on appelle la couleur.

D.5.l.i=t;^GOOgk

t» BISTOIRE DE E

Locke tombe d'accord de tout cela , et r,e«t IdÎ qui a beaucoup)) contribué à répandre dans la science la dig- Uactioni dei qualités premières et des qualités secondes des corps , qu'il ne s'agit pas ici d'approfondir davantage. Voici maintenant comment il rend compte de l'acquisition des idées des qualités premières et des qualités secondes.

Livre 11 , chap. viii , S M- Comment les premières et secondes qualités produisent des idées en nous.

4 Ce que l'on doit considérer après cela , c'est que

< manière dont les corps produisent des idées en nous. 11 est visible, du moins autant que nous pouvons (vous le concevoir , que c'est uniquement par impression.)

g 19. • Si donc les objets extérieurs ne s'unissent

« pas immédiatement à l'âme lorsqu'ils y excitent des

c idées , et que cependant nous apercevons ces qua-

« lités originales dans ceux de ces objets qui vien-

nent à tomber sous nos sens , il est visible qu'il doit

il y avoir , dans les objets extérieurs , un certain mou-

vement qui , agissant sur certaines parties de notre corps , soit continué , par le moyen des nerfs ou des (esprits animaux,

jusqu'au cerveau ou au siège de (nos sensations , pour exciter là , dans notre esprit ,

■ les idées particulières que nous avons de ces pre-
< mières qualités. Ainsi , puisque l'étendue , la figure,
< le nombre et le mouvement des corps qui sont d'une 1 gros-
seur propre à frapper nos yeux, peuvent être

■ aperçus par la vue, à une certaine distance , il est

VINGT ET UMËHB LEÇQN. 99

(é?ideDt que cerUios petits corps imperceptiMes

• doivent venir de l'objet que non» regardons jus-

* qu'aux yeux , et par là communiquer au cerveau c certains
mouvements qui produisent en nous les 1 idées que nous avons
de ces dijiérentes qualités. ■

§ 15. Comment Ut seconde» qualiléi excitent en now de* idées.
— < Nous pouvons concevoir par le (même moyen comment les
idées des secondes qua-

< lités Eoni produites en nous , je veux dire par l'act lion de-
quelquesparticulcsinsensihlessurles organes (de nos sens. Car il
est évident qu'il y a un grand

< amas de corps dont chacun est si petit que nous ne

< pouvons en découvrir, par aucun de nos sens, la ■ grosseur,
la figure et 'le mouvement, comme il 4 parait par les particules de
l'air et de l'eau , et par t d'autres beaucoup plus déliées que celles
de l'air et f de l'eau et qui peut-être le sont beaucoup plus que t

les particules de l'air ou de l'eau ne le sont ea (comparaison du poids et de quelque autre grain (encore plus gros. Cela étant, nous sommes en droit

< de supposer que ces sortes de particules, diffé- 1 rentes en mouvement , en figure . en grosseur et en t nombre , venant à frapper les différents organes de

< nos sens, produisent en nous ces différentes seni sations que nous causent les couleurs et les odeurs I des corps ; qu'une violette , par exemple , produit I en nous les idées de la couleur bleuâtre et de la t douce odeur de celle Deur, par l'impulsion de ces t sortes de particules insensibles, d'une figure et d'une

D.5.l.i=t;^GOOGk

I«o HIETOIBE DB LA PHILtSOrHIE.

(groueuT particnlière , qui , direneiMDt agitéet ,

« TÎeQDeDt à frapper le» organes de la vue et de

t l'odorat. Car il n'est pas plus difficile de conceroir

4 que Dieu peut' attacher de telles id^ à des mou-

< vements avec lesquels elles u'ont aucune reasem- (blance, qu'il est difficile de coDcevoir qu'il a atta- I ché l'idée de la douleur au mouvemeai d'un morceau ■ de fer qui divise noire chair, auquel mouvement la

< douleur ne ressemble eu aucune manière. >

§ 11. I Ce que je viens de dire des couleurs et des f odeurs peut s'appliquer aussi aux sous; aux saveurs, ' et à toutes les aulres qualités sensibles... >

Si vous remontez au principe mal démêlé et mal exposé dans Locke , de toute cette théorie , vous trouverez qu'elle repose en dernière analyse sur cette supposition , que , comme les corps n'agissent l'un sur l'autre que par le contact, et par conséquent par impulsion , de mime l'esprit ne peut être en rapport avec les choses corporelles qu'à cette condition , qu'il y ait contact entre l'esprit et le corps , et , par conséquent , qu'autant qu'il y aura impulsion de l'un sur l'autre. Or, dans les idées sensibles, qui sont involontaires, et où, selon Locke, l'esprit est passif, l'impulsion doit venir des corps sur l'esprit , et non de l'esprit sur les corps , et le contact ne peut avoir lieu directement , mais indirectement, par le moyen des particules. Ainsi la nécessité du contact entraîne celle de particules qui , émises par les corps , s'introduisent par les organes dans le cerveau , et de là intro-

D.5.l.i=t;^GOOgk

VINGT ET UNÈME LEÇON. f»l

dùwttt dam Time ce qu'on appelle des idées sensûblei. Touie la théorie pan de la nécessiié d'un contact et Yient aboutir à des particules intermédiaires et à lenr acbon. Ces particutee sont, en d'autres termes, les espèces sensibles de la scolastique péripatéticienne, dont la physique moderne a fait justice. Il n'est plus question aujourd'hui des espèces sonores, visibles, tangibles, etc.; il ne peut donc plus être question de leur émission , ni par conséquent encore du principe qui les avait engendrées , savoir , la nécessité du contact et de l'impulsion comme condition de l'acquisition des idées sensibles. Tout ceci n'est pins aujourd'hui qu'une hypothèse abandonnée, sur laquelle il serait superflu de s'arrêter. Les idées sensibles ainsi formées, une fois obtenues à cette condi-

tion , qui est une chimère, voici en quoi ces idées diffèrent les unes des autres.

Selon Locke , les idées que nous avons des qualités premières de la matière ont cela de propre , qu'elles ressemblent à leur objet, tandis que les idées que nous avons des qualités secondes de la matière ont cela de propre qu'elles ne ressemblent pas à leurs objets.

Livre II, chap. viii, § 15. l'idée de « première qualité » ressemble à elle-même, et ce qu'elle a de commun avec elle ne leur ressemble en aucune manière. ■

Les idées des qualités secondes ne ressemblent point à ces qualités ; fort bien : j'en conclus de suite, selon la théorie de Locke, que les idées des qualités

D.5.1.1=t;^GOOGk

«01 UIBTOIBE J>E LA PHILOSOPHIE.

Mondent de pan» chimère , et que nous n'avons de ces qualités aucune connaissance. En effet , rappellez-vous que toute connaissance , selon Locke, repose sur les idées, et qu'il n'y a de connaissance qu'autant que l'idée ressemble à son objet ; or , de l'aveu même de Locke, les idées des qualités secondes ne ressemblent point à ces qualités; donc ces idées ne renferment aucune connaissance. Qu'on ne dise pas qu'en effet nous n'avons des qualités secondes des corps qu'une connaissance incomplète. Si Locke n'eût voulu dire que cela , il aurait dû dire , selon sa théorie générale , que les idées des qualités secondes ne représentent qu'incomplètement leurs objets ; mais il dit qu'elles ne les représentent d'aucune façon. Donc elles ne renferment pas

même la connaissance la plus imparfaite; elles ne renferment aucune connaissance ; ce sont de pures chimères, comme les idées de fées , de centaures , etc. La conséquence est forcée dans ta théorie de Locke. Hais cette conséquence , messieurs , est-elle d'accord avec les faits qu'il s'agit d'expliquer et non de détruire! En Ikit est-il vrai que nous n'ayons aucune connaissance des qualités secondes des corps? Loin delà les qualités secondes des corps, l'odeur, la saveur, la saveur et la couleur , sont pour nous , dans les corps , des propriétés très-réelles auxquelles nous attribuons la puissance d'exciter en nous certaines modifications ou sensations. Nous n'avons pas seulement la conscience de ces sensations , mais nous croyons qu'elles ont des causes , et que ces causes sont dans

u,,,,,=...,Googk'

. VtNGT ET tnufeHE LEÇOLT. IOS

les corps. Comme nous pourrions concevoir les corps indépendamment de ces causes, ou puissance, ou propriétés , ou qualités , nous appelons ces qualités des qualités secondaires; nous ne les connaissons qu'en tant que causes de nos sensations , dans l'ignorance de leur essence intime ; j'en conviens ; mais en nous les connaissons dans cette mesure , et c'est encore là une connaissance réelle qui se trouve incontestablement dans tous les hommes. Or, n'oubliez pas que, selon la théorie de Locke la connaissance est toujours à cette condition, que l'idée, sur laquelle roule la connaissance , représentera son objet. Vous avez incontestablement l'idée des qualités secondaires des corps en tant que causes de plusieurs de vos sensations. Eh bien, cette idée que vous avez tous, et sur laquelle est fondée presque toute votre conduite et la Tête humaine tout entière , elle n'est vraie ,

elle ne fonde une connaissance légitime qu'à la condition qu'elle ^era conforme à son objet , aux causes de vos sensations , aux qualités secondaires des corps. Et quand je dis qu'elle leur sera conforme, rappelez-vous bien que la condition de la conformité n'est pas moins que celle de la ressemblance , que la condition de la ressemblance n'est pas moins que la condition d'être une image , et que la condition de toute image n'est pas moins que la condition d'être une image sensible et matérielle ; car il n'y a pas d'image immatérielle. La question se réduit donc à savoir si vous avez ou non l'image matérielle des qualités secondaires des corps.

D.5.1.i=t;^GOOgk

10* aUTOlBE DB Lt fHILOSOPUIE.

G'etl-à-dire de cet propriétés de« corpt qui cauent en votu les sensations de U couleur , du son , de la saveur et de l'odeur. Voyez donc quelle peut être l'image matérielle d'une cause. Une cause , en tant que cause, et les propriétés ou qualités secondes des corps ne sont pas autre chose , n'a point de forme , n'a point de couleur; par conséquent, quelle image matérielle pent-on s'en faire ? Une cause , quelle qu'elle soit , que vous la placiez dans l'âme ou dans ce' qu'on appelle la matière, est toujours une cause , n'est jamais qu'une cause , et en tant que casse , elle ne tombe ni sous la main ni sons l'oeil ; elle ne tombe sons aucun sens , c'est donc quelque chose dont tous ne pouvei pas avoir une idée sensible à la rigueur , une idée-image, une image matérielle. Donc , puisque vous n'avez pas et ne pouvez pas avoir l'image d'une cause , et que les qualités secondaires des corps ne vona sont données que comme des causes , il suit que vous ne devez avoir aucune idée vraie, aucune connaissance légitime des qualités se-

condes des corps; il suit même à la rigueur que TOUS n'en pouvez avoir aucune connaissance légitime ou illégitime , et que ces qualités doivent être pour vous comme si elles n'étaient pas , puisque vous n'avez pu les atteindre, selon la théorie de Locke , que par les images plus ou moins fidèles que vous en faites, images qui vous manquent ici absolument. La négation des qualités secondes des corps, tel est donc le résultat inévitable de la théorie que toute idée doit représenter son objet pour être vraie. Ce résultat

D.5.1.i=t;^GOOgk

VINGT BT tJNÏÈHE LEÇON. !•■

«Bt inévitable ; cependant l'expérience le dément , et, en le démentant, elle en réfute le principe. Les idées des qualités secondes ne ressemblent en aucune façon à leurs objets, et pourtant elles contiennent une connaissance certaine ; donc il n'est pas vrai que toute connaissance suppose la ressemblance de l'idée et de son objet.

La théorie de Locke échoue «sur les qualités secondes des corps; voyons si elle sera plus heureuse sur les qualités premières.

La solidité est la qualité primaire par excellence. La solidité avec ses degrés et ses nuances , la dureté ou la mollesse , l'impenétrabilité ou la pénétrabilité , enveloppe l'étendue , laquelle renferme la grandeur et la forme : ce sont là à peu près les qualités premières des corps. Locke déclare expressément que les idées des qualités primaires ressemblent à ces qualités ; c'est à leur titre de légilimité à ses jeux. Cette théorie semble vraie sur un point , en ce qui regarde la forme. En effet , la forme des objets

qui tient à l'étendue , laquelle tient à la solidité , se peint sur la rétine. L'expérience l'atteste, et la conformité de ces images à leurs objets semble bien le fondement de la vérité des idées que nous nous faisons de la forme des objets. Mais ce n'est là qu'un faux semblant.

Si la ressemblance de l'image sur la rétine à la forme de l'objet extérieur est le fondement de la connaissance' de la forme de cet objet , il suit que cette

D.5.l.i=t;...GOO^k'

IM histoib de l* pbilo6oi>Bib.

Connaissance ne peut être acquise , et n'a jamais pu être acquise qu'aux conditions suivantes :

1° Que nous sachions qu'une image quelconque est sur la rétine ;

2° Que, par quelque procédé, comparant l'image sur la rétine à l'objet extérieur , nous trouvions . en effet. L'image qui est sur la rétine , semblable à l'objet , quant à la forme ; alors , et seulement alors , dans la théorie de Locke, nous serons certains que l'idée que nous avons de la forme de cet objet est vraie , et notre connaissance , à cet égard, exacte.

Toutes ces conditions sont nécessaires ; mais en réalité s'accomplissent-elles dans le fait de la connaissance des formes des objets extérieurs ? Non. D'abord la connaissance de l'image sur la rétine est une acquisition très-ultérieure de l'expérience et de la physiologie. Les premiers hommes qui ont connu qu'il y avait devant eux des corps figurés ne savaient pas le moins du monde qu'il y avait des images sur leur rétine. Ils étaient bien

plus loin encore de se douter que ces images, qu'ils ne connaissent pas, fussent conformes aux formes des corps qu'ils connaissaient ; «(, par conséquent, la condition qu'on impose à l'esprit humain d'avoir connu l'image sur la rétine , et vérifié la conformité de cette image avec son objet, n'est pas le procédé qu'abandonné à lui-même et sans aucun système , il emploie naturellement pour connaître les formes des corps. Ensuite , remarquez que, si ta peinture fidèle de la forme de l'objet sur la rétine

D.5.l.i=t;^GOOgk

VINGT ET UHIÈKE LEÇON

explique le secret de Ut perception de cette forme , il faut que cette peinture , que cette image aille de la rétine au nerf optique , du nerf optique au cerveau . qui , comme le dit Locke , est la chambre d'audience de l'âme , et que de cette chambre d'audience elle s'introduise dans l'âme elle-même : mais on peut l'arrêter à chaque pas. De la rétine il faut que l'image aille transmettre au cerveau par le nerf optique. Or , qui ne sait que le nerf optique est dans une région obscure , impénétrable à la lumière? Le nerf optique est obscur; nulle image ne peut donc s'y peindre : et voilà déjà l'image qui nous abandonne. Déplus, le cerveau, cette chambre d'audience, est aussi dans une région obscure; T'âme , qui , selon la théorie de Locke , a dû regarder dans la rétine pour y rencontrer une image de la forme du corps , et qui a dû y voir cette image et la voir conforme k Toriginal , ne peut faire cette remarque ni par le nerf optique ni sur le cerveau.

. Nous avons pour ainsi dire fermé à l'hypothèse de l'idée-image toutes les avenues de l'âme ; l'idée-image n'est donc qu'une chimère dans l'âme ; dans la perception de la forme des objets il n'y a pas trois choses, 1^o des objets figurés; 2^o une âme capable de percevoir la figure de ces objets ; 5^o une image intermédiaire entre la forme réelle des objets et l'âme ; il n'y a que des objets figurés et une âme douée de la faculté de les apercevoir avec leurs formes. L'existence de l'image de la figure des objets sur la rétine est un fait réel , qui est bien la condition préalable de la per-

D.5.1.i=t;...GOO^k'

OK HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

ceptum Aea apparences TiaibleB , inaiB non le fondement de cette perception , qui la précède , mais na la contitue ni ne l'explique d'aucune manière. L'existence de l'image de la figure des objets sur la rétine, simple condition , et condition extérieure, du phénomène de la vision , transformée en une explication complète de ce phénomène ; telle est la source de l'hypothèse de l'idée-image , quant à la perception des formes des objets. Elle en a une autre encore. Non-seulement l'âme est douée de la faculté d'apercevoir les formes des objets présents , certaines conditions organiques accomplies ; mais encore quand ces objets sont absents , elle est douée de la faculté de «e les rappeler, non-seulement de savoir qu'ils furent, mais de se les représenter tels qu'ils furent , avec les formes que nous avons aperçues en eux pendant leur présence. La mémoire a réellement cette force imaginative ; on imagine les objets tout comme on les aperçoit , cela est incontestable. Mais dans l'imagination des formes des objets absents , comme dans la perception des formes des objets présents,

il n'y a que deux termes , les objets absents et l'âme qui peut se les représenter absents , ou plutôt dans ce cas il n'y a réellement que l'âme qui, dans l'absence des objets, se les rappelle avec leurs formes , comme s'ils étaient U devant elle. Or , dans l'âme qui se représente les objets passés , la poésie peut très-bien détacher la représentation même des objets , et la considérer à part comme un élément propre et substantiel par lui-

D.5.1.i=t;^GOOgk

VINGT BT DNIbME LEÇON. ']oB

même ; c'est le droit de la poésie ; mais non celui de l'analyse philosophique qui ne peut légitimement convertir des abstractions en réalités. L'abstraction réalisée , le participe ou l'adjectif converti en substantif , telle est la seconde source de l'hypothèse de l'idée image , pour ne pas rappeler les analogies nécessaires des conditions de la communication de* corps imposées à l'intelligence.

Et encore , messieurs , il ne s'agit ici que du phénomène de la vision , de la forme des objets extérieurs ; que serait-ce donc s'il s'agissait des autres qualités premières des corps ; par exemple de la qualité première par excellence, la solidité ? Oseriez-vous ressusciter l'hypothèse scolastique de l'espèce tangible pour faire le pendant de l'image visuelle sur la rétine ? Engager ! est-ce cette espèce tangible dans les voies mystérieuses des nerfs et du cerveau que n'a pu traverser l'image de la forme ? Soit : supposez cette espèce tangible , cette idée-image de la solidité parvenue jusqu'à l'âme , et voyons si elle satisfait à la condition fondamentale de la théorie de Locke, si elle est conforme ou non conforme à son modèle , à la solidité elle-même. Qu'est-ce que la

solidité T Nous l'avons vn , la solidité c'est la résistance. Lĩ où il n'y a pas de résistance il n'y a rien pour nous que nousmêmes. On commence la résistance , là commence pour nous quelque chose autre que oousmêmes , le dehors, l'extérieur, la nature, le monde. Or. si la soUdité est quelque chose qui résiste , c'est une cause

D.5.l.i=t;^GOO^k

Il» BISIOIRE DE LA PBILOSOPBtB.

r£«istait» ; et nous voilà encore ici pour U qualité primaire des corps, comme pour leurs qualités mcondaires , rameoée à l'idée de cause ; li encore il faut d(mc , pour que nous ayons la connaissance légitime de la cause résistani« , de la solidité , il faut , dis-je , que nous en ayons une idée qui lui soit conforme , qui lui Boit semblable , qui soit une image de la cause résistante , et qui en soit une image matérielle. Telleest la condition sysiématique de la connaissance de la qualité première des corps. Hais j'ai montré qu'il ne' pouvait y avoir une image matérielle d'aucune cause ; il ne peut donc pas y en avoir davantage d'aucune cause résistante , du solide , c'est-à-dire de la qualité fondamentale des corps.

Ainsi, messieurs, il n'y a pas plus d'idée légitime des qualités]primaires des corps qu'il n'y en a de leurs qualités secondaires , si nous n'avons d'idée légitime qu'à la condition que l'idée sera une image matérielle de mn objet. Hais nous ne sommes pas au bout. Nous ne sommes encore qu'à l'entrée du monde extérieur. NoD-seulement le corps a des qualités secondaires et des qualités primaires que je viens d'énumérer, et que je viens de démontrer incompatibles avec la théorie de Locke ; mais encore nous croyons que , sous ces qualités secondaires et primaires , il y a

quelque chose qui est le sujet de toutes ces qualités, quelque chose qui existe réellement d'une manière permanente , tandis que les qualités sont dans un mouvement et une altération perpétuelle ; nous croyons tous à l'existence

D.5.l.i=t;^GOOGk

VINGT ET imifelle LEÇON. III

«l'un SDJet, d'one substance de ces qualités. Or, dans la théorie de Locke , l'idée de cetie substance n'eet l^iitne qu'à la condition qu'elle soit conforme i son objet, savoir la subsiauce du corps; et l'idée, pour itre conrorme à son objet, pour lui ressembler, doit £tre une image, et toute image doit être matérielle; mais je vous demandes'ilest passible d'avoir une image inalérielle de la substance î Impossible, évidemment; donc vous n'avez aucune idée de la substance et de la réalité des corps.

Non-seulement vous avez la conviction de l'existence réelle et substantielle du corps , mais vous croyez tous, TOUS êtes profondément convaincus que ces corps, dont Tallribut fondanienlal est le solide , sont quelque part , dans un lieu , dans un espace. Vous avez tous l'idée de l'espace. Or vous ne pouvez l'avoir qu'à une condition , que l'idée.que vous en avez vous le représente, en soit une image matérielle. Mais, nous l'avons TU, un des caractères de l'espace , c'est de ne pouvoir être confondu avec les corps qui le remplissent et le mesurent , mais ne le constituent pas. Donc il est impossible à fortiori que vous ayez une image matérielle de ce qui n'existe pas matériellement, quand vous n'en pouvez avoir une des corps et de lears attributs fondamentaux ou accessoires.

Il en est de même du temps. Vous croyez que le* mouvements des corps et la succession de ces divers monvements s'accom-

plissent dans le temps , et vous ne confondez pas la succession des mouvements des

Ht HISTOIRB DE Là PDIOBOPBfB.

corps avec le lempi qu'elle mesnre et ne conuitoe pat plus que l'engemble des corps ne constUae l'espace. Vous avez l'idée à temps comme distinct de toate saccessioD ; si tous l'avez, c'est encore, dans la théorie de Locke, ï une condition, que vous en ayei une idée qui lui soit conforme , une idée-image. Mais vous ne pouvez avoir une idée-image du temps , puisque te temps est distinct des mouvenienls des corps et ne tombe sous aucun sens ; donc vous ne pouvez en avoir une idée légitime.

Je pourrais poursuivre cette polémique bien plus loin , mats je crois l'avoir conduite assez avant pour qu'il soit démontré que , si , relativement au monde extérieur , nos idées n'étaient vraies qu'à la condition qu'elles fussent des idées représentatives, des idées conformes ii leurs objets, des images et des images malérielles de lenrs objets, nous n'aurions aucune idée légitime relativement au monde extérieur , aucune idée légiiime ni des qualités secondaires ni des qualités primaires ni de leor sujet ni de l'espace ni du temps. Donc la théorie de l'image matérielle n'aboutît pas à moins qu'à cette conclusion , de détruire la connaissance légitime de la matière et dn monde extérieur.

Les objections que je viens de vons présenter sont si naturelles et si simples , que Locke ne pouvait pas m£me poser te problème tel qu'il l'a posé , sans les soupçonner en partie , et elles se sont assez présentées à loi pour ébranler sa conviction de l'existence da monde extérieur. Il ne la met point précisément en

.i.i=t;...Goo^k

pietlion , mais il éOnvienl que , sor le fondement de ridée re-
préseniatÎTe , le >eul qu'il conçoit, la conntisance des corps n'a
point une certitude parfaite; il pense touiefoig qu'elle Ta au delà
de la simple probabilité. < Que si, après tout cel » , dit Locke, il se
trouve t quelqu'un qui veuille mettre en question l'existence (de
toutes cbose » , il doit considérer que nous avons) une assurance
telle qu'elle suffit pour nous conduire t dans la recberche du bien
et dans la fuite du mal « que les choses extérieures nous causent ,
à quoi se (réduit tout l'intérêt que nous avons à tes connat- (tre.
» C'est presque le langage dn scepticisme. Cependant Locke n'est
pas sceptique sur l'existence des corps; malgré sa tbéorie des
idées, il s'en faut bien qu'il soit idéaliste. Lom de là , il se rattache
à la ^nde famille péripatéticienne et sensnaliste , dans laquelle la
théorie des espèces, et des espèces sensi- Ues , avait l'autorité
d'un dogme et la fonction de donner et d'expliquer le monde ex-
térieur. Des espâcei Sensibles , le xvu* siècle en masse , et Locke
en particulier ont fait les idées sensibles , pourvues de toutes les
qualités des espèces, représentatives de lenrs objets, et en éma-
nant. Il n'y a donc aucun dessein idéaliste dans la théorie des
idées de Loi^e. Au contraire, Locke est convaincu que ces idées ,
en tant que représentatives , sont le seul fondement solide que
l'on puisse donner it la connaissance des objets extérieurs ; tenle-
ment il se trouve , et il reconnaît à mmtié, que, contre son gré ,
l'hypothèse péripatéticienne des e»-

D.5.l.i=t;^GOOgk'

tu HISTOtHE DE LA PHILOM^E.

pèces , firaDaforiDée dans la théorie moderne des idées sensibles, tourne contre son but , et que, bien que cette hypothèse ait un caractère évidemment matérialiste . puisque les idées y sont nécessairement des images et des images matérielles , elle est dans l'impuissance de donner légitimement la matière. Jugez ce qui en sera du monde spirituel , de l'âme et de Dieu : je serai court.

Rappelez-vous bien le principe général de Locke. Nous n'avons de quoi que ce soit de connaissance légitime qu'à la condition que les idées que nous en avons soient conformes à leur objet. Or tout le monde croit à l'existence de son âme , c'est-à-dire à l'existence de quelque chose en nous qui sent, qui veut , qui pense. Ceux mêmes qui ne croient pas à l'existence spirituelle de ce sujet, n'ont jamais mis en question l'existence de ses facultés , l'existence de la sensibilité par exemple , celle de la volonté , celle de la pensée. Eh bien! songez-y, vous n'avez de connaissance légitime de la pensée , de la volonté , de la sensibilité , qu'à la condition que les idées que vous en avez Vous les représentent ; et ces idées doivent être des images , et par conséquent des images matérielles. Jugez dans quel état d'absurdités nous voilà tombés. Pour connaître la pensée et la volonté qui sont immatérielles, il faut que nous en ayons une image matérielle qui leur ressemble. Mais qu'est-ce qu'une image matérielle de la pensée et de la volonté? Même absurdité pour la sensibilité. Absurdité plus

FOKT SI UHIËIIB LEÇON. IIS

grand» encore , s'il est possible , pour la subsistance de ces facultés , pour l'âme , puis pour l'unité et l'identité de cette âme , puis pour le temps dans lequel s'accomplissent les opérations des facultés de cette âme, les sensations , les volitions , les pensées.

Voilà donc le monde spirituel qui s'écroule comme le monde matériel. Par cela seul que nous n'avons d'idées légitimes de nos facultés et de leur objet qu'à la condition que ces idées en soient des images matérielles, il est évident que nous n'avons aucune connaissance légitime de notre Âme, de ses facultés et de tout autre être intérieur, intellectuel et moral. Ici même la difficulté semble beaucoup plus grande encore que pour le monde matériel, on du moins elle ébranle davantage le succès de Bacon et de Hobbes. Quant au monde matériel, il avait reconnu que sa théorie des idées souffre bien quelques objections, mais ces objections ne lui semblaient pas insurmontables et pouvoir aller jusqu'à ne pas nous laisser une certaine connaissance du monde matériel, suffisante pour nos besoins; par là il ne prétendait ouvrir la porte qu'à un demi-empirisme. C'était sans doute une faiblesse; car l'idée de Locke, image matérielle, ne représentant les corps d'aucune manière, ni complète ni incomplète, il ne fallait admettre, à ce compte, aucune idée des corps; il fallait aller jusqu'au scepticisme absolu. Locke s'est arrêté et devant le bon sens et devant l'évidence qui, dans son école, entendent les fils des sens et le monde physique. Mais lorsqu'il

D.5.1.1=t;^GOOgk

passer au monde spirituel. auquel l'école sensualiste a beaucoup moins de succès, les arguments qui s'élèvent naturellement de sa propre théorie le frappent plus vivement, et voici ce qu'il déclare, livre IV, chapitre 12; § 12; < A l'égard des esprits (nos âmes, les intelligences), nous ne pouvons pas plus conclure (naître qu'il y a des esprits vraiment existants, (par conséquent) idées que nous en avons, que nous ne

< pouvons conclure qu'il y a des fées ou des cen-

< taures par les idées que nous nous en formons. > Voilà bien ,
 ce semble , le scepticisme absolu ; et vous pensez peut-être que la
 conclusion dernière de Locke sera qu'il n'y a aucune connais-
 sance des esprits finis , par conséquent de notre âme , par consé-
 quent encore d'aucune des facultés de notre fme ; car l'objection
 est aussi valable contre les phénomènes de l'âme qu« contre sa
 substance. C'est lik oii il aurait dit aboutir; HUÛs il ne l'ose ,
 parce qu'il n'y a pas on philosophe à U fois plus sage et plus in-
 consistant que Locke. Que fait-il, messieurs?

Dans le péril où le pousse sa i^itosophie, il abandonne sa phi-
 losophie et tonte philosophie , et il en appelle au christianisme , à
 la révélation , à la foi ; et par foi , par révélation , il n'entend pas
 une foi , une révélation philosophique ; celle interprétation n'ap-
 partient pas au temps de Locke ; il entend la foi et la révélation
 dans le sens propre de la théologie la plus orthodoxe , et il
 conclut ainsi : t Par conséquent , sur

< l'existence de l'etnîît noua devons nous contenter

D.5.l.i=t;^GOO^k

t de l'érûleiMe 4e la foi. > Aînu , Locke McepW luimême ici l«
 oonié4}ueiice8 ÎDéntablee eoiqiMile* jt Tonlaie le conduire. Pa-
 HaDt en pkiloMphe et non en Uié«^og)eii , au nom de l'écrit hn-
 maÎD et non pu aa nom de la foi, je diiaia que si noos n'avons pas
 d'autre raiton de croire à Teiience de Tetprit que l'kypothêae de
 l'idée représentative , nons n'avons aucnne bonne . raison d'y
 croire. Locke l'accorde, le probme Inimême , et il se rejette entre
 le* bras de la foi . Je ne l'y laisserai pas , messieurs.

Le monde de la foi Ini est tout aniai interdit qse le monda de
 l'esprit et celai de ta matière ; il n'y pourrait pénétrer que par le

plus grossier paralogisme. Locke n'a pas phisle droit, je dis plus, il aeneore moinsle drmt de croire à la foi , il la révélation , an chrislÛBisme , que de croire aux esprits Unis que nous sommes et & la matière qni est devant nous.

La révélation soppose dans choses : t* des dogmes émanés de Dieu ; 3* an livre où ces dogmes soient déposé» et conservés. Ce livre , quoique son contenu soit divin et sacré , est lui-même nécessairement maténd; c'est un corps, et je renvoie ici Locke aux fibjectioas que j'ai foites contre la légitime connaissance des corps , si nous n'avons pas d'anre fondement pour y croire quel'idée-image qui nous les représente. Ainsi point de connÛs-sance légitime dn livre dans lequel seront contenus' les dogmes sacrés révélés par Dieu. Hais te livre de moins, que deviennent les dogmes qu'il renferrae?De plus, ces dogme* viennent de Dieu.

Etqu'etl-ceqiMDieu? Un esprit et on esprit infini, apparei-BiiM-Jit. Or Locke n'avait pas pu tout à l'heure, d'après aa théorie , admettre l'existence légitime des esprit finis, et , chose incroyable , pour me faire adjnettre l'eistence d'esprits finis, il me pi(^ae de commeacer par admettre l'eustence d'un esprit infini. Uais n'est^e pas là expliquer, messieurs , obieunim per obieuriut? VoiU l'esprit humain condamné tout k i'heure à n'avoir aucune connaissance des esprits finis, parce qu'il ne peut avoir d'idées qui leur soient con-.fomes , et qui doit maintenant , pour plus de facilité , «n avoir de l'esprit infini , qui le représentent parfaitement ! Hais s'il ne peut se représenterun esprit fini, il pourra hien moins encore se représenter l'esprit infini ; il ne le peut évidemment pas , à la condition de Locke, c'est-à-dire à la condition de s'en faire une image , et encore une image matérielle ; donc pas d'esjirit infini, pas de Dieu ; donc pas de révélation

possible ; partout à chaque pas, dans la théorie de Locke, des abîmes de paralogisme.

S'il est vrai que nous n'ayons aucune connaissance légitime, aucune idée vraie qu'à la condition que cette idée nous représente son objet, qu'elle soit conforme à son objet , qu'elle soit une image et une image matérielle de cet objet, ce que j'ai démontré être la condition rigoureuse de l'hypothèse des idées , il suit que nous n'avons aucune idée légitime du monde extérieur, du monde des esprits, des âmes, de nous-mêmes, et de moi-même, auquel Locke en appelle. Par conséquent il

D.5.1.i=t;^GOOgk

TIKEi ET DNltKE LEÇIHI. IID

sait , en dernière analyse que nous n'avons aucune idée vraie des Êtres , et que nous n'avons aucune autre connaissance légitime que celle de nos idées , moins leur objet, quel qu'il soit, commencer par notre propre personnel lui-même. Une telle conséquence accable la théorie des idées, et cette conséquence sort irrémédiablement de cette théorie.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON

SOMMAIRE.

Bénédict et continuation de la leçon précédente. — De l'idée non point par rapport à l'objet qu'elle doit représenter, mais par rapport à l'esprit qui la perçoit et où elle se trouve. — L'idée-image, l'idée prise matériellement. Implique un objet matériel ;

d'oii le matérialisme. — Prise empiriquement, elle ne peut donner ni les corps, ni l'esprit. — Que l'idée renrénalaise, puisse comme la leule doctrine primitive de l'esprit, dans la recherche de la réalité, condamner à un paralogisme, toute idée représentative De pouvant être jugée représenter bien ou mal qu'en la comparant avec son original, avec la réalité elle-même à laquelle, dans l'hypothèse d'idée représentative, on ne peut arriver que par l'idée. — Que la connaissance est directe et tant intermédiaire. — Des jugements, des propositions et des idées. — Beidou tout la question des idées innées.

Hessides,

Je viens résumer et compléter la dernière leçon. Selon Locke, la connaissance est tout entière dans le rapport de l'idée à son objet; et cette connaissance est vraie ou fausse, selon que le rapport de l'idée à l'objet est un rapport de conformité ou de non conformité; l'idée, pour être vraie, pour être le fondement

D.5.1.1=t;^GOOGk

1URCT-DEIUblU LCÇAK. . II)

d'ailleurs» eonn^Manee légitime, doit être le Alable à son objet, le représenter, en dire l'image. Or, quelle est la condition d'une idée-image? Il n'y a image que là où il y a figure, où il y a quelque chose d'étendu, où il y a «quelque chose de sensible et de matériel. L'idéation implique donc quelque chose de matériel; et, si la vérité de la connaissance se résout dans la conformité de l'idée à son objet, elle se résout dans la conformité d'une image, prise matériellement, à son objet qu'il soit.

Remarquez que la théorie de l'idée représentative; comme base de la connaissance, est dans la théorie oniverselle, sans limite, sans exception; elle doit donc rendre compte de toute connaissance; elle doit aller aussi loin que peut aller la connaissance humaine; elle embrasse donc Dieu, les esprits, les êtres; car tout cela tombe plus ou moins sous la connaissance. Si donc nous ne pouvons rien connaître, ni Dieu, ni les esprits, ni les corps que par des idées qui les représentent, et qui les représentent à leur tour d'en être des images matérielles, la question est de savoir si nous avons de ces objets ^ de ces être* des idées, des images matérielles, prises matériellement. * Le problème ainsi réduit à sa plus simple expression, a été facilement résolu. J'estime qu'il a été bien démontré que le monde extérieur lui-même, que l'idée semble pouvoir nous donner plus aisément, MO* échappe entièrement s'il ne peut arriver à nous que par l'idée-intéressante; car il n'y a point d'idée sensible

D.5.1.i=t;^GOOgk

ici tout l'image du monde, des objets extérieurs, de» Gort.

Notre nous avons considéré d'abord dans les corps les qualités appelées qualités secondes, qui sont, tous le savez, des propriétés insaisissables dans leur nature et appréciables seulement par leurs effets, c'est-à-dire de pures causes, les causes de nos sensations. Or il est évident qu'il n'y a point, qu'il ne peut y avoir d'image, d'Image matérielle d'une cause. Quant aux qualités premières des corps, parmi elles il en est une, savoir la figure, qui semble propre à être représentée par l'idée-image; et, en effet, il est certain que l'apparence visible, la figure des corps extérieurs placés devant nous, devant l'organe de la vision, se peint sur la rétine. Mais c'est le premier qui a connu la figure visible d'un corps

ignorait parrraitemment que cette figure visible fût peinte sur sa rétine ; ce n'est donc pas à la connaissance de cette peinture sur la rétine, et à la conaaisssauce de la confi>rmité de cette peintm^ k son objet, qu'il devait la connaissance de la réalité de la figure extérieure ; â° ensuite cette peinture s'arrête i la rétine ; pour aller an cerveau qui est la cbambre d'audience de l'âme , comme dit Locke , il faudrait qu'elle traversât le nerf optique , lequel est dans une ' région obscure ; et le nerf optique fdv-il dans une (^ion lumineuse, l'image, après avoir traversé le nerf optique, arriverait au cerveau, qui lui-même est incontestablement obscur, et là p^irait l'idée-image, avant d'arriver k l'&me. Ainsi c'est la condition des ph^-

D.5.l.i=t;^GOO^k

vmfiT-KDIlfein LEÇOIt. lit

mèDea de la vùiod qa'il y ait sur la rétine uo« imago de l'objet , mais ce n'en est que la condition , dor le fondement et reiptica-Uon. D'ailleurs, si l'idée-image jone on certain rôle dans les phénomènes de lavisioUf elle ne s'applique pas du tout aux autres phénomènes, k ceux du loDcher, par exemple, dans lesquels nous puisons la conaaisssauce de la qualité première des corps par excellence, savoir la solidité, la résistance. Nous avons démontré qu'il ne peut y avoir une idéeima^ de la résistance , de la solidité ; car l'idée de Iq solidité et (le la résistance se résout dans l'idée d'ane cause, d'une cause résistante, et il a été démontré de reste qu'il ne peut y avoir d'idée-image île la cause.

Voilà pour les qualités tant premières que secondée des corps. Si l'Idée-image ne représente aucune qualité des corps, à plus forte raison ne représente-t-ella paslesujet de ces qualités, ce

«uittratum qui échappa aux prises des sens , et qui , par conséquent , ne peut tomber sous une image empruntée aux sens. L'espace aussi, l'espace, qu'il ne faut pas confondre avec les corps qu'il renferme, ne peut pas être donné davantage par l'idée-image. Il en est de même du temps ; il en est de même de toutes les connaissances qui se rati tacheutà la connaissance générale du monde extérieur. Donc , comme l'idée-image ne peut représenter que lesfonnes, et qu'elle ne joue un rôle que dans le cercle des phénomènes de la vision, et que là même elle n'est que la condition externe de cet phénomènes ,

D.5.l.i=t;...GOO^k'

il nitgae.Nle nonde extérien n'a pM <f aittre vois pouf arriver à l'intelligence que celle de l'idée représeoutive , il n'y arrife point et n'y peut point arriver.

Les difficulté* de l'hypothèse de l'idée représeatative redoublent qaand il s'agit du monde spirituel. Locke les recooRatl ; il convient que, puisqu'en effet l'idée-image ne peut représenter les qualilis des esprits, attendu qu'il n'y a pas d'image de ce qui n'est pas figuré , ou il faut renoncer à la connaissance dé l'esprit, ou, pour Tohlenir, il faut s'adresser à la foi, à Il révélation. Hais U révélation, c'est poar noua na livre qui renferme des dogmes révélés par Dieo. Il y a donc ici deux choses, un livre et Dieu. Pour le livre, How le renvoyons an monde eilérier : nulle idée repréaentalive ne pouvant donner la connaissance cei>> tained'un objet sensible, nepeul par cooséqaent donner selle d'un livre; le livre, sacré ou non, ne peut donc être connu certainement, ni fonder la connaissance certaine de l'eisileDce de l'esprit. Reste Dieu ; mais s'adresser à Dieu pour légitimer la connaitsance de l'esprit, c'est s'adresser à l'esprit pour légitimer la coonaissaoce de l'c^rit

; c'est supposer ce qui est en question. La seule différence qu'il y ait entre l'esprit de Dieu et le nôtre, c'est que l'esprit de Dieu est infini, tandis que le nôtre est fini, ce qui, loin de diminuer la dignité, l'accroît. Ainsi l'idée représentative, tourmentée de toutes les manières, ne peut donner aucune réelle, ni celle des corps, ni celle des

TOMT-BHIIltHe LEÇON. IIS

esprits, et encore bien moins la connaissance de l'esprit infini dans lequel Locke en appelle gratuitement.

Le scepticisme absolu, telle est donc la conséquence inévitable de la théorie de l'idée représentative; et 1° scepticisme absolu, ce n'est pas moins ici que l'absolu nihilisme. En effet, vous n'avez légitimement dans cette théorie ni les qualités secondaires, ni les qualités premières des corps, ni le sujet de ces qualités, ni l'espace où les corps sont placés, ni le temps où leurs mouvements s'accomplissent et leur durée s'écoule. Vous avez encore bien moins légitimement les qualités de votre esprit, cet esprit lui-même, l'esprit de vos semblables, l'esprit fini; bien moins encore Dieu, l'esprit infini: vous n'avez donc rien, absolument rien, que l'idée elle-même, cette idée qui doit représenter (ont et qui ne représente rien, et ne laisse arriver à TOUS aucune connaissance réelle. Voilà, messieurs, où nous en sommes, et les difficultés sont loin d'être épuisées. Nous avons considéré jusqu'ici l'idée, l'idée même, par son rapport avec les objets extérieurs qu'elle doit représenter, savoir, les corps, nos esprits, et Dieu; considérons-la maintenant par un autre côté, par son rapport avec l'esprit, qui doit la percevoir et dans lequel elle doit se trouver.

L'idée ne représente ni le corps , ni l'esprit , ni Dieu ; elle ne peut donner aucun objet , nous l'avons démontré : elle est nécessairement dans un sujet. Comment y est-elle ? Quel est le rapport de l'idée, non plus avec son objet, mais avec son sujet?

CODBIIt.—

D.5.1.i=t;^GOOglC

les-vom bwn à quelle CMidîlîon noui avoM «(MidaiMié l'idée représentative. Si elle repréietite, elle Mt avoir qaelque chose en s<ri de figuré , quelque otiose de maîériel : elle est donc quelque chose de ■aalériet. VoiHk donc l'idée représentative qui est qnel-qm chose de matériel dans le sajet où elle se tro«Te. Mais il est clair que le sujet de l'idée , le sajet qui perçoit , contient et possède Tidée, ne peut Ctre d'une autre nature que l'idée elle-mSme. Lldée représentative est quelque chose de lîguré. comme les tmhrM qui se dessinent dans une lanterne magique; èonc elle ne peut èlre que dans quelque chose d'analégua, dans un sujet de la même nature, figuré comme l'idée, ayant des parties, étant éten-du et natériel comme elle. Ainu ta destruetinn de h aimplicié et de la spiritualité du sujet de l'idée , c'esti-dîn de r&»e, on , en un seul mot, le matérialisme, telle'esi la conséquence forcée de la théorie de l'idée RprésenlDtÎTe, par rapport i son sujet.

- Le résultat , mesneun , était déjk dans le principe, et cette conséquence ne tiit qae trahir te vice de l'ori- ^ ■ ede l'idée re-fuéeenlative. En effet, l'origine de celle théorie, vous le «avea, est dans celte hypothèse, que l'esprit ne connaît les corps, ne com-muniqua avec les corps qu'i la manière doellescorpe commu-niquent eitn tax. Or les corps commoniqueia entre eux, ou par l'inpalsion immédiate de l'un sur l'aître, ou indiredemeBt par

l'intermédiaire d'un ou plusieurs corps qui, recevant du précédent une impulsion, la c<

D.5.l.i=t;...GOOgk'

VIMGT-ISIIIitHE LEÇON. ttl

niquent à celui qui suit, de telle sorte que c'est toujours l'impulsion, soit immédiate, soit médiate, qui l'ait la communication des corps. Si donc l'esprit connaît les corps, il ne peut les connaître qu'à la manière dont les corps communiquent entre eux, par l'impulsion. Mais nous ne voyons pas qu'il y ait impulsion immédiate et directe des corps sur l'esprit, ni de l'esprit sur les corps; il faut donc que la communication, que l'impulsion se fasse à distance, c'est-à-dire par un intermédiaire. Cet intermédiaire c'est l'idée. L'idée émane des corps, et par les sens arrivent l'esprit. L'idée émane des corps, et est son premier caractère; son second caractère est qu'elle les représente, et «lie représentera facilement les corps, puisqu'elle en vient. La représentation est fondée sur l'émission. Or l'émission, qui est la première racine de l'idée représentative, la condamne à être matérielle. C'était déjà incliner l'ortemeal au matérialisme; mais voici qui rend cette pente beaucoup plus glissante. Non-seulement l'esprit ne connaît les corps que comme les corps communiquent entre eux; mais l'esprit ne connaît les esprits que comme il connaît les corps, et comme il ne connaît les corps que par l'intermédiaire de l'idée représentative, il ne connaît les esprits que par le même intermédiaire. Une théorie, matérialiste dans son origine, est appliquée d'abord à la connaissance des corps, puis transportée à la connaissance de l'esprit; il était donc tout naturel que le dernier mot de cette théorie fût le matérialisme. Et je n'impose point il <>te théorie

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

<■■ mSTOrîB I« 1.4 PBILOSOPHIE.

rie des coDtéqneocep raiionnellement nécenatm, mais qu'eD bit elle n'a poinl porlâes; ces conséquences, l'histoire s'est chargée de les tirer du développement de l'école de Locke ; c'est sur la théorie de l'idée représeataîTe que cette école s'est en partie fondée pour nier positivement la spîriiualité de l'âme. Setoa elle, pluMeurs idées dans l'âme, prises malériellement , tapposent quelque chose d'étendu dans l'âme; et même une seule idée, étant une image, est déjà quelque chose de figuré qui suppose un sujet analogue. L'eipr^Mon vulgaire , les objets font impression sur l'âme, n'est pas une métaphore pour celte école, c'est la réah-té même. Je vous renvoie à Hartiey, â Darwin, à Priestley, et à leurs successeurs anglais ou autres. Nous les retrouverons en temps et lieu.

Cette conséffuence de la théorie de l'idée représentative par rapport à son sujet, est irrésistible. Mais TCUt-on sauver la spiri-tualité de l'âme, tout eu couservant la théorie de l'idée représen-tative? Alors, on a d'an cMé des idées matérielles, des images ma-térielles, de l'autre une âme simple, et , par conséquent , entre la modification et son sujet un abîme. Comment combler eet abîme? Quel rapport y a-t-il entre l'image matérielle et le sujet de cette image, si on veut roainlenîr ce sujet simple, inélendu, spiri-tuel ? 11 faut alors trouver entre les idées-imaf^s et leur sujet , l'âme , des intermédiaires. Les images étaient déjà les iniermé-diaires entre le corps et l'âme ; maintenant il fant des intenné-diaires entre ce« premiers intermédiaires

D.5.l.i=t;^GOOgk

TnCT-DEDIkME LEÇON. lia

oa idéeMimageB et l'âme ; il faut de nouveaux intermédiaires, c'est-à-dire de nouvelles idée». Mai» ces nouvelle» idée» , pour servir d'intermédiaire» entre les première» idée» et TSme, doivent représenter ces idées; pour représenter des images , elles doivent être de» images elles-même» ; et si des intage», elle» sont malérielles. La difficulté revient donc toujours : ou les idées-images n'entreoC pas dan» l'âme , ou elles la frappent de matérialité. On a beau subtiliser les idées, on a beau raDiner l'intermédiaire ; ou malgré tous ce» raffinements on le laisse matériel , et alors invinciblement l'image matérielle frappe de matérialité son snjet ; ou bien il faut renoncer absolument h l'idéeêimage, à l'idée matérielle, et tout en gardant la théorie de l'idée représentative, faire l'idée spirituelle.

Messieurs, on l'a fait ; on a abandonné l'idée, image matérielle, pour l'idée spirituelle. Mais que résulte-t-il de cette modification nouvelle de la théorie que nous ciarainons? J'en conviens, si l'idée est spiriuelte, elle souffre un sujet spirituel , et il y a lieu à la croyance à la simplicité et à l'immatérialité de l'âme, mais alors est détruite évidemment l'hypothèse de rémi»»ion, et avec elle celle de la représentation. En effet , qu'estce, je vous prie , qu'une idée spirituelle , image d'un objet matérieh L'esprit, c'est ce qui n'admet aucune des propriété» fondamentale» qui conBliuent ce qu'on appelle la matière; c'e»t donc ce qui n'admet ni solidité, ni étendue, ni tigure. Mais comment ce qui n'est ni solide, ni étenda , ni figuré, pourrait-il représenter

D.5.l.i=t;..,GOO^k'

ce qui est éléoda. colide, figuré! Quelle p«at itie l'id^ qüiril-DeUe dn «oUde ? Quelle peut être l'idée t^ rimelle de l'élendne , de b Ccmne^II est évident que l'idée spirilnelle ne peut pa* représenter le ccvpe. Et représeDie-t-elle mieui l'etprit? Pa» davantage; ear qn'est-ce qui représente, qn'est-ce qui est doué d'une vertu représeoiâtive ? Encore une fois, il n'y a pas de représentation là où il n'y a pas de reMemblance, et il n'y a de ressemblance qu'entre des figures. Ce qui eM figuré peut ressembler à ce qui est figuré ; nuis oix H a'; a nulle ligure , il n'y a matière à aucune ressemblance possible, ni par conséquent à aucune représeiH talion. Un esprit ne représente point un esprit. (Joe idée spirituelle ne peut donc représenter d'aucuite manière ni aucune qualité spirituelle , ni aucun sujet spirituel; et l'idée spirituelle qui détruit la connaissance possible du corps, ne détruit pas moins, détruit plus encore la connaissance possible de l'esprit , des esprits finis que nous sommes, et de l'esprit inlini , Dieu : de là, du sein même du sensualisme, une sorte d'idéalisme qui emporterait , avec la matière, l'esprit et Dieu Iniméme. Et ne croyez pas, je vous prie, que ce soit senlemeut le raisonnement qui impose ces nouvelles eon- séquences h la théorie des idées. Comme Hartiey et Priestley prouvent que je n'ai pas prêté gratuilemeat le matérialisme à la Ibéorie des idées, prises comme images matérielles , de même ici les faits et l'bistoire d'une autre branche de l'école de Loche dém- Odlreot que ce n'est pas moi qui condamne la théorie de Vidée

.i.i=t;..,Goo^k

>|)inl«elle à détruire et le corpt et l'eapit. Elle détroit le corps, demandez-le à Berkeley, qui «'est armé de cette théorie pour nier toute exigeDce matérielle. Elle détruit Teeprit, deman(lei-4e à Hume, qui, prenant des maioi de Berkeley l'arme qui aTsit «ervi

à détruire le monde matériel, et la tournant contre le monde spirituel, a détruit avec elle et l'esprit fini que nous sommes et l'esprit infini, l'âme humaine et Dieu.

Messieurs, il faut savoir aller jusqu'au bout de ses principes : l'idée représentative, considérée relativement à son sujet et comme image matérielle, conduit directement au matérialisme; et, prise spirituellement, elle conduit à la destruction du corps et de l'esprit, au scepticisme absolu et à l'absolu nihilisme. Or c'est un fait incontestable que nous avons la connaissance des corps, que nous avons la connaissance de notre esprit. Nous avons cette connaissance, et cependant nous n'avons pu l'obtenir par la théorie de l'idée représentative; donc cette théorie ne reproduit pas le vrai procédé de l'esprit humain. Selon Locke, l'idée représentative est la seule voie de la connaissance légitime; donc, cette voie nous manquant, nous sommes dans l'absolue impossibilité d'arriver jamais à la connaissance : nous y arrivons pourtant; par conséquent nous arrivons par une autre voie que celle de l'idée représentative, et par conséquent encore la théorie de l'idée représentative est une chimère.

Maintenant je vais plus loin; je change tout à tât

• SI HOUTORR K LA PHILOSOPHIE.

de terre; j'admets que l'idée ait une forme représentative; j'admetts la réalité de la représentation, je veux bien croire, avec Locke et tous ses partisans, que nous ne connaissons que par des idées représentatives, et qu'en effet les idées ont la merveilleuse propriété de représenter leurs objets : soit; mais, messieurs, à la condition que les idées nous représentent les choses? Vous le savez, à la condition de leur être des formes. Je

suppose que nous ne sussions pas que l'idée est conforme à son objet, nous ne saurions pas qu'elle le représente ; nous n'aurions aucune véritable connaissance (de cet objet. Et encore à quelle condition pouvons-nous savoir qu'une idée est conforme à son objet , est une copie fidèle de l'original qu'elle représente ? Rêve de plus simple ; à cette condition, que nous connaissions l'original. Il faut que nous ayons sous les yeux l'original et la copie , pour pouvoir rapprocher la copie de l'original , et prononcer que la copie est en effet une copie fidèle de l'original. Mais je suppose que nous n'avons pas l'original, que pourrions-nous dire de la copie? Pourreriez-vous dire, dans l'absence de l'original , que la copie , qui seule est sous vos yeux , est une copie fidèle de l'original que TOUS ne voyez pas, que vous n'avez jamais vu? Non certes ; vous ne pourriez pas assurer que la copie est une copie fidèle , ni qu'elle est une copie infidèle ; vous ne pourriez pas même affirmer qu'elle est une copie. Si nous ne connaissons les choses que par les idées, et si DODS ne les connaissons qu'à la condition que les idées

D.5.1.i=t;^GOO^k

TINGT-DBUUFcHE LEÇON. I>3

le représente fidèlement, nous ne pouvons dire que les idées ne représentent fidèlement qu'à cette condition que nous voyions les choses d'une part, et de l'autre les idées; c'est alors, et seulement alors, que nous pourrions prononcer que les idées sont conformes aux choses. Ainsi , pour savoir si vous avez une idée vraie de Dieu, de l'âme , des corps, il faut que vous ayez d'un côté Dieu , les corps et l'âme , et de l'autre l'idée de Dieu , l'idée de l'âme , l'idée du corps, afin que , rapprochant l'idée de son objet , vous puissiez prononcer qu'elle lui est conforme ou non conforme. Choisissons un exemple.

Je veux savoir si l'idée que j'ai du corps est vraie. Il faut que j'aie et l'idée que je me fais du corps et le corps lui-même, et qu'ensuite je les rapproche, les confronte et juge.

Je prends donc des mains de Locke l'idée de corps telle que Locke lui-même me l'a fournie. Pour savoir si elle est vraie, il faut que je la compare, que je la confronte avec le corps lui-même. Cela suppose que je connais le corps; car si je ne le connais pas, avec quoi pourrai-je confronter l'idée du corps pour savoir si elle est vraie ou fausse? Il faut donc supposer que je connais le corps. Mais comment ai-je pu le connaître? Dans la théorie de Locke, vous ne connaissez, vous ne pouvez connaître que par des idées qui vous représentent les choses. Or je connais le corps; donc, dans la théorie de Locke je ne le connais que par des idées qui me le représentent; donc je ne connais pas

D.5.1.1=t;^GOOgk

DE LA PHILOSOPHIE.

ce corps lui-même, le corps qu'il me fait connaître pour le comparer avec l'idée que j'en ai; je ne connais que cette idée, et c'est son idée que je puis comparer avec » l'idée, c'est-à-dire que je comparerai une idée avec une idée, une copie avec une copie. Ici, point d'original encore : donc la comparaison, la co-fusion, la vérité est impossible. Pour que la vérification me conduise à un résultat, il faut que cette seconde idée que j'ai du corps, dans la connaissance que je suis supposé avoir du corps, « soit une idée vraie, une idée conforme à son objet ; mais je ne puis savoir si cette seconde idée est vraie qu'à une condition, i, cette condition que je "puisse la comparer : et avec quoi ? avec le corps, avec l'original ; donc il faut que d'ailleurs je

connaisse le corps pour savoir si cette seconde idée lui est conforme. Voyons donc. Je connais le corps; mais comment connais-je le corps? Toujours, dans la théorie de Locke, je ne le connais que par l'idée que j'en puis avoir ; ce n'est encore là qu'une idée à laquelle je dois comparer la seconde idée que j'avais du corps ; je ne sors donc pas de l'idée. Continuez ainsi , tant que vous voudrez, vous ne cesserez pas de tourner dans un cercle infranchissable d'idées qui ne vous laisseront jamais arrivera un objet réel, et ne fonderont jamais une comparaison, une confrontation légitime , puisqu'une confrontation légitime supposerait que vous auriez d'une part la copie, et de l'autre l'original , et qu'ici vous n'aurez jamais qu'une idée, plus une autre idée; donc vous ne com-

D.5.1.1=t;^GOOgk

Tiit«!i'«G(rxiÈiie leçon. iSB

puerment jamais que <tea iAé^t . des copies. Et encore pour (lire que ce sont de» copies , il faudrait que vous eussiez l'original tant mime, lequel vous échappe et TOUS échappera éternellement, dans toute théorie de la connaissance qui condamne l'esprit)> ne connaître que par l'intermédiaire (« d'idées représentatives.

Ainsi , en dernière analyse , l'objet, l'original échappant sa« cesse à la prise immédiate de l'esprit humain, ne peut jamais être amené sous les yeux de l'esprit humain , ni par conséquent être la base d'une comparaison avec la copie , avec l'idée. Vous ne saurez donc jamais si l'idée que vous avez du corps est couronnée par mon C6Mfiroe , véritable ou infidèle, vraie ou fautive. Vous ne pouvez même pas savoir si un objet ou non.

On ne peut pas rester ainsi , et pour aider Locke , je vais faire une supposition ; je vais supposer qu'en effet MMSayons sous les yeux non pas seulement l'idée de l'original, mais l'original lui-même. Je suppose que nous connaissions directement l'original ; alors la confirmation est possible : nous allons la faire. Mais si je révoque que la supposition que je fais , celle d'un Original directement connu , laquelle supposition est la base nécessaire de toute confrontation , laquelle confrontation est la base nécessaire de la théorie de Locke . je remarque , dis-je , que cette supposition détruit précisément cette théorie. En effet, si nous «supposons que nous avons un original que nous savons directement, nous supposons que nous

IBS HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

pourrait» connaître autrement que par des idées représentatives.

Mais j'avance et je dis : Cet original que nous connaissons directement , autrement que par des idées représentatives, est-ce une chimère? Non. Si c'était une chimère , comparer l'idée à un objet chimérique ne nous mènerait à rien. Vous supposez donc que c'est bien l'original, le vrai original, l'objet lui-même, le corps ; et vous supposez que la connaissance que vous en avez est une connaissance certaine , une connaissance qui ne laisse rien à douter. Alors voici quelle est votre position. Vous avez d'un côté la connaissance certaine du corps , et de l'autre vous avez de ce corps une idée de laquelle vous voulez savoir si elle est fidèle ou non. A ce pris , la comparaison est très facile ; la confrontation se fait de soi-même ; ayant la copie et l'original , vous pourrez dire aisément si l'une représente l'autre. Mais cette confrontation, nécessaire dans la théorie , et maintenant possible et facile , est aussi

parfaitement inutile. En effet, quel était le but de cette comparaison, de cette confrontation ? C'était d'aider la théorie de Locke ; c'était d'en tirer une connaissance certaine du corps, car c'est là ce que vous cherchiez. Pour y arriver vous avez mis l'original en présence de la copie. Mais si vous supposez que vous avez l'original, c'est-à-dire une connaissance certaine du corps, tout est fini, il n'y a plus rien à faire, laissez là votre comparaison, votre confrontation, votre vérification ; ne vous fatiguez pas à

D.5.1.i=t;^GOOgk

VINer-DEOXIÈHE LEÇON. IS1

chercher si d'ailleurs l'idée est conforme ou non à l'original ; vous le possédez, il suffit ; vous possédez la connaissance même que vous vouliez acquérir. Ainsi, sans la connaissance certaine de l'original, jamais vous ne pouvez savoir si l'idée que vous avez est fidèle ou non, et toute comparaison est impossible ; mais si vous avez l'original, sans doute alors il est facile de comparer l'idée à la réalité ; mais puisque vous avez cette réalité, il vous est tout à fait inutile de confronter l'idée avec elle ; vous avez ce que vous cherchiez, et la condition même de la théorie et de la comparaison qu'elle exige est précisément la supposition de la connaissance que vous demandez à cette théorie, c'est-à-dire un paralogisme.

Telle est, messieurs, la polémique un peu subtile, mais exacte, qui, poursuivant dans tous ses replis la théorie de l'idée représentative, la détruit et la confond de toutes parts. Ou l'idée représentative ne représente point et ne peut représenter, et par conséquent si nous n'avons pas d'autre moyen de connaître les choses, nous sommes condamnés à ne pas les connaître, nous

sommes condamnés à no scepticisme plus ou moins étendu , selon que nous sommes plus ou moins conséquents, et si nous voulons l'être tout à fait, au scepticisme absolu , sur les corps et sur les esprits, c'est-à-dire à l'absolu nihilisme. Ou bien veut-on que l'idée représente ? Dans ce cas , on ne peut savoir qu'elle représente fidèlement qu'autant qu'on a l'original, qu'autant que l'on connaît d'ailleurs le corps, l'esprit, les

D.5.1.i=t;...GOO^k'

choses «lles-mfiniet, et alors rinterreniion de l'idée MprésentatiTe est possible , mais elle est iimtile. Sa vérité, la conformité de l'idée h son objet, ne peut 6tre démontrée que par une supposition qui renverse la théorie même qu'elle est destinée à soutenir.

Tirons maintenant les conséquences positives qui dérivent de cette polémique.

Première conséquence : nous connaissons les corps et les esprits, le monde , l'âme et Dieu autrement qoeperdes idées représentatives. Seconde conséquence plus générale : pour connaître les êtres, nous n'avons besoin d'aucun intermédiaire. Nous connaissons les choses directement , sans l'inlrmédiaire des idées, et sans aucun autre intermédiaire. L'espril est une Taculté de connaître qui , dans sou développement et sou exercice, est-souraise il certaines conditions, mais qui, ces conditions une fois accomplies , entre en eiercice, se dévek>ppe, et connaît par cette seule raison qu'il est doué de la vertu de connaître.

L'histoire du véritable développement de Tentendemeot confirme cet important résultat , et achève de metlredans tout son jour la théorie des idées.

Primitivement, rien n'est abstrait, rien n'est général, tout est particulier, tout est concret. L'entendement je l'ai démontré, ne débute pas par ces formules .qu'il n' a pas de modification sans sujet, qu'il n'y a pas de corps sans espace, etc.; mais une modification lui étant donnée, il conçoit un sujet particulier de cette modification; un corps étant donné, il conçoit que ce

D.5.l.i=t;^GOOgk

VINGT-DEUXIÈME LEÇON. ISS

corps est dans un espace; une succession particulière étant donnée, il conçoit que cette succession particulière est dans un temps déterminé, etc. Il en est ainsi de toutes nos conceptions primitives; elles sont toutes particulières, déterminées, concrètes. De plus, et je l'ai démontré encore, elles sont mêlées les unes aux autres, toutes nos facultés entrant en exercice simultanément ou presque simultanément. Il n'y a pas de science de la plus petite sensation sans un acte d'attention, c'est-à-dire sans un déploiement quelconque de la volonté; il n'y a pas de volition sans sentiment d'une force causatrice intérieure; pas de sensation perçue sans rapport à une cause externe et au monde, que nous concevons de suite dans un espace et dans un temps, etc. Enfin, sans répéter ici ce que j'ai dit tant de fois, toutes nos conceptions primitives sont non-seulement concrètes, particulières et déterminées, mais généralisées, et comme l'entendement ne débute pas par l'analyse, mais par la synthèse. Nos conceptions primitives présentent encore deux caractères distincts, les unes sont contingentes, les autres sont nécessaires. Sous l'œil même de la conscience est une sensation de peine ou de plaisir que je perçois comme réellement existante; mais cette

sensation varie, change, disparaît, et de là bientôt la conviction que ce phénomène sensible que je perçois, est réel sans doute, mais qu'il pourrait être ou n'être pas, et que pouvant être ou n'être pas, je pourrais le

D.5.l.i=t;...GOO^k'

140 HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

percevoir ou ne le percevoir pas; c'est ce caractère que pendant tard la philosophie désignera sous le nom de caractère contingent. Mais lorsque je conçois qu'un corps est dans l'espace, si je veux essayer de concevoir le contraire, qu'un corps peut être sans espace, je ne le puis, et cette conception de l'espace est une conception qu'ultérieurement la philosophie désignera sous le nom de conception nécessaire. Mais toutes nos conceptions contingentes ou nécessaires, d'où viennent-elles? De la faculté de concevoir qui est en nous, de quelque nom que vous appeliez cette faculté dont nous avons conscience, esprit, raison, pensée, entendement, intelligence. Les actes de cette faculté, nos conceptions sont essentiellement affirmatives, sinon oralement, du moins mentalement. Nier même, c'est affirmer; car c'est affirmer le contraire de ce qu'on avait affirmé d'abord. Douter, c'est affirmer encore; c'est affirmer l'incertitude. D'ailleurs, nous ne débattions évidemment ni par le doute ni par la négation, mais par raffirmation. Or affirmer d'une manière quelconque, c'est juger. Si donc toute opération intellectuelle se résout dans l'opération du jugement, toutes nos conceptions ou contingentes ou nécessaires se résolvent en jugements ou nécessaires ou contingents; et toutes nos opérations primitives étant concrètes et synthétiques, il suit que tous les jugements primitifs que supposent ces opérations s'expriment aussi sous cette forme.

Telle est la scène primitive de l'intelligence. Peu à

D.5.1.i=t;^GOOgk

vnteT-DEniifeiiB leçon. ki

peu de l'esprit se développe. Dans ce développement survient le langage qui réfléchit l'entendement, et le met, pour ainsi dire, en dehors de lui-même. Si tous ouvrez les grammaires, tous verrez qu'elles commencent toutes par les éléments pour aller de là aux propositions, c'est-à-dire qu'elles commencent par l'analyse pour finir par la synthèse. Mais dans la réalité, messieurs, il n'en est pas ainsi. Lorsque l'esprit se traduit par le langage, les premières expressions de ses jugements, sont comme ses jugements eux-mêmes, concrètes et synthétiques. Images fidèles du développement de l'esprit, les langues débutent non par des mots, mais par des phrases, par des propositions, et des propositions très-composées. Une proposition primitive est un tout qui correspond à la synthèse naturelle par laquelle l'esprit débute. Ces propositions primitives ne sont nullement des propositions abstraites, telles que celles-ci : Il n'y a pas de qualité sans un sujet, pas de corps sans espace qui le renferme, et autres semblables ; mais elles sont toutes particulières, telles que : J'existe, ce corps existe, tel corps est dans cet espace, Dieu existe, etc. ; ce sont des propositions qui se rapportent à un objet particulier, déterminé, qui est ou moi, ou le corps, ou Dieu. Mais après avoir exprimé par des propositions concrètes et synthétiques, ses jugements primitifs, concrets et synthétiques, l'esprit opère par l'abstraction sur ces jugements, il en néglige le concret pour n'en considérer que la forme, par exemple, ce caractère de nécessité dont plusieurs sont

révélus , et qui , dégagé et développé , doDiM , an lieu des propositions coDcrèies : J'exUle , ces corps tout dans tel espace, etc., les proposUions abstraites : 1) ne peut y avoir de corps sans espace , il ne peut y avoir de modification sans un sujet, il ee peut y avoir de succession sans lempe , etc. Le général était d'abord enveloppé dans le particulier ; puis , dans la complexité du Tuit primitif, vous dégager le général du particulier, elvotisrexprioez-seul. Mais j'ai suffisamment e:ipli<]ué ailleurs la fonualion des proposiLions générales (i).

Le langage est le signe de l'esprit , de ses opérations et de leur développement. Il exprime d'abord les jugements primitifs , concrets et synthétiques par des propositions primitives, concrètes et synthéliques elles-mêmes. Les jugements peu à peu se généralisent par l'abstraction , et à leur suite les propositions deviennent générales et abstraites. Daus ces abstractions , une abstraction noQvelleopère de nouvelles abstractions. Les propositions abstraites , signes de jugements abstraits, sont elles-mêmes composées, et renferment plusieurs éléments. Nous abstrayons de ces propositions ces éléments pour les considérer séparément. Ces éléments sont ce qu'on appelle des idées. C'est une grande erreur de croire que not» ayons d'abord ces éléments sans le tout dont elles font partie. Nous ne commençons pas même par des propositions , mais par des jugements ; ce ne sont pas les jagementls qui vieit-

(t) LetOB dii-Deuviime.

.IINGT-DEUXIÈHE LEÇON. 149

ii«nt des prapoûtiooB ; ce soDt les propoûtioDS qiù viennent des jugements , lesiguels viennent eux-mémea de la faculté de ju-

ger, laquelle repose sur ta vertu originelle <le l'esprit. A plus forte raison , nous ne débu* loDS point par des idées ; car les idées nous sont données dans des propositions. Soit, par exemple , l'idée d'espace. Elle ne nous est pas donnée solitaire , ma» dans cette proposition tout entière : Il n'y a pas de corps sans espace , laquelle proposition n'est que la forme d'un jugement. Otez les propositions qui ne seraient pas sans les jugements , et vous n'aurez pas d'idées ; nuis aussilâl que le langage vous a permis de traduire vos jugements en propositions, alors v(Hit pouvez conslilérer séparément les différents élémenta de ces propositions , c'est-à-dire , les idées séparées Tune deTauLre. A. parler rigoureusement, il n'ya pal de propositions dans la nature , ui propositions concrètes , ni propositions abstraites , ni propositions parûculièreg, ni propositions généiales ; à plus forte raison, il n'y a pas d'idées dans la nature. Si par idées oa entend quelque chose de réel , qui existe indépendamment du langage , et qui soit un intermédiaire entre les êtres et l'esprit , je dis qu'il n'y a absolument pas d'idées. Il n'y a de réel que les choses, plus l'esprit avec ses opérations , savoir ses jugements. Viennent ensuite les langues qui créent en quelque sorte un nouveau monde , spirituel et matériel à la fois , ces êtres symboliques qu'on appelle des signes , des mots , i l'aide desquels elles donnent une sorte d'esittence

D.5.l.i=t;...,GOOgk'

m BISTOIBE DB Lk PHILOSOPHIE.

extérieure et indépendante am résultats des Opérationt de l'eiprit. Ainsi , en exprimant les jugements <m propositions, elles ontl'air de réaliserces propositions; il en est de même pour les idées. Les idées ne sont pas plus réelles que les propositions , et

elles sont aussi réelles qu'elles; elles ont toute la réalité qu'ont les propositions, la réalité d'abstractions auxquelles le langage impose une existence nominale et conven[^]onnelle. Toute langue est à la fois et un analyste et un poète ; elle f[^]ait des abstractions et elle les réalise. C'est là la condition de tout langage. 11 Faut bien s'y résigner et parler par figures , pourvu qu'on sache ce que l'on fait. Ainsi tout le monde dit : Avoir une idée de telle chose , en avoir une idée claire ou obscure , fidèle 'ou infidèle ; et par là nul ne veut dire qu'il ne connaît les choses qu'au moyen de certains intermédiaires appelés idées ; on veut seulement marquer par là l'acte de l'esprit par rapport à telle chose , acte par lequel l'esprit connaît cette chose, la connaît-il ou moins, etc. On dit encore : Se représenter une chose , et souvent une chose qui ne tombe pas 'sous les sens , pour dire U connaître , la comprendre , par une métaphore empruntée aux phénomènes des sens , et du sens dont l'usage est le plus fréquent, celui de la vue. Le go[^]al est ordinairement le seul j[^]oge de l'emploi de ces figures. On peut aller, et l'on va souvent très-loin dans ce style métaphorique , sans obscurité et sans erreur. J'absous donc le langage ordinaire de la plupart des :t je crois qu'on peut absoudre aussi celui

D.5.l.i=t;[^]GOO[^]k

vnreT-DEDiiËHe leçon. i«ii

de beaucoup de philosophes , qui Bouvent ont parte comme le peuple sans être plus absurde que lui. 11 en impossible, en effet, d'Interdire toute métaphore au philosophe ; la seule loi qu'il faille lui imposer est de ne pas s'arr[^]êter aux métaphores , et de ne pas les convertir en théories. Peut-[^]être l'école écossaise qui a repris au xviii[^]* siècle l'ancienne polémique contre l'idée représentative au nom du sens commun du genre humain , n'a-t-elle pas tou-

jours assez songé que tes philosophes aussi Tont partie du genre humain ; peuiilre a-l-elle imputé à beaucoup trop d'écoles , et at-«lle trop voulu voir partout la théorie qu'elle s'était chargée de combattre ; mais il est certain qu'elle a rendu nn service érainent à la philosophie , en démontrant que l'idée-image n'est au fond qu'une métaphore, et en faisant justice de cette métaphore , lorsqu'on lui attribue sérieusement une vertu représentative. C'est là le vice dans lequel Locke est incontestablement tombé, et que j'ai dû vous signaler avec quelque soin comme UD des écueils les plus périlleux de l'école sensualisie. C'est du point où nous sommes parvenus que l'oo peut juger aisément la doctrine des idées innées dont la réfutation remplit lont le premier livre de VEiiai lur rentendemenl (i). Le moment est venu de nous expliquer sur cette doctrine, et sur la réfutation de Locke. Locke divise la doctrine générale des idées innéesen deux points.les propositions ou maximes géné-

(1] VojtM lejOD illx-*e|itièioie, 1. Il, p. 354.

14* BISTOUÉ DK LA PHILOSOPHIE.

nies, el les idée». Et nous aussi, non» rejetons lee propogitiont et les idées innées , et par une raison trèssimple , savoir, qu'il n'y a ni idées ni propositions dans la nature. Qu'y a-t-il dans la nature ? Avec les c<>^ rien aulre chose que des esprils , entre antres celui que nous sommes , qui conçoit et connaît directement les cbose , les esprits et les corps. Et dans l'ordre de Tes* |M'it qu'y a-t-il d'inné? Bien que l'esprit lui-même, l'entendement , la faculté de connaître. L'eDtendentent, comme l'a dit profondément Leibnits, est inné à luimême ; le développement de l'entendement lui est également inné en ce sens qu'il ne peat pas ne pas Être , l'entendement une fois donné avec la vertu qui lui est

propre ; et , comme vous l'avez vu , le développement de renforcement , ce sont les jugements qu'il porte d'abord , et les connaissances impliquées dans ces jugements. Sans doute ces jugements ont des conditions quisonidu domaine de l'expérience. Olez Tel périence, riera dans le sens, rien dans la conscience , par conséquent rien dans l'entendement. Celle condition même est-elle la loi absolue de l'entendement? Ne pourrait-il juger encore et se développer sans le secours de l'expérience , sans une impression organique , sans une tuisation? Je ne l'affirme point et je ne le nie point; hypolheia non fingo , comme disait Newton , je ne fais pas des hypothèses , je constate ce qui est, sans savoir ce qui pourrait être, ce qui sera, ce qui fui. Je disque, dans les limites de l'état présent, c'est un fait irrécusable que , tant que certaines conditions expérimentales ne

D.5.l.i=t;^GOOgk

VINCT-DEUXIÈHE LKÇOK.

MOI pat acGOiipiî«g , l'esprit n'enU% pa»

oe juge pas; maU je dit en même temps qu'iuwitôt que ces condition» sont accomplies, l'esprit, par sa vertn même, se développe , juge, pense, conçoit, et eonnail une Toule de choses qui ne tombent ni soiu la conscience ni sous les sens , comme le temps , l'espace , les canses extérieures , les existences et la sienne propre. 11 n'y a pas plus d'idées innées que de propositions innées ; mais il y a une vertu innée de l'entendement , qui se prodnit en jugements primitifs, lecquels, qnand arrivent les langues , s'expriment en propositions , lesquelles propositions décomposées engendrent sous la main de l'ahstraction et de l'analyse des idées distinctes. Comme l'esprit est égal à lai-même dans tous les

hommes , les jugements primitifs qu'il porte sont les mêmes dans tous les homro^. et par conséquent les propositions dans lesquelles le langage eiprime ces jugements . et les idées fondamentales dont se composent ces propositions , sont tout d'abord et universellement admises. Toutefois il y faut une condition, qu'elles soient comprises. Lorsque Locke a prétendn que ces propositions , Ce quiest est , Le même est le même, sont des propositions qui ne sont ni universellement ni primitivement admises, il a ea tort et il a en raison. Assurément le premier venu , le pSitre. auquel vous diriez. Ce qui est est. Le mSnie est le même , n'admettrait point ces propositions , car il ne les comprendrait pas , parce que 'vous lui prtericE tin langage qui n'est pas le sien , celui de l'abstraction et

D.5.l.i=t;^GOOgk

de l'aoalyse. Hais ce que le pAtre D'admet pas et ne comprend pas dans ta forme abstraite . il l'admet tout d'abord et nécessairemeDt eous la forme coDcrète et tyolbélique. Demandez à ce même homme qui oe comprend pas voire langage métaphysique, demandez-lui si , sons les diverses actions ou seasalions que sa conscience lui atteste , il n'y a pas quelque chose de réel et de subsistant qui est lui-même ; s'il n'est pas le même aujourd'hui qu'il était hier ? En un mot , au lieu de formules abstraites, proposez-lui des questions particnlières , déterminées , concrètes, et alors la nature humaine vous répondra , parce que la nature humalDe, parce que Tentendement humain sont dans le pitre tout aussi bien que dans Leibnitz. Ce que je viens de dire des propositions abstraites et générales , je le dis des idées simples que l'analyse tire de ces propositions. Par exemple , demandez à un sauvage s'il a l'idée de Dieu ; vous lui faites une demande ĩ laquelle il

ne peut répondre , car il ne l'entend pas. Mais sachez interroger ce pauvre sauvage , et vous verrez sortir de son intelligence un jugement synthétique et confus, qui , si vous gavez y lire , renferme déjà tout ce que vous donneront jamais vos analyses les plus raffinées; vous verrez qu'il y a une confusion de leurs jugements naturels, qu'ils ne savent ni démentir ni primer. le sauvage, l'enfant, l'idiot même , s'il ne l'est pas entièrement , admettent primitivement et universellement toutes les idées qu'ultérieurement l'analyse développe sans les produire, ou dont elle ne produit que la forme scientifique.

D.5.1.i=t;^GOOgk

VINGT-DEUXIÈME LEÇON. II

Il n'y a pas d'idées innées , il n'y a pas de propositions innées, attendu qu'il n'y a ni idées ni propositions réellement existantes ; et encore , il n'y a pas d'idées et de propositions générales, universellement et primitivement admises sous la forme d'idées et de propositions générales , mais il est certain que l'entendement de tous les hommes est gros en quelque sorte de jugements naturels , que l'on peut dire innés , en ce sens qu'ils sont le développement primitif, universel et nécessaire de l'entendement humain , lequel , encore une fois , est inné à lui-même et égal à lui-même dans tous les hommes.

VIINGT-TROISIÈME LEÇON.

SOMMAIRE

de la quatrième livre de Vico sur l'entendement humain. Sa connaissance. Ses modes. Ombre de la connaissance intuitive. ~ Ses Aegrii. Faut-il dire de Locke entre

ramallre tl juger. — Que la théorie cennaiiaDce el du Jugement de Locke le rtaoul dm) delà perce|>liOQ d'un ra|ipport deranvenanceoudedii- ■ de> I liées. El amen détaillé de cetle théorie. — Qu'elle l'applique au JugementU arbitraill et non primiet DulIPoi-Gnl au jutjeineDli iiritiltifi qui impliquent icDCe. — Analyse de ce jiigiment ; J'eiisle. Troii ion» : l» lm|ioitihitté d'arriver i l'existence réelle 'abulraction de l'eililence; S° que débiter lur l'abi-

o° que la ihéorle de Locke impliiue un iiaralugiime. — Ana1f)e des jugemept» : Je ptofe, Cr corinexiite. Ce corp) oloré. Dieu e>l>ie. etc. — Aonlyte dea JiigemeDii !H|Qel' l'arilbtDé tique et la géométrie re|ioient.

Messieurs,

Nou8 nous somineg arrêtés quelque temps à la porte du quatrième livre de VEiiai tur l'enteTtàernetU humain: il s'agit ci'; entrer aujourd'hui.

Le qualrième livre de YEitai tur rentendemetU

VtHGT-'niOIHËÏIE LEÇON. IBI

humain Iraile de la cooDaiuance en général , de sei divers modes , de tes divera degrés , de son étendue et de ae« limiies, avec (pelqaei applications : c'est, à fwopremeul parler, une logique avec ud peu d'ontidogie. Le principe de cette logique repose sur la théorie que nous avons examinée , celle de l'idée représentative. Nous avons vu que la condition de toute connaissance légitime pour Locke est la conformité de l'idée à l'objet ; et nous avons convaincu de toute manière cette conformité de n'être qu'une chimère. Nous avons donc renversé d'avance la

théorie générale de la connaissance ; mais nous l'avons renversée dans son principe seulement. C'est en quelque sorte une question préjudicielle , une fin de non-recevoir, que nous avons élevée contre cette théorie ; il faut aujourd'hui l'examiner en elle-même , indépendamment du principe de l'idée représentative , la suivre dans le développement qui lui est propre , et dans les conséquences qui lui appartiennent.

Que l'idée représente ou ne représente pas, toujours reste-il, dans le système de Locke, que l'entendement ne commerce avec les choses que par ses idées ; que les idées sont les seuls objets de l'entendement, et par conséquent les seuls fondements de la connaissance. Or, si toute connaissance porte nécessairement sur des idées, il n'y aurait point d'idée qu'il ne pourrait y avoir de connaissance , et partout où il y a de la connaissance . il y a eu nécessairement d'idée. Mais la réciproque n'est pas vraie, et partout où il y a d'idée, il n'y a pas de connaissance.

D.5.1.i=t;...GOO^k'

(BS HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Par exemple, pour que vous puissiez avoir une connaissance approfondie de Dieu , il faut d'abord que vous ayez une idée quelconque de Dieu ; mais , de ce que vous en avez une idée quelconque , il ne suit pas que vous en ayez une connaissance approfondie. Mais la connaissance est limitée par les idées, mais elle ne va pas jusqu'où vont les idées.

Uv. IV, ch. MI, § 1. t Notre éducation n* «a (point au delà de nos idées. Ibid., l.6. i Noire éducation t*t plut bontie que nos idées. >

Si la connaissance ne dépasse jamais les idées et quelquefois reste en deçà, et si toute connaissance ne roule que sur des idées, il est clair que la connaissance le pourra jamais Sire que le rapport d'une idée à une autre idée, et que le procédé de l'esprit humain dans la connaissance n'est autre chose que la perception d'un rapport quelconque entre des idées.

Liv. iT, ch. I, § 1. I Puisque l'esprit n'a point d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnements que ses propres idées, qui sont la seule chose qu'il

< contemple ou qu'il puisse contempler, il est évident

< que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre I connaissance. ■

§ 2. 1 II me semble donc que la connaissance n'est (autre chose que la perception de la liaison et de la I convenance, ou de l'opposition et de la disconvenance qui se trouvent entre quelques-unes de nos I idées ; c'est en cela qu'elle consiste. Par là où se trouve cette perception, il y a connaissance ; lors-

D.5.1.i=t;...GOO^k'

VINCTIOLfil&HE LEÇON. tS3

■ qu'elle D'à pas lieu, nous ne saurions jam!H> parvenir

■ à la connaissance, quoiqu'il nous soit impossible d'imaginer, de conjecturer et de croire, etc. t

De là suivent les différents modes et les différents degrés de la connaissance du système de Locke. Nous ne connaissons que si nous percevons un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. Or nous pouvons percevoir ce rapport

de deux manières : ou d'abord le percevons immédiatement, et alors la connaissance est immédiate; ou nous ne pouvons le percevoir immédiatement, et il faut que nous ayons recours à une autre idée ou à plusieurs autres idées, que nous plaçons entre les deux idées dont le rapport ne peut être directement perçu, de manière à ce qu'au moyen de cette nouvelle idée ou de ces nouvelles idées nous saisissions le rapport qui nous échappe. Alors la connaissance s'appelle connaissance démonstrative. (Livy. iv, ch. n, § *. — /6id., g 2.) Ici Locke fait une excellente remarque que je ne dois pas omettre, et dont il est juste que je lui fasse honneur. — Il n'est doute que souvent nous ne soyons forcés de recourir à la démonstration, à l'intermédiaire d'une ou de plusieurs autres idées, pour apercevoir le rapport caché de deux idées; mais cette nouvelle idée que nous interposons en quelque manière entre les deux autres, il faut que nous n'apercevions le rapport avec l'une et avec l'autre. Or, si la perception de ce rapport entre cette idée et les deux autres n'était pas intuitive, si elle était démonstrative, il faudrait avoir recours à l'intermé-

D.5.1.1 = t; ^GOOgk

duire d'une nouvelle idée. Si la liaison entre cette idée et les idées antérieures la perception de rapport n'était point intuitive, mais démonstrative, il faudrait avoir recours encore à une nouvelle idée. et toujours ainsi jusqu'à l'infini. Il faut donc que la perception du rapport entre l'idée moyenne et les termes extrêmes se fasse intuitivement, et il faut qu'il en soit ainsi à tous les degrés de la déduction, de sorte que l'évidence démonstrative est fondée sur l'évidence intuitive, et la seconde s'appuie sur la première.

Livy. iT. ch. II, § 7. Chaque degré de la déduction doit avoir une évidence intuitive... et à chaque pas (que la raison fait dans une

démonstration , il faut t qu'elle aperçoive par une connaissance intuitive la

■ convenance ou la disconvenance de chaque idée qui i lie ensemble les idées entre lesquelles elle intervient I pour montrer la convenance ou la diiconvenance (de« deux idées extrêmes. Car sans cela on aurait (encore besoin de preuves pour faire voir la conve-

■ nance ou la disconveoance que chaque idée moyenne I a avecddiesentre lesquelles elle est placée, puisque I sans la perception d'une telle convenance ou discon- 4 venance, il ne saurait y avoir aucune connaissance. I Si elle est apergüe par elle-même , c'est une con- 4 naissance intuitive ; et si elle ne peut être aperçue

< par elle-même . il faut quelque autre idée qui inter-

< vienne pour servir en qualité de mesure commune k 1 montrer leur convenance ou leur disconvenance. (D'où il paraît évidemment que dans le raiscmimiieDt

TinGT-TILOISltlle LEÇo.1. ISE

1 chaqw degré qui produit U conoaiMance a une (certiitude iu-
tuilive que l'esprit n'a pa« plutôt apercne I qu'il n'est besoin que
de t'en reuouveoir pour faire 1 que la convenance ou la disconve-
nance des idées, t qui est le sujet de noire recherche , soit visible
et t certaine. De sorte que pour faire une démoDstration, t il est
nécessaire d'apercevoir U convenance immé- (diale de l'idée mo-
jrenne, par où l'on reconnaît la « convenance ou la disconve-
nance des deux idées c qu'on examine, et dont l'une est loojoius
la pre- (mière et l'autre la dernière que l'on énonce. On doit 1

aussi retenir exactement dans son esprit cette perception intuitive de la convenance ou disconvenance de ces idées moyennes dans chaque degré de démonstration, et il faut ôter Or qu'on n'en omet aucune partie. >

Ainsi l'intuition et la démonstration, tels sont les divers modes de la connaissance selon Locke. Mais n'y en a-t-il pas d'autres encore? N'y a-t-il pas des connaissances que nous n'acquérons ni par l'intuition ni par la démonstration? Comment acquérons-nous la connaissance des lois de la nature extérieure? Prenez celle qu'il vous plaira, la gravitation par exemple. Certes, il n'y a point ici simple intuition et évidence immédiate; car des expériences multipliées et combinées sont nécessaires pour la moindre loi, et encore même elles ne suffiraient point, la moindre loi dépassant le nombre, quel qu'il soit, des expériences particulières dont on la tire. Un but donc l'intervention! de quelque autre opé-

ISS BISTOTSE DE LA PHILOSOPHIE.

ration de l'esprit que la démonstration. Est-ce la démonstration impossible. Qu'est-ce, en effet, que la démonstration? C'est la perception d'un rapport entre deux idées au moyen d'une troisième, mais à cette condition que celle-ci soit plus générale que les deux autres, afin de les embrasser et de les lier. Démontrer, c'est en dernière analyse tirer le particulier du général. Or, quelle est la loi physique plus générale que celle de la gravitation, et de laquelle celle-ci soit déduite? Nous n'avons pas déduit la connaissance de la gravitation d'une autre connaissance antérieure à elle, et qui la contient en germe. Comment donc avons-nous acquis cette connaissance que nous avons bien certainement, et en général la connaissance des lois physiques? Un phé-

nomène s'étant présenté quelquefois à nous avec tel caractère , dans telles circonstances , nous avons jugé que si ce même phénomène se présentait de nouveau dans des circonstances analogues, il aurait le même caractère ; c'est-à-dire que nous avons généralisé d'abord le caractère particulier de ce phénomène : au lieu de descendre du général au particulier, nous nous sommes élevés du particulier au général. Ce caractère général est ce qu'on appelle une loi; cette loi, nous ne l'avons pas déduite d'une loi ou caractère plus général ; nous l'avons tirée d'expériences particulières pour la transporter au delà ; ce n'est ici ni un simple résumé , ni une déduction logique ; il n'y a ni simple intuition ni démonstration : il y a ce qu'on appelle induction. C'est à l'induction que nous devons toutes

VII. LE TROISIÈME LIVRE. INDUCTION.

■ Nos conquêtes sur la nature, toutes nos découvertes des lois du monde. Longtemps les physiciens se contentèrent d'observations immédiates qui ne rendaient pas grand 'chose , ou de raisonnements qui ne rendaient que des hypothèses. L'induction ne fut longtemps qu'un procédé naturel de l'esprit humain dont tous les hommes faisaient usage , pour acquérir les connaissances dont ils avaient besoin relativement au monde extérieur, sans s'en rendre compte, et sans qu'il passât de la pratique dans la science. C'est à Bacon surtout que nous devons non pas l'invention, mais la découverte et l'exposition scientifique de ce procédé. Il est étrange que Locke , compatriote de Bacon , et qui appartient à son école, ait précisément laissé échapper dans sa classification des modes de la connaissance celui que l'école de Bacon a le plus célébré et mis en lumière. Il est étrange que toute l'école sensualiste , qui se prétend fille légitime de Bacon, ait, à

l'exemple de Locke, presque oublié révidence d'induction parmi les différentes espèces d'évidence , et qu'à rencontre de ce qu'aurait dû faire une école expérimentale , elle a négligé l'induction pour s'enfoncer dans la démonstration. Telle est la raison de ce bizarre mais incontestable phénomène , qu'au XVIII^e siècle , la logique de l'école sensualiste n'a guère été qu'un reflet de la scolastique péripatéticienne du moyen âge , de cette scolastique qui n'admettait d'autres procédés dans la connaissance que l'intuition et la démonstration.

IBS HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Voyons maintenant quels sont, selon Locke, les divers degrés de la connaissance.

Nous connaissons quelquefois d'une manière certaine , sans que la connaissance que nous avons soit mêlée du plus léger doute. Souvent aussi, au lieu d'une connaissance absolue, nous n'avons qu'une connaissance probable. La probabilité a elle-même bien des degrés , et elle a ses fondements particuliers. Locke en traite avec étendue. Je vous engage à lire avec soin les chapitres peu profonds, mais suffisamment exacts , où il traite des différents degrés de la connaissance. Je ne veux pas m'engager dans tous ces détails et me contente de vous signaler les 14^e, 15^e et 16^e chapitres du quatrième livre. Je ne m'attache qu'à une distinction à laquelle Locke met la plus grande importance , et qui , selon moi , n'est pas fondée.

On nous connaît d'une manière certaine et absolue , ou nous connaissons seulement d'une manière plus ou moins probable. Locke veut que l'expression de connaissance soit exclusivement réservée à la connaissance absolue, placée au-dessus de

toute probabilité , et il appelle jugement la connaissance qui manque de certitude, la simple conjecture, la présomption plus ou moins vraisemblable.

Liv. IV, ch. IV, li. 1. < L'esprit a des facultés qui se exercent sur la vérité et sur la fausseté. La première est la connaissance, par où l'esprit aperçoit « certainement la convenance ou la disconvenance (qui est entre deux idées et en est indubitablement

VINGT-QUIÈME LEÇON. ISF

I. La seconde est l'usage, qui consiste à joindre des idées dans l'esprit , ou à les séparer de l'une de l'autre , lorsqu'on ne voit pas qu'il y ait (entre elles une convenance ou une disconvenance (certaine , mais qu'on le présume. >

Bien l'usage général de toutes les langues est contraire à un emploi aussi limité du mot connaître. Une connaissance certaine ou une connaissance probable on mène conjecturale , c'est toujours de la connaissance à des degrés différents et en est de même du jugement. Comme les langues n'ont pas réservé l'expression de connaissance pour la connaissance absolue, de même elles n'ont pas réservé l'expression de jugement pour la connaissance simplement probable. Nous portons dans certains cas des jugements certains ; dans d'autres cas nous portons des jugements qui ne sont que probables ou même purement conjecturaux. En un mot , les jugements sont ou infaillibles ou douteux il tel ou tel degré; mais, douteux ou infaillibles , ce sont toujours des jugements , et cette distinction entre la connaissance comme étant exclusivement infaillible, et le jugement comme étant exclusivement probable , donne ou conjectural , est une distinction verbale toute à fait arbitraire et stérile. Aussi le temps en a-t-il

feil justice ; mais il semble avoir respecté la théorie qui est au fond de cette distinction, théorie qui fait consister la connaissance et le jugement dans la perception d'un rapport de convenance entre deux idées. Toute distinction vaine écartée , juger on connaître.

D.5.1.i=t;^GOOgk

leO HI5ToI!t« DC t.k PBILOSOPHIE.

coDDallreoa juger, n'est pour Locke que perce Toirton intuitivement, soit démonstrativement, un rapport de (convenance ou de disconvenance. soit certain, soit probable, entre deux idées : telle est la théorie de la convenance et du jugement de Locke réduite à la plus simple expression ; c'est de Locke qu'elle a passé dans l'école sensualiste, où elle jouit encore d'une autorité incontestée et forme la théorie convenue de jugement : elle réclame donc et elle mérite l'examen le plus scrupuleux.

D'abord, constatons bien la portée de cette théorie : elle ne prétend pas seulement qu'il y a des jugements qui ne sont autre chose que des perceptions de rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées : elle prétend que tout jugement est soumis à cette condition ; c'est là ce qu'il s'agit de vérifier.

Locke distingue quatre rapports que l'entendement peut percevoir entre les idées (liv. IV, ch.I, §3). Ou les idées sont identiques l'une à l'autre ou diverses entre elles ; c'est le rapport que Locke appelle rapport d'identité ; ou elles ont simplement entre elles un rapport quelconque que Locke ne détermine pas et qu'il appelle relation ; ou elles ont entre elles un rapport de simple coexistence ou déconnexion nécessaire ; ou bien encore elles expriment un rapport d'existence réelle. Ainsi les

rapports ne peuvent être que de quatre espèces: 1° la relation générale; 2° l'identité ou la diversité ; 5° l'existence ou la liaison nécessaire ; 4** l'existence réelle. Toute la question est de savoir s'il n'y a pas une seule connaissance , un seul juge-

D.5.l.i=t;^GOOgk

VIHGIIWNSI&HE LltOH. 4«l

nept qui échappe à ce* catégories. V»;odb donc ; allons de connaissance en connaissance , de jugement en jugement ; si nous ne trouvons pas une connaissance, un jugement qui ne soit h perception d'un d* ces rapports entre deux idées, alors la théorie d« Locke est absoute. Si, au contraire, nous trouvons un seul jugement qui échappe à cette condition , la théorie de Locke, en tant que théorie unitaire et illimitée, est détruite.

Prenons une connaissance quelconque , un jugement quelconque. Je vous propose le jugement suivant: Tant : deux et trois font cinq ; ce n'est pas là une chimère ; il y a bien là connaissance , il y a bien un jugement, un jugement certain. Comment acquiesçons-nous à cette connaissance , quelles sont les conditions de ce jugement?

La théorie de Locke en suppose trois : 1° qu'il y ait deux idées qui soient là , sous les yeux de l'esprit ; 2° qu'il y ait une comparaison entre ces deux idées ; 5° qu'à la suite de cette comparaison il y ait perception d'un rapport quelconque entre ces deux idées. Deux idées, une comparaison entre elles, une perception de rapport dérivant de cette comparaison : telles sont les conditions de la théorie de Locke.

IteprenoQs: deux et trois font cinq. Où sont les deux idées T Troiset deux, plus cinq. Jesuppose que je n'eusse pas ces deux idées , ces deux termes , d'une part, denx et trois, de l'autre, cinq, pourrais-je

...,Googk'

1HI QISTMU DE Lĭ PULOm»».

jamaU apercevoir qn'il y a entre ens dd rappoH d'6- ^liié ou d'inégalité , d'identité ou de diversité? Ht». Et ai, ayani ces deux lerneB, je ne les coraparaigpat, percevrai«-je jamais leur rapport? Pat davantage. El « les comparant , malgré tous met efforts, leur rapport échappait à mon entendement, armerais-je jamais à ce résultat que deui et trois font cinq? Nnllment. Et ces trois conditions accomplies, ce résullat est-il infailliblement obtenu 1 Je ne vois pas que rieny manque. Ainsi, jusque-là, la théorie de Locke me semble aller fort bien. Preudrai-je un autre exemple arithmétique ? Mais les exemples arithmétiques ont cela de propre, qu'ils se ressemblent tous. Qu'est-ce , en effet , que les vérités arithmétiques , sinon des rapports de nombres? Les vérités arithmétiques ne sont que cela ; donc les connaissances arithmétiques rentrent dans la théorie générale de la connaissance de Locke; et le jugemeot arithmétique , si on peut s'exprimer ainsi, n'est autre chose que la perception d'un rapport de nombres ; jusque-là, encore use fois, k théorie de Locke est parfaitement absoute.

Prendrons-nens la géométrie ? Hais si les vérités géométriques ne sont que des rapports de grandeur , il est clair que nulle vérité géométrique ne peut être obtenue qu'à la condition d'avoir préalablement deux idées de grandeur, puis de les compa-

rer , puis d'en tirer un rapport de convenance ou de disconvenance. Et comme les mathématiques entières ne sont , ainsi que l'a dit Newton , qu'une arithmétique universelle ,

il vmbte bien qae le jagemeol malhématique en gc~ nénil n'est qu'une perceptioD de rapports.

Prenons encore d'autres exemples un peu à T&venlore. Je voudrais savoir a Alexandre est nn vrai grand htHnme ; c'est un questi<H] qu'on agite souvent. Il est évident qne si , d'an cité , je n'avais pas l'idée d'Alexandre , et si , de l'antre, je ne me faisais aucune idée du vrai grand bomuie ; si je ne comparai! pas ces deux idées, si je n'apwcevais entre elles aucun rapport de convenance ou de disconvenance , je ne pourrais pas prononcer qu'Alexandre est un grand homme ou ne l'est pas. Là encore , nous avont et nous devons avoir nécessairement deux idées , l'ne particulière, celle d'Alexandre, l'autre générale, celle du grand homme, et nous comparons ces deux idées, pour savoir si elles conviennent ou disconviennent entre elles, si le prédic.it peut s'affirmer du sujet, si le sujet rentre dans le prédicat, etc.

Je voudrais savoir û Dieu est bon. D'abord , il fani que j'aie l'idée de l'existence de Dieu , l'idée de Dieu , en tant qu'existant ; puis il faut qae j'aie l'idée de I» bonté , une idée plus ou moins étendue , plus ou moiou complète de là bonté , de manière ï pouvoir affirmer , après comparaison de l'une et de l'autre idée , que ces deux idées ont entre elles un rapport de convenance.

Voilà bien les conditions de la connaissance, les conditions du jugement dans ces différents cas. Mais rendons-nous compte de la nature de ces différents cas. Et d'abord, examinons ce que sont les vérités mathé-

D.5.l.i=t;^GOO^k

I«4 HISTOIRB DE LI FHLOBOmE.

matiques qui m piitenl ai bien à la théorie de Lodie. Les véri-
tég arithmétiques , par exemple , eiiteitt-^llet dan« ia nature?
Non. Et poorqnoi n'existeot-elles pas dans la nature 1 Parce que
cet rapports, qu'on appelle dM vériiés arilbméiiiqueg , ont pour
lermes non des qaantiée coi)crèle«, c'e8l-Ji-dire rëellcB, mai«
des quantités diicrètes, c'est-i-dire abstraites. Un, deui, trois ,
quatre , cinq , tout cela n'existe pas dans la nature ; par
con&éqtrent les rapports entre ces i^aotités abstraites et nim
réelles n'existent pas plus que leurs termes : les vérités arithmé-
tiques sont dte pures abstractions. Ensuite , la numération et le
eatcnl cornmeacent-ils sur des quantités discrètes et abstraites
comme dans l'arithmélitique? L'esprit humain débute-t-il par
t'arithmélitique abstraite? Nullement, il opère d'abord sur des
quantités concrètes , et ce n'est que plus tard que du concret il
s'élève i la conception de ces rapports généraux, qui sont les véri-
tés arithmétiques proprement dites. Elles ont deux caractères : 1'
elles sont abstraites; 2° elles ne sont pas primitives; elles sup-
posent des jugements concrets antérieurs dans le sein desquels
elles reposent, en attendant que l'abstraction les en tire et les
élève k la hauteur de vérités universelles. J'en dis autant des véri-
tés de la géométrie. Les grandeurs dont s'occupe ia géométrie ne
sont pas des grandeurs concrètes, ce sont des grandeurs abs-
traites qui n'existent pas dans la nature; car iln'existedansla na-
ture quedes figures imparraites, et la géométrie a pour condition
d'opérer sur des 6gures

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

- VINGT-TROISIÈME LEÇON - 'tfls

pirAⁱ, lor le triangle parfait, le cercle prrât, etc-', c'est-à-dire sar deg figures qai n'ont pas d'existence réelle, et qui sonl de pures conceptions de l'esprit. Les rapports d'abstractions ne peuvent donc être que des abstractions. De plus, l'esprit bumain n'a pas plus débnléparconceroirdesriguresparfaites, qu'il n'a débuté par concevmr les rapports abstraits des nombres; il a conçu d'abord le concret, le triangle imparfait, le cercle imparfait, dont il a tiré plus tard, par une abstraction, il est vrai, rapide, le triangle et le cercle parfaits de la géométrie : les vérités de la géométrie ne sont donc pas des vérités primitives dans l'entendement humain. Les antres exemples que nous avons prb, les connaissances et les jugements sur lesquels nous avons essayé la théorie de Locke, savoir, qu'Alexandre est un grand homme, que Dieu est bon, tons ces jugements, toutes ces connaissances ont ce même caractère; ce sont desproMèmesinsti tués parune réflexion tardive et une curiosité savante dans le développement ultérieur de l'entendement. En un mot, jusqu'ici nous n'avons vérifié la théorie de Locke que snr des jugements abstraits et qui ne sont pas primitifs : prenons donc des jugemens marqués d'autres caractères, et poursuivons le cours de nos eipériences.

Voici une autre connaissance, nn autre jugement que je propose à votre examen : J'existe. Vous ne doutez pas plus de la certitude de celte connaissance que de la première connaissance que je vous ai citée, deux et trois Tont cinq : voua doubteriez même plutôt de la

D.5.l.i=t;...,GOO^k

lee - BIGTtHIte IIB Lt PHILOSOPBIE.

première que de la seconde. Eh bien ! cette certitude, ce jugement certain, j'existe, appartient-elle aux conditions de la théorie générale de la connaissance et du jugement de Locke.

Je TOUS rappelle les conditions de cette théorie : 1° deux idées; 2° comparaison entre ces deux idées; 3° perception d'un rapport quelconque de convenance ou de disconvenance.

Maintenant , quelles sont les deux idées qui devront être les deux termes de ce rapport et les bases de la comparaison? C'est l'idée de toi ou «toi, et l'idée d'existence, entre lesquelles il s'agit de trouver un rapport de convenance et de disconvenance.

Prenons bien garde à ce que nous allons faire. Ce n'est pas l'idée de notre existence qui sera une des deux idées sur lesquelles portera la comparaison ; car , que cherchons-nous ? Notre existence. Si nous l'avions, nous ne la cherchons pas : il ne faut donc pas supposer ce qui est en question , savoir , notre existence ; donc l'idée d'existence qui doit être ici un des deux termes de la comparaison, c'est l'idée de l'existence en général, et non pas l'idée particulière de notre existence : c'est là la condition rigoureuse du problème. Et quelle est l'autre idée , le second terme de la comparaison? L'idée du moi. Mais cherchons-nous le moi existant. Ne le supposons donc pas, car nous supposerions ce qui est en question. Ce n'est donc pas le moi existant qui sera le second terme de la comparaison , mais un moi qu'il faut concevoir nécessairement.

1U6T-TBDIBLILLE LBÇWI. 1«T

coBuna ditte de l'idée avec laquelle il s'agit de le comparer , pour savoir si elle lui convient ou non , savoir, l'idée d'existence ,

un moi qu'il faut concevoir par conséquent comme ne possédant pas existence . ' c'est-à-dire un moi abstrait , un moi général.

L'idée d'un moi abstrait, et l'idée de l'existence abstraite, voilà les deux idées sur lesquelles doit porter la comparaison, de laquelle doit sortir le jugement. Pensez, grâce; que cherchez-vous? Votre existence personnelle. Ne la supposez pas, puisque vous la cherchez; ne la mettez dans aucun des deux termes à la comparaison desquels vous la demandez. Puisqu'elle ne doit être que le fruit du rapport de ces deux termes, elle ne doit être supposée ni dans l'un ni dans l'autre , sans quoi la comparaison serait inutile , et la vérité serait alors antérieure à la perception de leur rapport , elle n'en serait pas le résultat. Telles sont donc les conditions impérieuses de la théorie de Locke ; deux idées abstraites , l'idée abstraite du moi , et l'idée abstraite d'existence. il s'agit maintenant de comparer ces deux idées, de savoir si elles conviennent ou disconviennent entre elles , de percevoir le rapport de convenance ou de disconvenance qui les sépare ou qui les lie. D'abord, je pourrais incidemment sur cette expression de mon être et de l'existence, et mon être comme l'un elle manque de précision et de netteté : je ne le ferai pas. Je prends les mots comme Locke me les donne; je laisse sa théorie se déployer librement: je ne l'arrête pas, je veux «avoir seulement où elle arrive. Elle part de

D.5.1.1=t;^GOO^k

i«8 uisrouG DE LL pmLoaomiii.

deux termes à comparer , elle les compare , et elle établit un rapport de convenance ou de disconvenance entre eux , entre l'idée d'existence et l'idée du moi. Elle les compare donc, soit; et à

quoi aboutît' elle? A un rapport, à on rapport deconvenance. Soit encore ; je ne veux remarquer ici qu'une chose, c'est ^ne ce rapport, quel qu'il soit, doit fitre nécessairement de ta même nature que les deux termes sur lesquels il se fonde. Les deux termes sont abstraits : le rapport sera donc nécessairement abstrait. Que ré-sullera-l-iL alors de la perceplion du rapport, que je lenx bien supposer de convenance , entre l'idée générale et abstraite de l'existence, et l'idée générale et abstraite du moi? Une vérité de rapport de la même nature que les deux termes sur lesquels elle est fondée; une connaissance abstraite, une connaissance logique de la non-contradiction qui se trouve entre l'idée d'existence et l'idée de moi , c'est-à-dire la connaissance de la pure possibilité de l'exisience d'un moi. Mais lorsque vous croyez, lorsque vous pensez, lorsque vous juj^ez que vous existez, portez-vous seulement , je vous le demande , ce jugement qu'il n'y a pas contradiction entre J'idée générale du moi et celle d'existence t Pas dn tout. Il ne s'agit pas d'un vous, d'uD moi possible , mais d'un moi bien réel , de ce moi bien déterminé que nul ne confond avec une absmction logique ; il ne s'agit pas de l'existence en général, mais de la vCtre , de votre existence toute personnelle et individuelle, Au contraire, le résnUat dn

D.5.l.i=t;^GOOgk

ntKT-ntDisibiie Lttçaji. tei

H qoi éltin de la pereeptiOo d'un ral>port de c«HiTeiuaee enlre l'idée générale et abstraite de l'existence.et l'idte gteérale et abetraiiie do moi, n'împli^ qae pai l'exiateBce récrie ; elle donne , al l'on vent , une existence poiaible , mais elle ne donne cl ne peut dwiier rien déplus.

Voilà donc , meaaiean , ofi nous sommes arrivés ; il n'y a point de contradiction entre l'idée du moi et l'idée d'eiisience. Or ce résultat n'est pas adéquat à cdui qui est impliqué dans le jugement naturel que -TOUS portez quand tous dites : J'existe. L'un n'est pas l'antré ; la théorie de Locke ne nous donne que Fun , et non pas l'anlre; c'est là le premier iïce de cette tiiéoric. En voici on autre.

Le jngemenl , j'existe , est un jugement primitif par excellence ; c'est le point de départ de la counais- •ance ; évidemment , vous ne connaissez rien antérieurement à vouft-même. Or , dans la théorie de Locke , ■et deux idées sur lesquelles porte le jugement, et entre lesquelles il s'agit de percevoir le rapport de coavanance , -sont nécessairement deux idées abstraites. Donc la supposition radicale de la théorie de Locke est qoe l'esioît humain part de l'abstraction dans la connaissance; supposition gratuite et démentie parles faits. En fiiit, nous débutons parleconcretetuonpar l'abstrait, et lors même qu'il serait possible , ce que je nie, ce que i'ai démontré ne pouvoir être , de tirer la réalité de l'abstraction, il ne resterait pas moins vrai que le procédé que Locke impute ii l'esprit humain , fût-il légi-

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

lime , M lerait pu celui que l'esprit hnnaîn eipl o îe.

La théorie de Loclie ne peul donner qu'un jn|^ meai abstrait et non un jugement qui atteigne l'exi»leuce réelle ; elle o'est pas le vrai procédé de renUndenieni humain , puisque le procédé qu'elle emploia est toat abstrait et nullement primitif: de plus . cette théorie renferme un paralogisme.

En effet, Locke se propose d'arriver à la connaissance de l'existence réelle et personnelle par la comparaison de l'idée d'existence et de l'idée de moi, en les rapprochant pour en apercevoir le rapport. Mais en général, et pour finir la question d'un seul coup, l'abstrait ne nous étant donné que dans le concret, lier le concret de l'abstrait, c'est prendre comme principe ce qu'on n'a pu avoir que comme conséquence, c'est demander ce qu'on cherche à cela même qu'on n'a pu connaître que précisément au moment de ce qu'on cherche. Et dans le cas particulier, à quelle fin l'on a eu l'idée générale et abstraite d'existence, et l'idée générale et abstraite de moi, que vous comparez, pour en tirer la connaissance de votre existence? A cette condition, que vous ayez eu l'idée de votre propre existence. Il est impossible que vous vous soyez élevé à la généralisation de l'existence sans avoir passé par la connaissance de quelque existence particulière; et la connaissance de l'existence de Dieu, ni celle de l'existence du monde extérieur, ne précédant et ne pouvant précéder la vôtre, il suit que la connaissance de votre

, D.5.1.1=t;^GOO^k

LEÇON. «Il

première existence ne peut pas» ne peut avoir été une des bases de l'idée abstraite et générale d'existence; par conséquent, vouloir tirer la connaissance de votre existence de l'idée générale d'existence, c'est tomber dans un paralogisme évident. Si Locke n'avait pas dit qu'il existait, si déjà il n'avait acquis la connaissance de son moi existant, il n'aurait jamais eu ni l'idée générale et abstraite d'un moi, ni l'idée générale et abstraite d'existence, ces mêmes idées auxquelles il demande la connaissance du moi et de l'existence personnelle (i).

Ainsi , trois objections radicales contre la théorie de Locke:

1° Elle part d'abstractions , par conséquent elle ne donne qu'un résultat abstrait, et qui n'est pas celui que vous cherchez ;

2° Elle part de l'abstraction, et par conséquent elle ne part pas du véritable point de départ de l'intelligence humaine ;

3° Elle part d'abstractions qu'elle n'a pu obtenir qu'à l'aide de connaissances concrètes* , de ces mêmes connaissances concrètes qu'elle prétend tirer d'abstractions qui les supposent ; par conséquent elle suppose ce qui est en question.

La théorie de Locke succombe sous ces trois objections. Il est impossible de tirer le moi existant du raisonnement forcé et artificiel de l'abstraction existence

mon BIBTWBE I » hk

et de réaction moi. Mais quand même cela m'inquiète (W4 nble, ce ne sera pas un procédé de l'écriture humaine qu'il s'agit de retrouver et de reproduire ; et encore le procédé , par lequel la théorie le remplace artificiellement , n'est possible qu'à une condition , à savoir : de supposer ce qui est en question , savoir , que tous ont déjà la connaissance particulière d'un moi 1^1 , d'où l'abstraction tire et l'idée d'existence et l'idée de moi , auxquelles Locke emprunte la connaissance du moi réellement existant. Ce que moi, j'existe. échappent donc de toute manière aux conditions de la théorie de Locke.

Ce jugement a deux caractères :

i° Il n'est pas abstrait : il implique l'existence ;

20 C'est un jugement primitif ; tous les autres $\dot{p}$ •apposent , et il n'en suppose aucun.

Or remarque que c'était tout à l'heure sur des jugements abstraits et des jugements ultérieurs , si vous me permettez cette expression , que la théorie de Locke s'est vérifiée. Ici, le jugement $\dot{p}$ l'existence et il est primitif; la théorie ne s'y vérifie plus. Il faut donc choisir entre la théorie et la certitude de l'existence personnelle : car l'une ne peut ahamment donner l'autre.

Voilà, messieurs, pour l'existence personnelle. D en est de même de tous les modes de cette existence , de nos facultés, de nos opérations , soit la sensation, soit la volonté, soit la pensée.

Prenons le phénomène qu'il vous plaira : je sens ,

je pense, je sens. Prenez : je pèse , par exemple. C'est, comme on dit, fait de conscience; mais c'est aussi encore (cet un tibi), c'est «Mauvais , puisque c'est le mauvais Mi-mêmede , on peut croire, c'est affirmer, c'est juger. Quant vous Aies: Je pense, c'est un jugement que vous portez et étiez- ■Me ; et quand vous aies la conscience de penserant le due , c'est un jugement encore que vous portez sans l'exprimer. Or ce jugement, exprimé on ne peut, implique l'existence, il implique que vous , être réel , accomplissez effectivement l'opération réelle de la pensée. De plus, c'est un jugement primitif, au même contemporain au jugement que vous exercez.

Vérifiez donc sur ce jugement la théorie de Locke. comme nous l'avons vérifiée sur cet autre jugement [Tâche et concret : j'existe.

Trois conditions nécessaires dans la théorie de Locke pour expliquer et légitimer ce jugement, je pense : deux idées , leur comparaison ; perception de rapport entre elles. Que sont ici les deux idées ? L'idée de Deniridé de la pensée et l'idée du moi, si c'est une pensée considérée bon des objets , de ce sujet in soi qui est , ne l'oublie pas , la base de toute existence, c'est la pensée, abstraction fidèle de l'existence , c'est-à-dire la pensée abstraite et l'idée de la simple possibilité de paier, et pas autre chose. D'un autre côté , le moi , qui est l'autre terme nécessaire de la comparaison , ne peut être un

D.5.1.i=t;...GOOGk'

DM qui peut , car tous venez tout à l'heure d'en tirer là]> l'idée ; c'est donc au moi qu'il faut que vous considériez, abstraction faite de la pensée. Et en effet , si tous le supposiez pensant , vous auriez ce que vous cherchez , et il ne serait pas besoin de vous livrer à une comparaison laborieuse ; vous pourriez vous arrêter à l'un de ces termes qui vous donnerait l'autre , le moi comme pensant , on je pense ; mais pour éviter le paralogisme, il faut le supposer non pensant ; et comme votre premier terme légitime est la pensée séparée du moi , le second terme légitime doit être aussi un moi séparé de la pensée , un moi non pensant. Et tous voulez savoir si ce moi , pris indépendamment de la pensée , et cette pensée , prise indépendamment du moi , ont entre eux un rapport de convenance ou de disconvenance. Telle est la question. Ce sont donc, messieurs, deux abstractions que TOUS allez comparer ; mais, encore une fois, deux termes abstraits ne peuvent engendrer qu'un rapport direct, et un rapport abstrait ne peut engendrer qu'un jugement abstrait, ce jugement abs-

trait, savoir, que la pensée et le moi sont deux idées qui n'impliquent pas contradiction ; de seule que le résultat de la théorie de Locke appliquée à ce jugement , je pense, comme à cet autre jugement, j'existe, n'est encore qu'un résultat abstrait, une vérité abstraite, qui ne représente en rien ce qui se passe dans votre esprit , lorsque vous jugez que vous pensez et lorsque, vous dites : je pense.

Pour la théorie fait débiter l'esprit humain par

l'abstraction ; mais ce n'est pas ainsi qu'il débute.

Enfin, elle débute par l'abstraction et s'efforce à en tirer le concret , tandis que vous n'auriez jamais en l'abstrait si préalablement vous n'aviez eu le concret. Vous avez d'abord , naturellement , ce jugement déterminé , concret , synthétique , je pense ; et ensuite , comme tous ont la faculté d'abstraire, vous avez opéré une division dans la synthèse primitive ; vous avez considéré séparément, ici la pensée , c'est-à-dire la pensée sans sujet, sans moi, c'est-à-dire la pensée possible , et là vaut, je, sans l'attribut réel de la pensée , sans pensée , c'est-à-dire la simple possibilité d'Être ; et maintenant il vous plaît réunir artificiellement et après coup), par un prétendu rapport de convenance, deux termes qui, primitivement, ne vous avaient pas été donnés séparés et disjoints , mais bien «t confondus dans la synthèse de la réalité et de la vie.

Ainsi les trois objections précédentes reviennent ici avec la même force , et la théorie de Locke ne peut donner légitimement ni la connaissance de votre «existence , ni même la connaissance d'aucune de vos facultés , d'aucune de vos opérations ; car ce que j'ai dit je pense, je pouvais le dire de ce que je veux,

je pouvais le dire de je tent , je pouvais le dire de tous les attributs et de tous les modes de l'existence personnelle.

La théorie de Locke ne peut pas davantage donner l'existence extérieure. En effet, prenez ce jugement :

D.5.l.i=t;...GOOgk"

ce corpi exisie. La IhÉM-ie vent <pie vou» n'B;«> cette GOO-naiteaBce qa'à la eotiditioii de l'avoir perçne dans ■ a ra]^rt de convenance eoire deux idéei comparées enire elles. Quelles toM ces deux idées T AsBiirément ce n'est pas l'idée d'an corpsréellement existant , car TOUS auriez ce que vous cherchez; ce n'cRt pas non plus l'idée d'existence réelle ; c'est donc l'idée d'un Gw^potsible et l'idéed'une existence possible, savoir, deux abel-racloios. Vous n'en tirerei donc qae cette antre abstraction : il n'; a pas incompatibilité It^ique entre Tidée de l'existence et l'idée de corps. Puis voos débutez par l'abstraction, contre l'ordre naturel. EnGii, vous débutez par ooe abstraction que vous n'auriez jamais eue, si préalablement voits n'aviez obtenu la connaissance concrète, celle précisément que vous vootez tirer du rapprochement de vos abstractions.

Ce que je dis de l'existence des corps , je le dis des attributs par lesquels le corps nous est conno ; je le dis du solide, de la forme, de la couleur, etc. Prenons pa«r exemple la connaissance de la couleur, qualité que l'on relègue ordinairement parmi les qualités secondes, et qui est peut-être plus inhérente au corps et à la figure qu'on ne le croit. Quoi qu'il en soit , que la eouleorsoit une simple qualité seconde ou unequalité première des corps tout aussi bien que la figure, voyons â quelles conditions, dans la théorie de Locke, nous en acquérons la connaissance. Pour porter

ce jugement: ce corps est coloré, blanc ou noir, etc., est-il vrai qu'il nous faille avoir eu deux idées , les

.i.i=t;^Goo^k

THrar-TROISMI LIÇOM. Il1

linlr' comparées , et avoir perçu lénr rapp<irtt Lei deoi idée devraient être celle de corps et celle de couleur. Uais Vidéo de corps ne peut être ici l'idée d'un raqw coloré ; car ce seul terme impliquerait l'autre , rendrait la comparaison superflue , et sup-
po- ■erait ce qui est en question : il faut donc que ce soit l'idée d'un corps comme n'étant pas coloré. L'idée de couleur ne peut pas être non plus l'idée d'une couleur réellement existante ; car une couleur n'est réelle , o'eiiste que dans un corps, et la condition même de l'opération que nous voulons faire est la séparation de la couleur d'avec le corps : il n'est donc pas ici question d'une couleur réelle , ayant telle ou telle nuance déterminée , mais de la couleur , abstraction faite de l'UMt ce qui la détermine , la spécialise , la réalise ; il n'est question que de l'idée abstraite et générale de couleur. D'où il résulte que les deux idées que vous avez sont deux idées générales et abstraites , et des abstractions ne peuvent donner que des abstractions. Mais encore , vous débutez par l'abstraction : vous allez donc contre les voies de la nature. Enfin , et c'est là l'objectiiHi la plus accablante , il est évident que vous n'avez obtenu l'idée générale de couleur que dans l'idée de telle ou telle couleur particulière et positive , que vous n'avez obtenue qu'avec celle d'un corps liguré et coloré. Ce n'est pas à l'aide de l'idée générale de couleur, et de l'idée générale de corps , que vous avez appris que les corps sont colorés ; mais c'est , au contraire, parce que vous avez su préalablement que tel

IIS HISTOIRE DE U

corps était coloré , qae séparant enanite ce qui èuit uni dans la synibèse primitive, vons avez pn eoniU dérer, d'uo côté, l'idée de corps , et de l'autre Tiâée de conleor, abstraction Tailc l'une de l'autre ; et c'Ëlt alors seuletuânt que vous avez pu instituer une cmparaison pour tous rendre compte de ce que rotit saviez déjà.

En général , les jugements sont de deux sortes ; on ce sont des jugements dans lesquels nous acquéromce que nous ignorions auparavant, ou ce sont des jugements réflexifs dans lesquels nous nous rendons compte de ce que nous savions déjà. La théorie de Locke peut expliquer les seconds jusqu'à un certain point ; mats tes premiers lui échappent entièrement.

Pat exemple, si mainienant nous voulons noas rendre compte de l'eïisience de Dieu que nous connaissons déjà, nous prenons ou nous pouvons prendre, d'un cAtë , l'idée de Dieu , et de l'autre l'idée d'eïislencce , et rechercher si ces deux idées conviennent oa discTOviennent. Mais autre chose est se rendre compte d'une connaissance déjà acquise, autre chose est acquérir cette connaissance: or, certes, nous n'avons pmnt d'abord acquis la connaissance de l'eïist^ce de Dieu en mettant d'un côté l'idée de Dieu et de l'aïitre l'idée d'existence , et en cherchant leur rapport ; car, pour vous faire grftce de répétitions superflues , pour ne pat repasser par le cercle des trois objections ae- Gontumées, et m'en tenir à la troisième, ce serait mo^ poser ce qui est eu question. Il est trop évident qde

D.5.l.i=t;...,GOOgk'

E LEÇOK. IIS

longae noui conudérong d'un côté l'idée de Dieu , et de l'autre l'idée d'esisLeDce , et qae dou* cberboiu la coimaiuance de l'eistence de Dieu dans le rap- {H-ochement de ces deux idées , nous ne faisons que loonnenter ce que nous ayions deji, eL ce que nous n'auri(HU jamais eu , si nous eu étions réduits à la diéorê de Locke. Et il est bien entendu qu'il en est des attributs de Dieu comme de son existence : partout et loujourg les mêmes objections , partout et toujours le même paralogisme.

La tbéorie de Locke ne peut donc donner ni Dieu, ni le corps, nile moi, ni leurs attributs: à cela près, j'aceorde, si l'on veut, qu'elle peut donner tout le reste.

Elle donne les matbématiques , direz-vous. Oui , je l'ai dit moi-même, et je le répète ; elle donne les mathématiques , b ^ométrie et l'a ritbmé tique en tant que sciences des ra[^rt8 des grandeurs et des nombres^ elle les donne , mais è une condition , c'est que vous considériez ces nombres et ces grandeurs comme des grandeurs et des nombres abstraits , n'impliquant pas re-Kistnce. Or , sans doute , par exemple , la science géomélriqueeU une science abstraite , mais elle a ses bases dans des idées concrètes et des existences réelles. Une de ces bases est l'idée d'espace, laquelle, vous le ■avei (i), nous est donnée dans ce jugement: tout corps est dans l'espace ; voilii la proposition , voilà le jugement qui donne l'espace , jugement accompagné

(l)Vor*i kçon dli-iepUème.

de la parfaite certitude de la réalité de son objet. Nom n'avait
qu'une seule idée comme point de départ, savoir, l'idée de corps ;
puis l'esprit, par sa puissance. aussitôt que l'idée de corps lui est
donnée, conçoit l'idée d'espace et sa connexion nécessaire avec le
corps. Un corps connu, nous ne pouvons pas ne pas juger qu'il est
dans un espace qui le renferme. De ce jugement, abstrayez l'idée
d'espace, et vous avez l'idée abstraite et générale d'espace. Mais
elle n'était pas antérieurement à la conception du rapport néces-
saire de l'espace au corps , pas plus que le rapport n'était anté-
rieurement à elle ; elle n'est pas non plus postérieure au rapport,
ni le rapport postérieur à elle; l'un et l'autre s'impliquent et nous
sont donnés dans le même jugement aussitôt que le corps est
connu. C'est bouleverser l'ordre du développement de l'esprit,
que déposer d'abord l'idée d'espace et l'idée de corps, et puis de
chercher à tirer de leur comparaison le rapport qui les lie , car
l'idée seule de l'espace suppose déjà ce jugement total, que le
corps est nécessairement dans l'espace. Le jugement ne peut
donc venir de l'idée , c'est l'idée au contraire qui vient du juge-
ment. Il n'est pas difficile de tirer le jugement de l'idée, qui le
suppose , mais reste à expliquer d'où vient l'idée , antérieurement
au jugement. Il n'est pas difficile de trouver un rapport entre le
corps et l'espace , quand on connaît le corps et l'espace ; mais il
faut demander à Locke comment il a obtenu cette idée d'espace,
comme tout à l'heure nous l'avons demandé cora-

.i.i=t;...Goo^k

Il faut attendre l'idée de concept , l'idée de Dieu , l'idée de
conscience. l'idée d'existence, etc. Supposons que l'idée générale de
l'existence est donnée par le rapprochement de deux idées
dont l'une est déjà l'idée d'espace , c'est un cercle vicieux et un

pualogiame ridicule. C'est là recueil perpétuel de la théorie de Locke.

L'autre idée sur laquelle repose la géométrie est: l'idée de grondeur, laquelle renferme l'idée de point, l'idée de ligne, etc. La grandeur, le point, la ligne, sont des conceptions ultérieures et abstraites, qui supposent évidemment l'idée de quelque chose de réel, d'un objet existant dans la nature. Or l'idée de solide nommée est donnée dans un jugement comme toute idée ; et il a fallu que nous jugions que tel solide existe pour concevoir à part l'idée de solide. Comment devons-nous juger que tel solide existe ? ces deux idées, et une perception de convenance entre ces deux idées. Et quelles pourraient être les deux idées qui serviraient de terme à ce jugement : ce solide existe ? J'avoue que je ne le vois pas trop. Forcé d'en trouver pour l'hypothèse, je n'en rencontre pas d'autre que l'idée de solide, plus celle d'existence, que l'on comparerait, pour savoir si elles conviennent ou non. La théorie veut tout cet échafaudage. A-t-elle besoin de le détruire pièce à pièce, pour le renverser ? Ne suffit-il pas de rappeler que le solide en question étant dépourvu d'existence, puisqu'il est

D.5.1.i=t;^GOO^k

ténué de l'idée d'existence, n'est que l'abstraction. An solide, et que cette abstraction, qu'il s'agit de réaliser pour en tirer l'existence du solide, n'aurait pu ôter sans la conception antérieure d'un solide réel, et réellement existant ? L'abstraction, ligne, point, etc., suppose tel ou tel solide réel, une connaissance primitive et concrète qu'on ne peut faire venir d'abstractions ultérieures

tans tomber dans un cercle vicieux, et enlever jì toutes les conceptions géométriques leur hase naturelle et réelle.

Voilà donc, messieurs, tes deux bases, les deax idées fondamentales de la géométrie , savoir, l'idiée d'espace et l'idée de solide, qui écbappentà la théorie de la connaissance et du jugement de Locke.

11 en est de même de la base fondamentale de l'aritmétique. Cette base est évidemment l'unité, non pas, meuieurs, une unité collectiTe, par exemple, 4 représentant S et 3, 5 représentant 2 et 5, mais une unité qui se retrouve dans toutes les unités collectives, les mesure et les évalue. Cette unité, l'arithmétique la conçoit d'une manière abstraite ; mais l'abstractioD ■ étant pas le point de départ de l'esprit huminii, l'unité abstraite a dA nous être donnée d'abord dut quelque unité concrète , réellement existante. QueUe est donc cetle unité concrète, réellement existante, source de l'idée abstraite d'unité? Ce n'est pas le corps; il est divisible à l'infini: e'est le moi, le moi identique et par conséquent un, sous la variété de ses actes, de tes pensées, de tes sensations. Et comment peut itre

D.5.l.i=t;...GOO^k'

C LEÇON. tl'S

Mqdse , duia la Uiéorie de Locke , la connainaBce concrète ée TaniLé da moi, base de l'idée atwtiiiiie d'ouité, laquelle eu la base de l'arilhinétique? 11 faudrait que nous enstiona d'un cAié l'idée du moi comme n'étant pas ud. c'ett-à-dire tans réalité, l'identité et l'unité dn moi étant impliquée dans son existence dès le premier acte de mémoire, et de l'aulre cAté l'idée d'une unité distincte du moi, sans sujet, et par conséquent sans réalité ; et il fau-

draît que, rapprochant ces deux idées, nous percussions leur rapport de couvenance. Or, ici reviennent toutes mes objections, que je vous demande la permission de récapituler en terminant :

1° C'est une unité abstraite et un moi abstrait dont vans par-
tez; mais l'unité abstraite et le moi abstrait, cwnparés et rappro-
chés, ne tous donneront qu'un rapport abstrait et non pas an rap-
port réel, une unité abstraite et non pas l'unité réelle et inté-
grante dn moi ; vous n'aorez donc pas cette idée concrète d'unité,
ba^e nécessaire de l'idée abstraite d'unité, laquelle eu la base de
l'arithmétique, la mesure de tous les nombres;

3° Vous partez de l'abstraction sans avoir passé par le concret,
c'est un contre-sens dans l'ordre naturd de l'entendement ;

3° Enfin, vous faites un paralogisme, puisque voua voiles ob-
tenir l'unité intégrante du moi, par la corn-. paraisoD de deux
abstractions qui supposent précisément ce que vous chercheci, sa-
voir l'unité du moi.

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

1*4 HitTouK M u niuMoraiE.

Id ihéaie de Locke ne peat donc donner la base d« l'ariib-
mèuque ei de b géométrie, c'est-it-dire de* de«x BcieDCCS le*
plni ibilraileB. Elle vant dans le champ de rariihmétique et de la
géométrie , en tant que ■ ciencM abtiraitce, maii ce* *cteneee
abstraite* et louie* les mathématiques portent elles-mêmes en
der- BJère analyse sur des connaissancei priniitîTes, qoi im-
pliquent l'eiistence ; et ces connaissances primitives et ^i im-
pliquent l'eiistence échappent de toutes parts k la théorie de
Locke. Or nous afons td qae lui échappe également, et au uième

titre, la connaissance de l'existence personnelle, celle des corps, et celle de Dieu. Il suit donc qu'en général et en dernier résultat, la théorie de Locke est une théorie qui ne vaut que dans l'abstraction pure et qui s'évanouit aussitôt qu'elle est mise en présence de quelque réalité à connaître, qu'elle soit. Donc cette prétention générale et limitée de Locke, que toute connaissance, tout jugement, n'est que la perception d'un rapport de deux idées, cette prétention est condamnée de toute manière d'erreur et même d'absurdité.

Je crains bien, messieurs, que cette (utilisation de la théorie de Locke sur le jugement et la connaissance ne vous ait paru un peu subtile ; mais quand on veut éliminer l'erreur dans tous ses raisonnements, et délier méthodiquement par l'analyse et la dialectique le nœud de théories sophistiques, au lieu de le trancher d'abord par le simple bon sens, on est condamné à s'engager dans

D.5.1.1=t;...GOO^k'

VINGT-DEUXIÈME LEÇON. II

d'Apparences BobtilUés tut le> traces mêmes de ce qui que l'on veut combattre ; c'est à ce pris seul qu'on peut les atteindre et les confondre. Je crains aussi que cette discussion ne vous ait paru bien longue, et pourtant elle n'est point achevée, car elle n'a pas encore pénétré jusqu'à la vraie racine de la théorie de Locke. En effet, cette théorie, que tout jugement, toute connaissance n'est que la perception d'un rapport entre deux idées, suppose et contient une autre théorie, qui est le principe de la première. L'examen de l'une est indispensable pour achever celui de l'autre, et déterminer le jugement définitif qu'on en doit porter.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON

So9IHA.IRE.

Suite de la dernière lejoD. Quelalbéoriedn jugemealeomme perception d'un raiijiorl de coDTCDance ou de ditconre-

saïice entre ds> idéei luppue que lout ju^meol eat fondé lur une cani|iaraiion. BéFiliatioD de la tbéorie du jugement comparatif. — De< axiom». — Det propoiitioni idintiqnet. — De la raiion el de la fol. — Du ayMoEiime. — De l'en- Ibouiasme. — Dei cauei d'erreur.— Dlviiion dei tciaoeei. Fin de l'exameo ilu quatrième iivre rie VJBtttU lur l'entendement humain.

Je crois avoir «uffisamment réfulc, par ses résallaU, la théorie de Locke qui fait consigter la coanaissance et le jugement dans une perception de rapport de cod- TCnance ou de discoDveuaDce entre des idées; je crois avoir démontré que cette théorie ne peut domier la réalité, les eiistenceg; qu'elle est condamnée à partir de l'atwiraction, et à aboutir à l'abUraction. Aujourd'hui, je Tieiu exanÛDer cette niâme théorie sous une anb«

VinCMIUÂTItlkKE LEÇMI. I«T

face, noo idnadaDS sei résultats, mais dans ses principes , dans son principe essratiel , dans sa condition même.

11 est évident que le jugement ne peut être la perception d'un rapport de convenance ou de disoonvenaoce entre des idées, qu'à cette condition qu'il y ait eu comparaison entre ces idées : tout jugement de rapport est nécessairement comparatif. C'est là, si l'on ; fait attention , le premier et le dernier principe de la théorie de Locke ; principe que l'analyse infaillible du temps a successi-

vement déjagé et mis à la tête de la logique sensualisée : il est au moins en germe dans le quatrième livre de VEitai mr l'enttnâf-tuiU kttmain. C'est là qu'il faut le saisir et re:(aininer.

Encore une fois, la théorie du jugement comparatif, comme celle qu'elle résume et qu'elle domine, est une théorie illimitée , absolue , dont la prétention est de rendre compte de toutes nos connaissances, de tous nos jugements ; de sorte que si la théorie est exacte, c'est-à-dire si elle est complète, il ne doit pas y avoir un seul jugement qui ne soit un jugement comparatif. Ainsi je pourrais, je devrais même dans cette leçon, comme dans la précédente, aller de jugements en jugement* , leur demandant s'ils sont en effet ou s'ils ne sont pas le fruit d'une comparaison. Mais ce luxe de méthode m'entraînerait trop loin, et le long espace qui me reste à parcourir m'avertit de me hâter. Je dirai donc tout d'abord que s'il y a beaucoup de jugements qui sont incontestablement des jugements comparatifs.

D.5.1.i=t;...GOOgk'

il en est beaucoup aussi qui ne le sont point, et qui encore tout jugement qui implique la réalité et l'existence exclut toute comparaison. Commençons par d'abord reconnaître les conditions d'un jugement comparatif, puis nous vérifierons ces conditions sur les jugements qui impliquent l'existence. Nous finirons sans doute un peu dans nos raisonnements antérieurs ; mais il l'a été pour pourvoir et forcer dans son dernier retranchement la théorie de Locke.

Pour qu'il y ait comparaison, il faut deux termes à comparer. Que ces termes « soient des abstractions ou des réalités, c'est ce qu'il ne s'agit plus d'examiner; toujours est-il qu'il en faut deux,

ou la comparaison est impossible. Et il faut que ces deux termes soient connus antérieurement à la comparaison qu'on en vient à faire, qu'ils soient présents à l'esprit avant que l'esprit les compare et juge. Cela est bien simple ; eh bien, Bâia suffit pour renverser la théorie du jugement comparatif, en matière de réalité et d'existence. Li, en effet, je maintiens que le jugement ne porte pas et ne peut pas porter sur deux termes.

Prenons, par exemple, l'existence personnelle, et voyons quels sont les deux termes qu'il s'agit de comparer pour en tirer ce jugement : j'existe. Sortons, pour un instant, de l'abstraction du moi et de l'abstraction de l'existence qui, nous l'avons vu, ne peuvent donner qu'un jugement abstrait ; prenons une hypothèse plus favorable ; rapprochons-nous de la réalité. Il est indubitable que si nous ne pouvons

TraGT-(|IUTBL£llB LBÇ<Ht. tl9

jamais, si nous n'agissons jamais, si nous ne sentons jamais, jamais non plus nous ne saurions que nous sommes. Sensation, action, pensée, il faut absolument qu'un phénomène quelconque paraisse sur le théâtre de la conscience pour que rien n'en puisse rapporter ce phénomène au sujet qui l'éprouve, à ce sujet qui est nous-même. Si donc la connaissance est ici le fruit d'un jugement comparatif, les deux termes de ce jugement doivent être, d'un côté, l'action, la sensation, la pensée, et en général tout phénomène de conscience ; et de l'autre côté, le sujet moi-même. - je ne vois pas d'autres termes possibles de comparaison.

Maintenant, quelle est la nature de ces deux termes ? Et d'abord, quelle est celle du phénomène de conscience ? Le phénomène de conscience est donné par une aperception immédiate

qui l'atteint et le connaît directement, et c'est parce que cette connaissance est directe qu'elle est entière et adéquate à la réalité même. Voilà déjà une connaissance ; je dis une connaissance, car, ou on dispute des mots, ou une aperception de conscience est de la connaissance, ou ce n'est rien. Or, s'il y a là connaissance, il y a en jugement ; car, apparemment, il y a eu croyance qu'il y avait connaissance, il y a eu affirmation de la vérité de cette connaissance ; et que cette affirmation ait été tacite ou expresse, qu'elle ait eu lieu seulement dans les profondeurs de l'intelligence ou qu'elle ait été prononcée du bout des lèvres et avec des mots, elle a eu lieu, enfin ; et affirmer, c'est juger. Il y a donc eu

D.5.1.1=t;...GOO^k'

le HISTOIRE DE Lt raiLOSOPhrE.

jugement ; or il n'y a encore ici qu'un seul terme, savoir, ou la sensation ou l'action, ou la pensée, en un mot un phénomène de conscience : donc il n'a pas à avoir comparaison ; donc encore, selon Locke, il n'a pas à avoir jugement, si tout jugement est comparatif. Toutes nos connaissances se résolvent, en dernière analyse, en affirmations du vrai ou du faux, en jugements, et il implique que le jugement qui donne la première connaissance, la connaissance de conscience, soit un jugement comparatif, puisque cette connaissance n'a qu'un seul terme, et qu'il en faut deux pour toute comparaison ; et cependant ce seul terme est une connaissance, et par conséquent il suppose un jugement, mais un jugement qui échappe aux conditions que la théorie de Locke impose à tout jugement. Ainsi des deux termes nécessaires de la comparaison de laquelle doit résulter le jugement ; j'existe, le premier à lui tout seul comprend déjà une connaissance, un

jugement , qui n'est pas et ne peut pas être comparatif : il en est du second terme comme du premier. Si tout plénoraène de conscience , en tant que connu , implique déjà un jugement, il est évident que le moi qui doit être connu aussi pour être le second terme de la comparaison, par celaqu'il est connu implique aussi un jugement , et un jugement qui ne peut pas non plos avoir été comparatif. Ea effet, si c'est le rapprochement d'une sensation , d'une volitJôii , d'une pensée et du moi qui fonde le jugement : j'existe, il suit que ni le phénomène de conscience, ni l'être moi, qui s<mi

vlSCT-QUATHlbHE LKÇON; ISI

les termea de cette comparaicon , ne doi?ent ni ne peuvent, cbacuD pris à part, venir de la comparaîum qui n'a pas encore eu lieu; cependantirunet l'autre de ces deux termes constituent des csnoaissaDces ; le second surtout est une connaissance importante et fondameniale qui implique évidemment un jugement. La théorie du jugement comparatif échoue donc contre le second terme aussi bien que contre le premier; et les deux termes nécessaires, selon Locke, pour qu'un jugement puisse avoir lieu , renferment chacun ua jugement , et un jugement sans comparaison.

Mais voici une seconde difficulté bien plus graveque la première. Le caractère propre de toute connaissance de conscience est d'Être une cononissaDce immédiate et directe. Il y a aperceptioo immédiate et directed'noe sensation, d'une volition , d'une pensée, et voilà pourquoi vous les connaissez parfaitement, vous-pouveilei observer et les décrire avec certitude , dans tous lean modes, toutes leursnuances, tous leurs caractères relatifs ou particuliers, fugitifs ou permanents. Ici le jugement n'a pas d'autre principe que la faculté même de juger, et la conscience elle-

même. Il n'y a pas de principe général ou particulier sur laquelle
doive s'appuyer la conscience pour apercevoir ses objets propres.
Sans doute un phénomène sensitif, ne peut être tel que par le fait
de l'attention ; sans un acte quelconque d'attention nous ne l'apercevons
pas ; un acte d'attention est la condition de toute connaissance de
conscience ; mais, cette condition accomplie, le phénomène de
conscience est aperçu et

D.5.l.i=t;^G00gk

coDiini directement. Mais il n'en e«t pas de l'être eoinme du phéDomène ; il n'en est pas du moi comme de la •MiBalion , de la Tolition on de la pensée. Un phéotA mène quelconque de conscience aperçn directement , fapposez que reniendement ne soit pas pourvu de ce principe, que tout phénomène suppose l'être, que Mute qualité suppose ud sujet, janiais t'eotendement ■e pourra juger que , sous la sensation , la voition on la pensée, est l'être , le sujet moi. Et songez bien que je ne veux pas dire que l'entendement doit connaître ce principe sous sa fonne générale et abstraite , j'ai montré ailleurs que telle n'était pas la forme primitive des principes (<) ; je dis seulement que l'entendement doit être dirigé, sciemment ou à son insu, par ce principe pour pouvoir affirmer et juger, pour pouvûr soupçonner même , ce qui est juger encore , qu'il j a on être quelconque sous les phénomènes que la coascience aperçoit. Ce principe est, & proprement parler, le principe de l'être ; c'est lui qui révèle te moi ; je dis révèle, carie moine tombe pas sous l'aperception immédiate de la conscience ; l'entendement le conçoit' et y croit sans que la conscience l'atteigne et le voie. La sensation, la voition, la pensée sont crues, parce qu'elles sont vues en quelque sorte dans l'intuition interne de la conscience : le sujet de la sensation , de la voii-

tion , de la pensée , est cru sans être vu ni par le sens externe très-évidemment , iii par la conscience

(I)Letonl9'.

nNGT-QfllTRIÈLE LEÇON. IBS

eUe-mtme ; il esl cru parce qu'il est conçu. Le phénomène seul est vigible à la conscience , l'âlre est invisible; mais l'un esl le signe de l'autre , et le phénomène viùble révèle rêtre invisible , sur la foi du principe en quesLion , sans lequel l'entendement ne sortilail pas de la conscience , du visible et du pliénomène, et n'atteindrait jamais l'invisible, la substance , le moi. De là la nature opposée de la connaissance du moi et de la connaissance des phénomènes de conscience : YttDe, toute manifeste, parce qu'elle est directe; l'autre, tout aussi certaine, mais moins manifeste, parce qn'elle est indirecte. N'oubliez pas encore cette dtSërence éminente dans le caractère de ces deux connaissances ; l'une est un jugement de fait, qui donne une vérité tans doute , mais une vérité contingente , cette vérité qu'il y a , en tel ou tel moment , sous l'œil de la conscience, tel ou tel phénomène, tandis que l'autre est un jugement qui est nécessaire , une fois sa eondition accomplie ; car anssitât qu'une aperception de conscience est donnée , nous ne pouvons pas ne pas juger que le moi existe. Ainsi , pour le second terme , le sujet moi , il n'y a pas seulement connaissance , et par conséquent jugement , comme pour le premier terme , mais 11 y a connaissance et jugement marqués de caractères tout particuliers. Il est donc tout à fait absurde de tirer le jugement de l'existence personnelle de la comparaison de deux termes, dont le second , ponr être connu , suppose nn jugement d'un caractère S. Et il est trop évident que ce jugement

D.5.l.i=t;^GOOgk

Ist UISTOIRE m LA PBILOSOPaiB.

D'eü point un jugemeDt comparatif; car de quelle Gom])arai>on pourrait sortir le moi? Invisible, il ne peut être amené tous l'œilde lacongienceaTeclé ph^ nomène visible pour qu'ils soient comparés ensemble. Ce n'est pas non plus d'une comparaison entre les deux Croies que se lire la certitude de l'existence du second; car ce second terme nous est donné tout d'abord avec une cerlilDde quine croit ni ne décroît, et qui n'a pat de degrés. Loin que la connaissance du moi et de l'existence personnelle vienne d'une comparaison entre un phénomène et le mot, pris comme termes currelaiift, il suffit d'un seul terme, savoir, un phénomène de conscience, pour qu'à l'instant, et sans que le second terme, moi, ait été connu d'ailleurs préalablement, l'entendement parsavertu innée etcetleduprincipe qui te dirige en cettécirconsance,conçoiveetenquelquesor(e devine, mais devine infailliblement, ce second terme, en tant que sujet nécessaire du premier. C'est après avoir ainsi conçu le second terme que l'entendement peut, s'il luiplait, le rapprocher du premi<;r, etcomparer le sujet moi et les phénomènes sensation, volition, pensée; mais celle comparaison ne lui apprend que ce qu'il sait déjà, et il ne peut la faire que parce qu'il a déjà les deux termes, lesquels renferment toute la connaissance qu'on cherche dans leur comparaison, et ont été acquis antérieurement à toute comparaison par deux jugements différents, dont la seule ressemblance est de n'être pas comparaiift.

Ainsi le jngcment de l'existence personnelle ne

D.5.l.i=t;...,GOOgk'

TINGT-QUITRIKKS LEÇAN. tSH

poFte pcànt sur la comparaison de deniL termes , mais sur iïD seul terme, le phénomèoe de conscience; celui là seules! immédiatement donné, et c'est avec celui là que l'eutendement conçoit l'autre , c'est-â-dire le moi et l'eiistetice personnelle elle-même jusque-là inconnue, et par conséquent incapable de servir de second terme à une comparaison. Or ce qui est vrai de l'existence personnelle l'est de toutes les autres eiiglences et des jugements qui nous les révèlent : primitivement, ces jugements ne reposent que sur une seule donnée.

Comment con naisse ns-nous le monde eitériçur , les corps et leurs qualités dans la théorie de Locke ? Pour commencer par les qualités des corps, si nous les connaissons, nous ne devons les connaître que par un jugement fondé sur nne comparaison, c'est-à-dire sur deux termes préalablement connus. Telle est la théorie ; mais elle est hautement démentie par les faits.

J'éprouve une sensation, pénible ou agréable, laquelle est aperçue par la conscience : voilà tout ce qui m'est donné directement, et rien de plus; car il ne faut pas supposer ce qui est en question , les qualités des corps ; il s'agit d'arriver à les connaître , et nrai de supposer qu'elles sont déjà connues. Et vous savez comment on arrive à les connaître, comment on passe de la sensation , de l'aperception d'un phénomène de conscience , à la connaissance des qualités des objets extérieurs (i). C'est en vertu du principe de causalité,

(1} Le{on 19<.

s u pui Losop Hte.

qui , aiMÛtAt qu'oD ptaéntHnène qaelcaBqos e ft paraître , nous pwte irrésistiblement à ea ehercher la cause ; dans l'impui-
teince de nous rapporter à d<hi>mĚmes la cause du phénomène involontaire de la wnsation, qui est actuellement sous l'ieil de la Gonsciences, nous le rapportons à une cause autre que nous, él-
rangëreà nous, c'est-à-dire extérieure; nous faisons autant de causesqu'il y a de classes distinctes de sensations, et ces causes dĭTerses sont les puissances, les propriétés , les qnalitéa des corps. Ce n'est donc pas une comp»raison qui nous fait arriver à la connaissance des qualités des corps; car la sensation involon-
taire nous eit d'abord donnée seule , et c'est, pour ainsi dire, sur 1> base de celte seide sensation , que l'esprit porte C6 jugement , qu'il est impossible que cette seosalion se suffise i elle-même , qu'elle se rapporte donc à une cause, il une cause extérieure, la-
quelle est telle ou uUe qualité des corps.

La théorie de la comparaison ne peut donner le* qualités du corps ; elle donne bien moins encore lo tubtlatum, le sujet de ces qualités. Vous ne crojei pas qu'il y ait seulement devant vous de l'étendue, de la résistance , de la solidité, de la dureté , de la ratd-
lesse, de la saveur, de la couleur, etc. ; maia vous croyez qu'il y a quelque chose qui est coloré, élendo, résistant, solide, dur, mou, etc. Or il ne faut pas commencer par supposer ce quelque chose en même temps que ses qualités , de manière à avoir ces deni termes , les qualités extérieures , savoir , la solidité , la

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

VINGT-QCATTRikUE LEÇON. Iftl

réiiaUiDce, la durelé, etc.; ploB, quelque choie de réellement solide , régistaot, dar, «te, deustennes qne toub puiwieE compa-

rer, B'En de prononcer s'ils conviennent ou disconviennent. Non , la chose ne k passe point ainsi : d'abord , vous avez seulement les qualités qui vous sont données par l'application du principe de causalité à vos sensations ; puis , sur cette seule donnée , vous jugez que ces qualités ne peuvent pas ne pas se rapporter à un sujet de la même nature, et ce sujet est le corps (i). Donc ce n'est point la comparaison des deux termes dont l'un , le sujet des qualités sensibles , vous était d'abord par son fondement inconnu , que vous devez la connaissance du corps.

Il en est de même de l'espace. Là , encore , vous n'avez qu'un seul terme, une seule donnée, savoir, les corps . et , sans avoir aucun autre terme , sur cela même seul vous jugez et ne pouvez pas ne pas juger que les corps sont dans l'espace : la connaissance de l'espace est le fruit de ce jugement qui n'a rien à voir avec aucune comparaison; car vous ne connaissez pas l'espace antérieurement à votre jugement; mais le corps vous étant donné, vous jugez que l'espace existe et c'est alors seulement qu'arrive l'idée d'espace, c'est-à-dire le second terme (s).

Même chose pour le temps. Pour juger que la suc-

(1) Leçon 18>.

(3) Ibid.

COUSIN

D.5.1.i=t;...GOO^k'

me Hi&TOiU DE L» pnrtoSOPHE.

teaàmt des événeiDenteett dans le temps, toa> n'avei jat , d'un c4té , l'idée de sueceanon , de l'autre, l'idée <le tenpR ; tous n'avea qu'on seul terme , aartrir , la Hccesuon des é*ëDemenis, «oitdet événements eitérieuM, soit des évéuements iotérieura , de nos sensations , ou de DOS pensées , ou de nos actes ; et ce seul larme donné , sans le comparer au tempi qui tous est encore prolndémeni inconnu, TOUS jugez que la succession des événements est nécessairement dans un temps: deUl'idée, la consais-Bancedu tempe. Ainsi cettecon* naissance, loin d'être le fruit d'une comparaison, ne devient la base possible d'une comparai-son ultérieure qu'k eeie condition, qn'il vous aura été donné d'abord dans - un jugement, lequel ne portepasEurdeuxlerraes, raaiv Mir UD seul, savoir, la succeBsion des -événements {t}. . Ceb est encore plus évident pour l'inËni. Si nous coDuaissions l'intim , nova devoDS le coon^re , dans la ibéorte de Locke , par mijwgemeateïparun jugement comparatif; or lesdeuxterraesdece jugementnepeavcntpasâtre deus termesfinisquijaniaisnepaurn-tieDt donner l'infini; il faut que ce aoit le fini et l'infini, entre les-quels l'entendement découvre un rapport de convenance ou de disconvenance. Hais je croie avoir dé> iBontré. et je n'ai bescin quede le rappeler ici, qu'il suffit que l'idée du lîninoue eoit don-née, pour qu'àrinstant («) noue jugions que l'infini existe , ou , ponr ne pat dé-

IjnMerlesliniiesiIaaaleMtuelksaoïitMBiiDcgfeHét^t), l'isfiBi est un cmetère da tempi et de l'espace qmt noai coBcevoAS néce-Mairemeat à l'oocasHin du ctrjuXtee contHi^^t et fini des corpi et de toute nceeMioD d'évÉBWMoti. L'entendement est ami fait, qu'i l'ocoaura de l'idée du fini , il ne peut p» ne pas coacevoir l'idée de l'infini. Le rMHeBtcumtHpréalaMeiiMat; maîkileu connu tout seul : le fini eit eoonn diieciemnt par let ■ eas ou la

cooscience ; l'inêai est invisjble, insaisistable ; il n'est que concevable et comprébeMible ; il éiAapfw ani sens et à la cwscience et ne tombe qoe «ous r«n> lendement ; il n'est Di un des lerœee prialtUes , ni k fruit d'une eoaaparaision ; il nout est donné dans un jugement qui porte sur une seule base , savoir , l'idée. 4b fiai. Voilà pour les jugements qui regardent l'eKi»tence en général.

Il y a même beaueoop d'autrei jngements qei ^ taira se rapporter à l'existence , présentent le mtoe raracr tère. Je me b<»-BerEii à tous citer les jugenenis du bieu et du mal , du beau et du laid. Dans l'un et l'autre cm, le jugea^rat porte sur use seule donnée, sur un senl tenae, et c'est le jugement lui-isime qui fait l'aiiire terme, au lieu de résulter de la comperaision antérieure des deux.

Selon lu théorie de Locke , pour juger si uae action eu juste ou injuste, bien ou mal laite, il faudrait avoir d'abord l'idée de cette action, puis l'idée du

(It Leçon 18..

jiBle d de l'injosM , et comparer l'um k l'antre. Hais pour coufronter un fait aveo l'idée du juste et de l'injoste , il faut avoir cette idée , cette counaissance , et celle GOnnainance suppose uo jugement ; la question CM de savoir d'où vient et comment se forme ce jugeaieni. Or nous avons vu (i) qu'en présence de tel ou tel bit, destitué ans yeni des sens de tout caractère moral, l'entendement est constitué de celte sorte , qu'il prend l'iniiaiive , et qualiSece fait, indifférent pour la •ensibililé , dejusleet d'injuste, de bon ou de mauvais. C'est de ce jugement primitif, qui sans doute a sa loi, que pins tard t'analyse tire l'idée de juste el d'in-

juste, laquelle sert ensuite de règle expresse à nos jugements
'Ultéenn.

Les formes des objets ne sont pour le sens externe ou interne ni belles ni laides. Otez-l'intelligence, il n'y a plus de beauté pour nous dans les formes extérieures et dans les choses. Qu'est-ce, en effet, que les sens vous apprennent des formes? Rien, sinon qu'elles soient rondes ou carrées, colorées, etc. Qu'est-ce que la conscience vous en apprend? Rien, sinon qu'elles vous donnent des sensations agréables ou désagréables; mais entre l'agréable ou le désagréable, le carré ou le rond, la couleur verte ou jaune, etc., et le beau ou le laid, il y a un abîme. Tandis que les sens et la conscience perçoivent telle ou telle forme, tel on tel sentiment plus ou moins agréable, l'entendement

(I)I<ian90>.

VUm-qlUTBliniB LEÇO!). Ml

Le beau, comme le bien, comme le vrai, par un jugement primitif et spontané donne toute la force rendue dans celle de l'entendement et de ses lois, et dont l'usage donnée est une perception intérieure. Je crois donc, messieurs, avoir démontré, et trop longuement peut-être, que la théorie de Locke, qui fait reposer la connaissance sur la comparaison, c'est-à-dire, sur deux termes connus préalablement, ne rend pas compte du vrai procédé de l'entendement dans l'acquisition d'une foule de connaissances; et en général, je reproduis ici la critique que j'ai faite cent fois à Locke, de confondre toujours on même antécédents d'innéconnaissance avec cette connaissance elle-même, comme lorsqu'il a confondu le corps avec l'espace, la succession avec le temps, le fini avec l'infini, l'effet avec la cause, les qualités et leur

collection avec la Bubeiance ; ou , ce qui n'est pas moins grave , les conséquents d'une connaissance avec cette connaissance et le mime. Ici, par exemple, les jugements comparatifs en ce qui concerne l'existence, et même dans d'autres cas, sont des jugements ultérieurs qui exigent deux termes, lesquels exigent un jugement préalable fondé sur un seul terme, et par conséquent non comparatif. Locke confond ici la classe des jugements comparatifs ultérieurs avec celle des jugements primitifs non comparatifs, qu'il néglige entièrement, tandis que c'est précisément celle-ci qui fonde et autorise l'autre. Les jugements comparatifs supposent des jugements non comparatifs.

D.5.1.1 = t ; ... , GOO ^ k'

■ ai ^ potant des jugements enu réeb ; il a l'apparence d'être que ce que les premiers avaient déjà approuvé ; ils n'ont que des idées de ce que les autres en aient eu l'idée, mais louverainement ; ils sont arbitraires, au moins dans la forme ; les autres sont nécessaires et nécessaires ; ils ont besoin du secours des langues ; les autres, à la rigueur, se passent du langage, de tous « ignés convenus », et ne s'appuient que sur le bon sens et ses lois ; ceux-ci appartiennent à la réflexion et à la logique artificielle ; ceux-là consistent dans la logique naturelle et humaine du genre humain : confondre ces deux classes de jugements, c'est vicier à la fois toute la psychologie et toute la logique. Cependant une semblable confusion remplit une grande partie du quatrième livre de Vico sur l'entendement.

Je vais parcourir rapidement les différents points fondamentaux dont se compose ce quatrième livre , et vous verrez que sur la plupart nous retrouverons toujours la même erreur, les résultats

des jugements confondus avec les jugements eux-mêmes : cette critique l'adresse directement au cb. vu' sur les axUmtt.

Si je me suis fait bien comprendre dans ma dernière leçon , il doit vous être évident que les axiomes, les principes , les vérités générales sont des déliris de propositions , qui elles-mêmes sont des débris de jugements primitifs. Il n'y a pas d'axiome dans le premier développement de l'entendement; il y a un entendement qui , certaines conditions extérieures ou intérieures

D.5.1.i=t;...GOOGk'

vu«T-«BAi«iÈaB havm. «as

axiomes |>liH. cl à l'aide de >es lois pt^pres, porUi cepiah» jugementsU, quelquefois contingents et locaux, il n'en est pas toujours ainsi universel et éternel : les derniers j'ai en u, quand <» opère sur eux par l'analyse et le langage , les résout, comme les autres, en propositions ; ces propositions* anivernelles et nécessaires , comme les jugements <|u>llées expriment , sont ce qu'on appelle des axiomes. Mais il est clair qu'une autre chose est la forme des jugements primitifs, autre que celle de ces mêmes jugements généraux réduits en propositions d'axiomes. D'abord concrets , particuliers et déterminés , quelque force d'universalité et de nécessité qu'ils soient naturels. ment en OUI, le langage et l'analyse les élèvent à cette forme abstraite qui est la forme actuelle des axiomes. Ainsi, primitivement, tel phénomène étant sous l'œil de votre conscience , vous le rapportez insensiblement à un sujet qui est vous; au contraire, aujourd'hui. au lieu d'abandonner votre pensée à ses lois , vous les lui rappelez, vous la soumettez à l'axiome : le phénomène suppose un sujet auquel il se rapporte; et à ceux-ci : toute succession suppose le temps, tout corps

■ appose l'espace, tout effet suppose une cause, tout fini suppose l'infini, etc. Remarquez bien que ces axiomes n'ont de force que celle qu'ils empruntent aux jugements primitifs d'où ils sont tirés. Ce sont les jugements primitifs qui nous donnent toutes nos connaissances réelles et fondamentales, la connaissance de nous-mêmes, la connaissance du monde, la connaissance du temps, la connaissance de l'espace, etc.

même, je l'ai montré dans ma dernière leçon, la connaissance de la gravitation et celle de l'univers. Mais, quant aux axiomes, il n'en est pas ainsi; vous n'acquies aucune connaissance réelle par l'application de l'axiome; tout effet suppose une cause. C'est le philosophe, ce n'est pas l'homme qui se sert de cet axiome. Le paysan, le paysan, l'homme du peuple, ne le connaissent pas; mais tous, aussi bien que le philosophe, sont pourvus d'un entendement qui leur fait porter certains jugements, concrets, positifs et déterminés, bien que nécessaires et par conséquent généraux, dont le résultat est la connaissance de telle ou telle cause. Je le répète, ce sont les jugements et leurs lois qui produisent toutes les connaissances; les axiomes ne sont que l'expression analytique de ces jugements et de ces lois, dont ils présentent les derniers éléments sous leur forme la plus abstraite. Pour Locke, au lieu de s'arrêter dans ces limites, il prétend que les axiomes ne sont d'aucun usage (ib. §2), et qu'ils ne «ont pas les principes des sciences; il demande avec assez de hauteur qu'on lui montre une science fondée sur les axiomes: < Je n'en ai point eu jusqu'ici, dit-il, le bonheur de rencontrer < quelque science, moins encore d'en trouver

- une qui fût fondée sur ces deux axiomes: Ce qui est,
- M(; et: Il est impossible qu'une même chose soit «I

• ne soit pas en mathématiques. Je serais fort aise qu'on t me montrât quelque science fondée sur ces axiomes

• généraux ou sur quelque autre semblable, et je

• serais bien intéressé à quiconque voudrait me fûre

D.5.1.1=t;^GOOgk

TineT-QciitTRifen lkçoh. aos

f voir OD eiwemble ou un système de connaissances I ayant pour base ces mêmes axiomes ou quelque

< autre de cet ordre , duquel on ne peut faire voir

< qu'il se (ouït aussi bien sans le secours de eux

< axiome*, i Oui , sans doute , les axiomes, sous leur forme actuelle d'axiomes, n'ont engendré aucune science ; mais il n'est pas moins vrai que ce sont eux qui , à leur source et sous leur forme primitive , servent de base à tous les jugements naturels d'où ils sont tirés , ont servi de base à toutes les sciences. De plus, si dans leur forme actuelle ils n'ont fait et ne peuvent faire aucune science et s'ils ne donnent aucune vérité particulière , il faut reconnaître que sans eux aucune science, aucune vérité , ni générale ni particulière, ne subsiste. Essayez de nier les axiomes; supposez, par exemple, qu'il peut y avoir une qualité sans un sujet, un corps sans espace, une succession sans temps, un effet sans cause , etc. ; avisez-vous de faire abstraction des axiomes dont Locke se moque de préférence, savoir, ce qui est, est , le même est le même : c'est-à-dire faites abstraction de l'idée de l'être et de l'identité, c'en est honte de toutes les sciences , elles ne peuvent plus ni avancer ni se soutenir.

Ijocke prétend aussi (ibid., §9) que les axiomes ne sont pas les vérités que nous connaissons les premières. Oui, sans doute, encore une fois, sous leur forme actuelle, les axiomes ne sont pas des connaissances primitives ; mais, sous leur forme réelle, comme lois attachées à l'exercice de l'entendement et impliquées

D.5.l.i=t;^GOOgk

9*o BI6TMBE DB LA PHH.oSoM1E.

daDS DOt jugemebla, ils tODt ti bien priimtifi que uni eux aucune coanaîMance ne peut être acquise. Ils ne aoat paa primilifi eo ce eeu que ce soient les premières vérités que nous eonnaissons; mais en ce sens que sans ceUes-là nous n'en pouvons connaître aucune. Ici revient encore la confusion perpétuelle de l'ordre historique et de l'ordre logique des connaissances humaines. Dans l'ordre chronologique, nous ne commençons pas par reconnaître les axiomes, les lois de notre entendement; mais tout d'abord, sans les axiomes, toute vérité est inadmissible ; sans raison inaperçue mais réelle des lois de la pensée, nulle pensée, nul jugement n'est ni légitime ni possible.

Enfin Locke combat les axiomes par un argument célèbre, bien souvent renouvelé depuis, savoir que les atomes ne sont que des propositions triviales, parce qu'il y a des propositions identiques (ibid., § 2). C'est Locke qui a mis, je crois, dans la langue philosophique l'expression de proposition identique. Et le ligniGeau jugerait, une proposition où une idée est affirmée d'elle-même, où on affirme d'une chose ce qu'on savait déjà d'elle. Ailleurs (ch-viii, du proposition triviale ; I S, de proposition identique), Locke montre que les propositions identiques ne

sont que des propositions purement verbales. > Qu'on répète tant qu'on voudra t que ce qui est un est on... que la volonté est la

< volonté... qu'une loi est loi... que l'obli^gation est

< r<diligence... que le droit est le droit... l'injuste 4 l'injuste..., qu'est-ce autre chose que se jouer des

VINeT-DeATHifilfB LEÇON. IOT

(mots? 1— < C'est faire jugteEaent, dit-it, comme UD I singe qui s'amuserait k jeter une huître d'une main i t l'autre, et qui, s'il avait des mots, pourrait sans doute 1 dire : L'huître dans la main droite est le sujet , et (l'hunra dans la main gauche est l'attribut, et fonner 4 par ce moyen cette [mtpoeilion éTtidente : L'bolle • est l'hulire. > De IJi , U condamoaiion de l'axitune : Ce qni est, est, etc. Hais il n'est pas exact, n il n'est pas Équitable de concentrer tous les a tous les principes, toutes les vérités primitives et nécessaires à l'axiome , ce qui est , eit , le même est la mttat ; et aux exemples vains et bouffons de Locke j'oppose les exemples , les axiomes suivants que vont connaissez déjà : la qualité suppose le sujet , la succession suppose le temps, le corps suppose l'espace, le fiaï supposerinfini, la variété supposel'nnité, le phéra-nuène suppose la substance et l'être ; en un mot, toutes les vérités nécessaires que plusieon leçons ont dû laisser dims vos esprits. Ij question est de savoir si ce sont lii des axiomes identiques. Que Locke sou^genne donc que le temps est rédoctiUe à la succession , on la succession au temps; l'espace au corps, on le corps i l'espace ; l'inlini au fini , ou le fini à l'infini ; la cause 1 l'effet , ou l'effet k la cause ; la pluralité k l'unité , ou l'unité k la pluralité ; le pbétKHaèse à l'être , ou l'être au phénomène, etc. Locke devrait le soutenir dau son système; mais il doit vous Mre asses

évident maintenant que cette prétention , et le système sur lequel elle se fonde, ne souffrent pas les regards de la raison.

103 BISTOICHE DE LA

. Celle par laquelle des axiomes est une qu'on dit qu'il est évident , Locke l'étend jusqu'à des propositions qui ne sont pas des axiomes; en général, il voit beaucoup plus de propositions identiques qu'il n'y en a. Par exemple , l'or est pesant , l'or est fusible , sont pour Locke (ibid. §§ 6 et 13) des propositions identiques : il n'en est rien pour tant; nous n'affirmons pas ici le même du même. Une proposition est dite identique toutes les fois que l'attribut est renfermé dans le sujet, de telle sorte que le sujet ne peut être conçu comme ne renfermant pas l'attribut. Ainsi lorsque vous dites que le corps est solide, je dis que vous faites une proposition identique, parce que je vous porte le dé& d'avoir l'idée de corps sans celle de solide. L'idée de corps est peut-être plus étendue que celle de solide , mais d'abord et essentiellement elle est celle-là. L'idée de solide étant donc pour TOUS la qualité essentielle du corps, dire que le corps est solide , ce n'est pas dire autre chose , sinon que le corps est le corps. Mais lorsque vous dites que l'or est fusible , vous affirmez , de l'or , une qualité qui peut y être renfermée, et qui peut aussi n'y être pas renfermée. Il implique contradiction que le corps ne soit pas solide ; mais il n'implique pas contradiction que l'or ne soit pas fusible. On a pu être quelque temps à connaître l'or seulement comme solide, comme dur, comme jaune, etc. ; et si on n'avait pas fait telle ou telle expérience, si on n'avait pas approché du feu, on ne saurait pas qu'il est fusible. Quand donc vous affirmez, de l'or, qu'il est fusible, vous lui reconnaissez une qua-

lité que vous ponriei très-bien ne lui aTOir pas encore re-
coanne; vous n'afflimez donc pas le même du uiâme, du moins la
première fois que vous exprimer cette propoution. Sans doute , â
l'heure qu'il est , dans no laboratoire de chimie moderne , quand
la fusibilité est une qualité parfaitement et universeUemenl re-
connue de l'or , dire que l'or est fusible , c'est répéter ce que l'on
sait déjà , c'est affirmer du mot or ce qui est déjà compris sous sa
signification regue ; mais primiLivement , messieurs , le premier
qui a dit que l'or est fusible.loind'aToirfailnne tautologie, a, au
contraire, exprimé le résultat d'une découverte , et d'une dé-
Gouverie qui n'était pas sans difBcullé et sans importance. Je de-
mande si , de son lemps, Locke ee serait moqué de cette proposi-
tion , l'air est pesant , comme d'une proposition identique et fri-
vole. Non , certes ; et pourquoi? C'est qu'alors la pesanteur était
une qualité de l'air qui venait à peine d'être démontrée par l'ex-
périence de Pascal , et par les expériences plus complètes de To-
ricelli. La seule différence est que «elles qui ont prouvé la fusibili-
té ou la pesanteur de l'or sont plus vieilles de quelques milliers
d'années , mais au fond , si l'air est pesant n'est pas une proposi-
tioo identiqne , au même ^Ire , l'or est pesant , l'or est fusible , ne
sont pas des propositions îdendques , puisqu'à leur naissance le
premier qui les porta n'affirmait pas dans le second terme ce qu'il
avait déjà affirmé dans le premier.

Au reste , admirez la destinée des vérités identi-

D.5.li=t;^GOOgk

ïïO HISTOIBE DE L* F8ILoSOPB1G.

gaes : Locke en toU beaucoup ptits qu'il n'y en a et se moque
 d'ellM ; l'école de Locke en voit bien plus encore ; mais loin d'ac-
 cuser l'ideutité, elle y applaudit , et elle va jusqu'à dire que toute
 proposition n'est vraie qu'ï la conditioa d'être identique. Ainsi ,
 par un étrange progrès , ce que Locke avait frappé de ridicule ,
 comme un signe de frivolité , eU devfflui entre les mains de ses
 successeurs un titre de légitimité et de vérité. L'identité dont se
 moquait Locke n'était qu'une identiïé illusoire, et voilà mainte-
 nant cette prétendue identité, tant persifée , et bien à tort assii'
 rément , puisqu'elle n'était pas , la voilà célébrée et vantée, avec
 moins de raison encore, comme le trifimpbe de la vérité et la der-
 nière cooquète de la science et de l'analyse. Or , si toutes les pro-
 positious vraies sont identiques , comme toute proposition iden-
 tique , frivole ou non , suivant Locke ou suivant ses disciples,
 n'est, selon tous, qu'une proposition verbale, il suit que ta
 connaissance de toutes les vérités possibles n'est qu'une connais-
 sance verbale; qu'ainsi, quand nous croyons apprendre des
 sciences on systèmes de vérités , nous ne faisons que traduire tu
 mot dans un autre , nous n'apprenons que des mots , nous n'ap-
 prenons qu'une langue : de là le principe fameux que toutes les
 sciences ne sont que des langues , des dictionnaires plus ou
 moins bien faits , et la réduction de l'esprit humain à la
 grammaire.

Je passe aus autres tbéories qui me restent à exami-

ir dtnt le quatrième livre de l'Euai «kt l'etuendt'

Gtap. XVU. i^e la rouan. — Jen'ai guàre quedet Ho^ùt à don-
 ner k ce chapitre de Locke. Locke j moatre non pas le premier,
 mai» à noe époque où cette démonstraïon était encore et néces-
 saire et atile, que le lylogiHue n'est pas le principal ÎDStmmeBt

de la raison (g 4). En effet, menieurs, vont avei v> (i) que l'évidence de démoDsiration n'est pas la seule évidence , et qu'il y a encore et l'évi^ce intuitive sur laquelle Locke a reconnu lui-même qu'était fondée l'évideBce de démonstration , et une IroisiÈme sorte d'évidence que Locke a méconnue , savoir , l'évidence d'induction. Or le syllogisme ne sert i rien pour l'évidence d'induction , car le syllogisme procède du général au particulier , tandis que l'induction procède du particulier au général. Le syllogisme ne sert pas davantage à l'intuition ,qnieitlaconnaissanee directe, sans aucun intermédiaire. Il ne sert donc qu'à l'évidence de démonstration ; il n'est donc ni l'unique ni le principal instrument de la raison. Hais Locke ne s'arrête pat li ; il va jusqu'à prétendre que le syllogisme n'ajoute rien à nos connaissances, eln'esl qu'on moyen de disputer à leur oecauon (| 6). Ici, je reconnais le langage d'un homme qui écrivait à la fin dn xvn* siècle , et qui était encore dans le mouvement de réaction contre la scolastique. La scolastique avait

(t) Lefon as..

il! HIBTOIBE DE L* PBILOSoms.

admis, comme l^ocke, l'évidence intuitive et FéndeDce démonstrailTe ; elle n'avait oublié en théorie que l'évidence d'induction , comme Locke encore : mait en fait , condamnée à ne pas poser elle-même et & ne pat euminer ses principes, elle n'avait guère employé que l'évidence démonstrative , et par conséquent elle avait fait du syllogisme son instrument principal ou exclusif. Il fallait donc une réaction contre la sooleslique : or toute réaction va toujours trop loin ; de là , la proscription du syllogisme , proscrip- ^oo aveugle et injuste ; car les connaissances déductives «ont bien des oonnaissaoes réelles. Il y a deux choses

dans le syllogisme , la forme et le fond. Le fond est ce procédé réel et spécial par lequel l'esprit humain va du général au particulier , et certes c'est lii un procédé dont il faut tenir compte dans une description fidèle et complète de l'esprit humain. Quant à la forme si bien décrite et si bien développée par Anatole , on en peut abuser sans doute; mais elle a son très-niUe emploi. En général , tout raisonnement qui ne peut être mis sous cette forme est un raisonnement vague , sans rigueur et sans précision ; tandis que toute démonstration certaine s'y prête naturellement. Le procédé syllogistique , commun à l'ignorant comme au savant , et inhérent à l'esprit humain luimême, est un principe original et fécond de connaissances et de vérités , puisque c'est lui qui donne tontes les conséquences ; la forme syllogistique , il est vrai , n'est souvent qu'une contre-épreuve par laquelle on se

D.5.l.i=t;^GOO^k

TINffHlUtn daiB LBCffif. IIS

rend «ompte d'me dédnckm déjà obtenue , mais c'est une contre^renve précieuse, une sorte de garantie de rigueur et d'exaciilode dont il serait peu sage de se priver. Et il n'est pas vrai de dire que le syllogisme se prête à la démonstration du &ax comme à celle du vrai ; car, qn'on prenne dans l'ordre de déduction une erreur quelconque, et je déée qn'on la mette dans un syllogisme régulier. La seule remarque qui subsiste , c'est que l'esprit humain n'est pas tout entier dans le syllogisme , ni dans le procédé qui le constitue , ni dans la forme qui Teiprime, attendu que la raison, n'est pas tout entière dans le raisonnement , et que tonte évidence n'est pas réductible à l'énedeuce de démonstra^D. An contraire, comme l'a très-bien vn Locke , l'évidence de démonstration n'existerait pas , n préalablement n'était donnée

l'évidence d'intuition : c'est dans ces limites qu'il faut resserrer U critique que Locke a faite du syllogisme.

Ce même chap. xvii contient plusieurs passages, le § 7 et les suivantes, sur la nécessité de chercher d'autres secours que le syllogisme pour des découvertes. Heureusement ces passages promettent plus qu'ils ne tiennent, et ne renferment aucune contradiction précise. Pour trouver ces nouveaux secours, Locke n'avait qu'à ouvrir le *Novum Organum* et le *de Avguwunfù*, il y aurait trouvé parfaitement décrites et l'intuition sensible et rationnelle, et l'induction. Mais on est réduit à soupçonner qu'il était tout peu familier avec Bacon, lorsqu'on le voit chercher à l'instar,

8«M pourroir la trouver, à roqle mmjtilm ovntie depara |ff«(d'uB deai-ciède: «i déjà éeUrie de Uat de hnmèrea par wm imttwtd eowfWriote.

UadeAoïeilkws «hapiim de Locke est h aaf, m'r la foi »i la rmoM. Voil ; recooMMML un des iatceprêtes de U grande réveJ-Biiea mor^ el rdigicMe qui e'euUksait 4bri dam le monde. Lo^e fait la p«t eiuLe à la laUw et à U £ai ; il indique leur «aga relatif et leur» bones diatioctas. Dqi il anit dit, k I» fin de tdufi. XTiL, g 24^ qae b foi en féoéral en » pea eeittraife à la taieoD ^ que k fbi n'est pas aalre tkate que l'aaseotiAMt de la miiob à eUe-ntëim. * Il «e sera pas mal à pf opos de cemervpier qœ, de « qadque manière qn'on oppose b. foi i la r^aiw, la c foi n'est autre chose qn'ui ferme assentiment de (l'espriâ, leqwelatseniaweBt, étant ré^cenne A t daît ilrs, ne peut être dnué à aucune Aok que € sur deboDnegraisodtt.etpareoDséquntaeiaiaà I être opposé à la raisM. >

Et qund il arrive à lai foi positive , c'es(-i-Are i l» rév^Mioft,
Dtalpé wd ro^ct o« plKlM à. caMe de BQD profend respect pour
le chrislîwiasBe , et toK en admeiiaM la distânetioiv tiUitn , et
pins spiicicnse penl-êlre qne ptoftoda , dea gLm^ selea la raisM»
coalere la iaîsoa,, au-deeaaa de la raisen {cfaaf>- xrnv î 7) , iL
désiara. qM> willa vésélaion , tait innédiâle » Mîii traditio-
BBdHc , ne peut être a^nise coMraictaeat & U raison , el que la
mesure da l'fiflwiinihitiif de tauMt iléii&iiDa est dans la mesure
d« sa compréfacoMbilité,

TOfCT-ontnikHE LEçon. sis

e'Ml4<4ire ésm^ un rapport jibm on noin iatinie avec la laina.
Vorci le» parolet mémt» de Locke :

lUd. j S. I Nnle ptopontim se peaMtre reçue

t pour r^élatioa (Kmne , on obMniF l'atacntimenl

> qBeatdAàtoKlerévilationiîémaiîéedeDieii, rielle

(ett CMtradJeKHreBMatoppeséeàMlrecoDBÛssance

t dâre et de Bimple vue, parce que ce aérait ren-

< Terter les priocipet et les Itadmentt de tfloie

< coonmuance et de lent asientinieBi ; ^e locle qw'il t ne rette-
rak p)iu de AiSireaai dam le Bonde eotfe (la vérité et b fauseiê ,
nulle memire da cn^t^le t et de l'iacroyaUe, si deg |tfopMitiaM
dentenaë» 1 devaient prendre [dace âevani des profMeitiMiR 4
évidenlcs par eiks-iMènet , el si ee que bww ean- (naissoDS cer-
tainement devait céder le pas à ce sur I quoi nous sommes peut-
être dans l'erreur. H est t donc inutile de presser comme articles
de foi des I propoûtiMS contraires à la pere^>liaa claire qve

< BOBS avons de la convenance et de la disconvenance d'aucune de ces idées. Elles ne sauraient former une mesure absolue de la vérité ou de la fausseté. (C'est évident, car la foi ne peut jamais vaincre d'une chose qui soit contraire à notre

< connaissance, parce que, encore que la foi soit donnée sur le témoignage de Dieu, qui ne peut mentir, Cependant par laquelle on ne peut dire que la vérité est révélée, cependant nous ne saurions être

< assurés qu'elle est véritablement une révélation de la vérité avec toute la certitude que nous ne le sommes pas

D.5.1.1=t;^GOO^k

116 BISTOTBB DE Là

(de notre propos «ceci est la vérité, et non la fausseté -

< de la certitude dépend de la connaissance que nous

■ avons que c'est Dieu qui a révélé cette proposition. • De sorte que dans ce cas, où l'on suppose qu'une proposition révélée est contraire à notre connaissance (raison ou à notre raison, elle sera toujours en balles (il y a objection, que nous ne saurions dire comment-

< ment il est possible de concevoir qu'une chose

< vienne de Dieu, ce bienveillant auteur de notre

I être, laquelle étant reçue pour véritable doit rendre tous les fondements de connaissance qu'il y a (Donc a donné, rendre toutes nos facultés inutiles,

< détruire absolument la plus excellente partie de

■ son ouvrage , je veux dire notre entedameot {<}. >

(1) Je Qc pult m'empAcher de rapporter, turcet icoportant sujet, le pausage des Nouveaux Essais correipondaat i celui de Locke, passage qui s'accorde parFaileiDeot et de (oui poiat atec l'opinloD que cous avons ailleuri plus d'une h)l) exprimée. Leibnili avait m£me commença \ meure ea queitiou Fa diillDctioQ célèbre selon la raioa et au-dessus de li raison. « Je Irouvs quelque choie i remarquer sur voire déRnitioD do > ce qui eil au-dessus de la raison, au moins si voua le rapu portez 1 l'usage reçu de celle phrase; car II me semble que, u de U manière que celte déBaitioD est couchée , elle va Irop « loin d'un côté... • • Je tous applaudis Tort lorsque vous •t voulez que la Foi soël fondée en raison; sans cela, pourquoi ir préféreions- nous la Bible è l'Alcoran ou aux anciens livres •1 des bramiens 7 Aniai nos théologiens et autres tavanls u hommes l'ODt-ilt reconnu, et c'est ce qui noua a failavoir ■ I de ai beaux ouvrages de la vérité de la religion chrélienne,

II et laol de belles preuves qu'on a mites en avant contre les K païens et sulrei mécréanla anciëni et moderoea. iluaal les

TINGTMKIATRikLU LRÇON. SU

Je voudrais Sire également content dn chapitre xtx . dt C Enthwuiatme. Hais il me semble que Locke n'a point assez approfondi son sujet , et qa'il a plutôt fait une satire qu'une description impartiale de rentbonsiasnie.

Qu'est-ce en effet que renthonsiasme, selon Lockeî

• periiHiDM tagM ont lonjoura leoa pour *D>poct> ceiii qui

■ ont prétendu qu'il n'y a pas (allait point le mettre en peine de la raie et de la préface qu'il s'agit de croire ; chose infaillible, en effet, à l'endroit que croire au Dieu réciter ou répéter n'est pas l'aliéner, mais l'en mettre en peine, comme fondement bien

■ de la gêne, et comme c'est même le résultat de quelque-

• n'est-ce pas plus que d'ailleurs. C'est pourquoi quelque philosophie-

■ l'opinion ariéenne des l'> et l'iti> lié, dont le* u reille ont subi depuis*,..., avant voulu l'obtenir deux

■ réviser l'opinion, Telle philosophie et l'autre théologie, le dernier concile de Lausanne, Louis Léon X, eut

• raie de l'opposition. Et une dispute toute semblable à l'élection de Belmatedt au contraire enira. Hofer, théologien, et C. Martin, philosophe ; mais avec celle différence que la philosophie conciliait la philosophie avec la révélation, et

■ que le théologien en voulait rejeter l'usage. Mais le duc

■ Julea, fondateur de l'université, prouva pour le philosophe -- « l'opinion. Il est vrai que de la part d'un homme de la

• plus grande élévation d'idées en art ! de Foi il fallait > « H crever le* rem pour voir clair ; et Tertulien dit quelque part ; Ceci est vrai, car il est impossible ; il le faut croire, car c'est une absurdité. Mais il l'absence de ceux qui l'expliquent de cette manière est l'œuvre, toujours l'expression-

• l'absence outrée et peuvent faire tort... l'œuvre La foi est l'œuvre Me aur des motifs de crédibilité et aur la i^tue Interne qui

• f détermine l'april immédiatement (celle diatloctlen Ihio- X logique de Lethnitz eat au fond notre diatiuclion phlloio- 1 phique de la raiaon apoatanée et de la raison réfléchie)..It

.i.i=t;^Goo^k

C'e«t : i* la prétention d'attribuer â «ne révélation positive , privilégiée , personnelle , i une illumination divioe faite en notre favenr , de* (entimente qui nooa sont particulier* , et qui souTenl même ne sont que de« eitravagance* ; 2° la prétention plui absorde encore d'imposer k d'antret cet îm^inatioiM comme

Il butODDTrair qiil] j ■ btcn deiuu^nnenls plni érWtBla qua

■ ceux qui dépendeDl d* cei motif) : lei uni 7 Mat p)u< « STi-DCJ* qoe let «ntrai, et même il y a qusDtlé de p«ru toDDen irui DS 10 oDi Jimai* conam m coeore mi>lBi jietit, H «t qui, par ramiéqueiil, n'oni pai mjme ee qu'on pourrdt

■ appeler un motir de crédibilité. Mata la grÂce iDlenM du

■ Saiai-EipriL j tn^ÉB jamMUtemaDt... Il ni vrai que H Dieu ne la donne iamali que lorique ce qo'il fait crnre e>l •• fondé en rsiiMi, autrement il déinilrail 1e« nwfens de cou- » nallre la lérilé ; malt il n'eil point néceilnire que toal cou* « qui ont eelle foi dirina «oanaiiMtt tet nUoni , tt tncor» • mofaM qu*i)i lei lieol touioari devant Jet feui ; aulreB«at « leilimplei et idiot* a'auraient Jamatt la rraie M, et le* ■I i^u* èiùtiréi ne l'aoraient p>i quand lli poemleot en « avoir la plui betoto, car lia ne peuvoni pai u MMTenir Mi-

■ }aun dea raioni de croire. La quealion de l'Aagv de la > paioa en théologie a été dei plm aeillée) , tairt entre lea K lacia-

beo* cl ceui qw'êo peut appeler calhellqnei dan* nn ■ I icni plu-
BRÉDÉral, qu'entre letHformt» et IwéraitgéUqaea...

■ On peut dire gdnéraleiaedT qae Ici locinieDa ront Irep vil* «
a rejeter tout ce qui n'etl pai conforme i l'ordre de la Da- 11 tu m,
lart même qu'il* c'en pourraient prouver l'Imponibi- H lilé; mala
au**i leur* adrcDairea quelquefoii vouttrop loin, u M pounent
leaTitirejuiqu'aui horrtà de la coatradietiao. Il en quoi ili font lart
a la vérité qullt tlcbenl de déhadre...

■ ConBMDt la foi peut-elle oidoaner quoi que ce LOW qui H
renvcne un priocipe tana lequel toute créance , afflrmitioD H on
dAiécaliaa (crait vaine?... Hai* il me «emlile qall rml*

D.5.l.i=t;...GOO^k'

des ordre* «apéiieun rerèfeu d'uu antorité dinM (^ & et 6). Ce
«ont là , il est vrai , les Tolias de Vatthousueme ; mais l'eathoiuia-
Mie a'est-il qne cela ? Je ne le «via pai.

Locke a (urfaiiemeot vu ailleure qae réridence de démonsttra-
tioii est fondée lur l'éridence d'intiitHHL Il a même dît qu'^nire
ce» deux georei d'évidence , ooO'Wulemefit l'évidence d'intuition
est anl^eore i l'antre , mais qu'elle lui est supérieure , qu'elle est
le plus haut degré de la connaissance (ch. xvii, g li). Il eti même
curieux de voir Locke s'exprimer à cM

Il une queitioa que lea auleuri dont je vleni de parler n'oat Il
pai aitez eiaminje, que voici : Sup]ioi£ que d'an côté te u tronnn le
tea» liLLérsl d'un leile de la tainte Éuritiire, «t

■ qne de l'autre le (rouie une grande apparence d'iute inpo*- »
libilité logique, ou du moim une imptxsibiili pbyilque <[recoD-
Due , l'il e>t plui raisaunabie de recourir au ien> lit- Il (éral ou de

recourir au principe philo-sophique? Il eût l'air « qu'il T a de lui-même
d'ailleurs obéir ne fait pas de difficulté de lui qu'il la lettre, comme
l'écriture... C'est ici que le > réglait II d'interprétation Q ont lieu-. Les
deux auteurs que je Tient d'«

- nommer (Videliu* et Humbert) disputent encore sur l'autre-

- premier de Kekennan, qui voulait démontrer la Trinité par la

■ raiKw, comme certainement Lulle avait «uMi la Clé de la u au-
trefois. Hais Mnisui reconnaît avec ayez d'équité que, « si la dé-
monstration de l'auteur réformé avait été bonne et « Juste, il n'y
aurait rien «u i dire, et qu'il aurait eu raison de lui vouloir que la
Inmière du Saint-Esprit pourrait être allu- 11 raée par la phi-
lo-sophie. » Leibniz se prononce avec ton» pour l'emploi de la rai-
son dans l'« qu'on tient l'héolfe^quei, telles que le salut des païens
et celui des enfants morts avant le baptême, et il conclut ainsi : «
Bien nous en apprend que Dlsn

■ Ml plu* philo-sophique que les hommes. n

«tO HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE .

égard avec auUot de force que poan^U le faire un [Ailomphé
d'aoe école tout opposée, i Ibid. La (counaissance intuitive est
une connaissance eer-

< taine, à l'absence de tout doute, qui n'a besoin d'au- • cane
preuve et ne peut en recevoir aucune, parce .1 que c'est le plus
haut point de la connaissance

< humaine. C'est en cela que consiste l'évidence de toutes ces
maximes sur lesquelles personne n'a « aucun doute; de sorte que
non-seulement chacun « leur donne son assentiment . mais les

reconnaît t pour véritables dès qu'elles sont proposées à noire 4
entendement. Pour découvrir et embrasser ces vé-

< rites, il n'est pas nécessaire de faire aucun usage 1 de la facu-
lié de discourir ; on n'a pas besoin de (raisonnement, car elles
sont connues dans un plus f haut degré d'évidence , degré que je
suis tenté de

< croire , s'il est permis de hasarder des conjectures t sur des
choses inconnues, égal k celui que les

< anges ont présentement, et que les esprits des I hommes
jnstes, parvenus à la perfection, auront

< dans l'étal à venir , sur mille choses qui à présent

< échappent tout à fait à notre entendement... > J'accepte
cette proposition , qu'elle s'accorde ou non, comme elle pourra,
avec le système général de Locke. Je tiens, en effet, que le plus
haut degré de connaissance est la connaissance d'intuition. Cette
coanaissance, dans beaucoup de cas, par exemple en ce qui re-
garde le temps , l'espace , l'identité personnelle , l'infmi , toutes
les existences substantielles, ainsi que

D.5.l.i=t;..,GOO^k'

TfKGT'QDlTRIÈKE tEÇO». lit

le bien et te beau , a cela de propre , vous le oyez , de n'être
fondée ni sur les sens ni snr la conscience , mais ma la raison qni
, sans l'intermédiaire du raitonneiaent, atteioi ses objets et les
conçoit avec certitude. Or c'est un attribut inhérent à la raison de
croire à elle-même , et c'est de là qne dérive la foi ; si dmic la rai-
son inlative est au-dessus de la raison inductive et démonstra-

tive , la foi de la raison à elle-même dans l'intuition est plus pure , plus élevée que la foi de la raison à elle-même dans l'induction et la démonstration. Rappelez-vous encore que les vérités que la raison découvre intuitivement ne sont pas arbitraires, mais nécessaires ; qu'elles ne sont pas relatives , mais absolues : l'autorité de la raison est absolue ; c'est donc un caractère de la foi , attachée à la raison , d'être absolue comme elle. Voilà déjà des caractères admirables de la raison , et de la foi de la raison à elle-même.

Ce n'est pas tout ; lorsque nous venons à interroger la raison sur elle-même , à lui demander son propre principe et la source de cette absolue autorité qui la caractérise , nous sommes forcés de reconnaître que cette raison n'est point nôtre , en ce sens que ce n'est pas nous qui la constituons. Il n'est pas en notre pouvoir, il n'est pas au pouvoir de notre volonté de faire que la raison nous donne telle vérité ou telle autre , ou qu'elle ne nous les donne point. Indépendamment de notre volonté, la raison intervient, et, certaines choses accomplies, nous donne, j'allais dire, nous

impose ces vérités. La raison fait «on apparition à nous, quoiqu'elle ne soit point nous. et qu'à aucun titre elle ne puisse être confondue avec notre personnalité : la raison est impersonnelle (i). D'où vient donc en nous cet être merveilleux , et quel est le principe de cette raison qui nous éclaire sans nous appartenir ? Ce principe , c'est Dieu , le premier et dernier principe de toute chose. Or, si la raison avait jusqu'alors en elle une fois immense , quand elle s'est rattachée à son principe et qu'elle sait qu'elle vient de Dieu , la fin

(I) Trosmentt phHoplàquet, préface, p. 54 à 80-81, et Programme d'un Cours sur ces vérités absolues, ibid. Introduction

\Rislo\re de la philosophie, leçon unième, p. 1BS-tS6.— Féné-
 Oii,£xùfenc«(feSJ«u, pre(n.par(.,ch. IT. De la raison de t'Aomme
 .' u A la lârilé, ma raitoa eM en Il tuai ; car il faut que je rentre am
 cène ta moi-même |>our u la trouver : mail la raison supérieure
 qui me carrige i1;idi K le beioin , et que je eoDiulle, n'ett poinl i
 moi , elle ne fait

< poiDt]iar(ie de moi-même... Aioii, ce qui parait le plus i

< BOUS et £lre le tond de tioui-méaiel, je veux dire notiB «
 taison , est ce qui nous est le moins projire et qu'on doit

« rotii sans cesse l'iir qui est un corps élraneer, ou comme Il
 nous lOfons sam ceice tous les objeii loiiins de nous 1 la u lu-
 mière du soleil , dout lei rafoni sont des corps élrão^en H i nos
 yeux... Il ; a une école iulérieure où l'homme reçoit H caqu*i1 ne
 peut al se donner al attendre des aaires hommes Il qui rivent
 d'emprunt comme lui... Où est-elle cette rai loa K parfaite qui est
 silprès de moi et si différente demoi 7...oii •t est-elle celte raitoa
 luprême ? N'est-elle pai le Dieu que Je n cherche? » Voyez aussi
 Bossuet, Introduction à laphilotopUt, ch. Vf, SS S-S; et la splime
 ealler de M

D.5.l.i=t;.,GOO^k

VIIIGT-4ViLT«lË]IE LEÇON. t«>

qa'dle afait en elle l'accroît , non pas en degré , mais es nature
 , poar ainsi dire , de tonte la supériorité de la substance éternelle
 snr la lubstance finie , dans laquelle elle fait son apparition. Alors
 arrive un redoublement de foi dans les véritéi que nous révèle la
 raison suprËme dans ces ombres du l«mps et dans la limil« de
 noire faiblesse.

Voilà donc la raison confiée à ses propres yeux dans son principe. Or cet état de la raison qui s'écoute et se prend elle-même comme l'écho de Dieu sur la terre, avec les caractères particuliers et extraordinaires qui y sont attachés, c'est ce qu'on appelle l'enthousiasme. Le mot implique assez la chose: l'enthousiasme, c'est le souffle de Dieu en nous, c'est l'intuition immédiate opposée à l'induction et à la démonstration, c'est la spontanéité primitive opposée au développement ultérieur de la réflexion, c'est l'aperception des vérités les plus hautes par la raison dans la plus grande indépendance et des sens et de notre personnalité. L'enthousiasme à son plus haut degré, et pour ainsi dire dans sa crise, n'est propre qu'à certains individus, et encore à certains individus dans certaines circonstances; mais à son degré le plus faible, l'enthousiasme est un fait tout comme un autre, un fait assez ordinaire, qui n'appartient pas à telle ou telle théorie, à tel ou tel individu, à telle ou telle époque, mais à la nature humaine, dans tous les hommes, dans toutes les conditions, et presque à toute heure. C'est l'enthousiasme qui fait les convictions et les résolutions spontanées.

lit B[ISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

en petit comme en grand, dans les héros et dans la plus faible femme. C'est l'enthousiasme qui est l'esprit poétique en toutes choses; et l'esprit poétique, grâce à Dieu, n'est pas exclusivement propre aux poètes; il a été donné à tous les hommes en quelque degré, plus ou moins pur, plus ou moins élevé; il paraît surtout dans certains hommes et dans certains moments de la vie de ces hommes qui sont les poètes par excellence. C'est encore l'enthousiasme qui fait les religions; car toute religion suppose deux choses: 1° que les vérités qu'elle proclame sont des vé-

riLé« absolues ; 2° qu'elle les proclame au nom de Ueu même qui les lui révèle. Jusque-là tout est bien ; nous sommes encore dans les condiiona de l'humanité et de la raison , car c'est la raisoR qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, de l'héroïsme , de la poésie et de la religion ; et quand le poète , quand le prêtre répudient la raison au nom de la foi et de l'enthousiasme , ils ne font pas autre chose , qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent [et ce n'est l'affaire ni du poète ni du prêtre de savoir ce qn'ik font) , ils ne font , dis-je , autre chose que mettre un mode de la raison au-dessus des autres modes decette même raison ; car, si l'intuition immédiate est au-dessus du raisonnement, die n'appartient pas moins à la raison : on a beau répudier la raison , on s'en sert toujours. L'enthousiasme est donc un fait rationnel qaî a sa place dans l'ordre des faits naturels et dans l'histoire de l'esprit humain ; seulement ce fait est exlrêmeroent déhcat , et l'enthounasme peut aisément tourner à la

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

VINGT-fttfiTBlfeHE LICON. >1S

fdie. Nous sommet ici sur la borne douieuae de la raiiion et de l'extra vagaoce. Voikâ le principe anirçttel, nécessaire el légitime de la phîloMqihie religieuse , des religions et du mysticisme , principe qu'il ne faut pas confondre avec les égarements qui peuvent le corrompre. Ainsi dégagé et éclairci par l'analyse , la philosophie doit le reconnaître , si elle veut reconnaître tous les faits essentiels , tous les éléments de la raison el de l'humanité.

Voici maintenant où commence l'erreur. L'entfaoosiaime est , je le répète . celle intuition spontanée de la vérité, par la raison, aussi indépendante qu'elle peut l'être de la personnalité et des

sens , de l'induction et de la démonstration , état qu'à été trouvé
y[^]itable , légitime et fondé sur la nature de la raison humaine.
Mais souvent il arrive que les sens et la personnalité , que l'inspi-
nilioa doit surmonter et réduire au silence , subsistent et s'intro-
duisent dans l'inspiration elle-même, et y mêlent des détails ma-
tériels, arbitraires, faux et ridicules, Il arrive encore que ceux qui
participent en un degré supérieur à cette révélation de Dieu ,
faîte à tous les hommes par la raison et par la vérité , s'imaginent
qu'elle leur est propre , qu'elle a été refusée aux autres , non-
seulement à ce même degré , mais en totalité et absolument ; ils
insistent dans leur esprit , à leur avantage , une sorte de privi-
lège d'inspiration ; et comme dans l'inspiration nous sommes le
devoir de nous soumettre aux vérités que l'inspiration nous ré-
vèle , et la mission sacrée de

D.5.1.i=t;...GOOGk'

14a uisToi» DE L* PHiLoeopaïK.

On proclamer et de les répandre , nom alloBi BOU*eni jütqu'à
supposer que c'est un devoir aussi pour nous , en nous soumet-
tant à ses vérités . d'y soumettre les autres, et de les leur imposer,
non pas en vertu de notre puissance et de nos lumières persoD-
nelles , mais en vertu de la puissance supérieure de laquelle
émane l'inspiration ; à genoux devant le principe de notre
enthousiasme et de notre foi , nous voulons aussi faire plier les
autres sous ce même principe et te faire adorer et servir au même
titre que nous l'adorons et que nous le servons nous-mêmes (t).
De là l'autorité religieuse ; de là bientôt la tyrannie. On com-
mence par croire à «les révélations spéciales faites en sa faveur,
on finit par se regarder comme un délégué de Dieu et de la provi-
dence, à non-seulement d'éclairer et de sauver les Ames do-

ciles, mais d'éclairer et de sauver,)k)n gré mal gré, ceui qui résisteraient à la vérité et à Dieu. La folie de l'enthousiasme conduit bien vite à la tyrannie de l'enthousiasme.

Mais , messieurs , la folie et la tyrannie qui dérivent souvent, j'en conviens^ du principe de l'inspirationD , parce que nous sommes faibles et par conséquent exclud^ *ifs et par conséquent intolérants, sont essentiellement distincte* de ce principe. On peut et on doit amnistier, honorer même le principe , et en même temps coudam- (wr ses é^amments. Au lieu de cela , Locke confond l'abus du principe , c'est-à-<)tre l'entbottsiatme exira-

(1) In I réduction, leçon G'.

Tigant , propre à quelques hommes , avec le priMÛpe lui-iDÊ-Die , c'esUà-dira l'enlhousiatme vrai, qui a été donné à tous les hommes à quelques degrés. Il ne voit dans tout enthousiasme qu'un mouvement déréglé de l'imagination , et partout il s'aj^li-que à y mettre des barrières hors du cercle des passages authentiques et légitimement interprétés des livres saints. J'approuve cette prudence ; je l'admets en tout temps , et je b conçois bien plus encore quand je songe aux extravagances de l'en^ousiasme presbytérien ou puritain dont iMcko avait sous k» yeu le triste spectacle ; mais il ne faut pas que la prudence dégénère en injustice. Que dirait l'école sensualisée si , par prudence aussi , l'idéalisme voulait supprimer les sens à cause des excès auxquels ils peuvent conduire et conduisent l'homme à l'aveuglement, ou le raisonnement , pour les sophismes qu'il engendrer il faut être sage avec mesure , tout à fait ouvert; il faut être sage dans les limites de l'humanité et de la nature, et Locke a eu tort de considérer bien moins l'enthousiasme en lui-même que ses conséquences , et ses conséquences folles et funestes.

Suit le chap. xi , «itr leê catue» tf^rreur. Toutes celles que si-
giuile Locke avaient été déjà à peu jffès reconnues avant lui ; ce
sont : 1° le manque de preuves ; ^ le défaut d'tiabilité à les faire
valoir ; Zfl te manque de volonté d'en faire usage ; 4° les fausses
mesures de probabilité que Locke réduit aux quatre ■ nivantes :
1* propoN^ons qui ne sont ni certaines ni évidentes en elles-
mêmes , mais douteuses et taosses ,

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

asa flIBTOlBB DE Là I

priiet poor principes; 2° hipo[faèse& reçues ; Sf pa»> sions ou
iocliaatloDS dominanU» ; i" autcu'ilé. On ne lira, pas sans profit
ce chapitre de Locke ; mais je ne veux ioûtter que sur le dernier
paragraphe , ainsi iniitHlé : (§ IS = Les horameB ne sont pag en-
gagés dans

< un n grand nombre d'erreurs qu'on s'imagine. > Je TOUS
avoue que le titre de ce chapitre m'avait singulièrement plu dans
l'optimisme que vous me connaissez. J'espérais trouver dans le
bon et gage Locke ces deux propositions qui me sont si chères ;
d'abord , que les hommes ne croient à aucune erreur autant qu'à
la vérité , enauite qu'il n'y a pas une erreur où il n'y ait un peu de
vérité. Loin de là, je me suis aperçu que Locke faisait de l'humani-
té, relativement à l'erreur, nue apologie bien peu favorable. Si
les hommes ne sont pas si fous qu'ils le paraissent , c'est que , se-
lon I.rf>cke, ils nd croient guère aux folles opinions dont ils ont
l'air d'être pénétrés , et qu'ils les suivent uniquement par habi-
tude ou par entêtement ou par intérêt, i Ils soot

< résolnsdese tenir atlachsés au parti danslequel l'édu- I cation
ou l'intérêt les a engagés ; et , là , comme les (simples soldats

d'une armée , ils font éclater leurs • clameurs et leur courage selon qu'ils sont dirigés ■ par leurs capitaines , sans jamais examiner la cause I qu'ils défendent ni même en prendre aucune connaissance... 11 suffit à un tel homme d'obéir à se* (conducteurs , d'avoir toujours la main et la langue 1 prêtes à soutenir la cause commune , et de se rendre t par là recommandable à ceux qui peuvent te mettre

VI«iT-4II*TBIÈME LEÇON. Ilfl

t en hérit, lui procurer des emplois on de Tappui t dant la (odéié. > Soit, pour quelques hommes; mais cela e«t-il vrai de tous? Ici encore Locke s'est laissé troubler par le spectacle de son temps, où, parmi tant de folies , il pouvait bien en avoir quelque«-un de simulées ; mais toutes ne l'étaient pas et ne pouvaient pas l'être. Je conviens que , dans les temps de troubles et de révolutions , l'ambition prend souvent l'étendard d'extravagances qu'elle méprise pour mener la foule ; mais il ne faut pas non plus cautionner l'arobilion. Tout est dans tout dans l'humanité , et l'on peut être à U fois très-ambitieux et très-sincère. Cromwell, par exemple, était, selon moi, puritain sincère jusqu'au fanatisme, et avide de domination jusqu'à l'hypocrisie ; et encore l'hypocrisie est-elle en lui plus ■ obscure et plus douteuse que le fanatisme. 11 ne faut probablement qu'exagérer les opinions qui étaient dans ton cœur , et caresser des passions qu'il partageait. Sa tyrannie n'est point une preuve de l'imposture de son »rdre républicain. Il est des temps où la cause la plus populaire a besoin d'un maître qui la gouverne et la représente, et où le bon sens, qui reconnaît la nécessité, et le génie, qui sent sa force , poussent aisément une âme ardente au pouvoir arbitraire sans trop d'égoïsme. Périclès, César, Cromwell, un autre encore, pou-

vaient aimer très-sincèrement l'égalité au sein de la dictature, il y a peut-être aujourd'hui dans le monde un homme dont l'ambition est la dernière espérance du pays qu'il a deux fois sauvé, et que seul il peut

D.5.1.i=t;...GOO^k'

13» HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Il m'en vient encore en lui appliquant nue main ferme. Mais là-haut les grands hommes . souvent condamnés à n'être pas compris en raison de leur supériorité et de leur gloire ; laissons les chefs , venons à la foule ; là, reparaît l'homme de Locré d'elle-même. En effet, on peut expliquer, jusqu'à un certain point , les fautes de quelques hommes par l'erreur qu'ils ont de simplifier celles des masses sur lesquelles ils veulent s'appuyer ; mais il implique que les masses prennent de fausses opinions par imposture ; car apparemment elles ne veulent pas se tromper elles-mêmes. Non, messieurs, ce n'est pas ainsi qu'on peut justifier l'erreur et l'humanité. Leur vraie apologie est celle que j'en ai tant de fois donnée , et que je ne cesserai de répéter, qu'il n'y a point d'erreur complète dans un être intelligent et raisonnable, Les hommes, individus et peuples, hommes de génie et hommes ordinaires , donnent dans beaucoup d'erreurs sans doute, et s'y attachent, mais non par ce qui les fait erreurs , mais par la part de vérité qui est en elles. Examinez à fond toutes les erreurs célèbres , politiques , religieuses , philosophiques , il n'y en a pas une qui n'ait une portion considérable de vérité, et c'est par là qu'elle a pu trouver créance dans l'esprit des grands hommes qui l'ont introduite sur la scène du monde , et dans l'esprit de la foule qui a suivi ces grands hommes. C'est la vérité jointe à l'erreur qui fait la force de l'erreur, qui la fait naître , la soutient , la répand ,

l'explique et l'excuse; et les erreurs ne So succèdent dans le monde

D.5.l.i=t;^GOO^k

VlKT-ItiTitlËlte LEÇOK. 111

qu'en traloant arec elles et en apporUnt , pour lear rançon, en quelque sorte, autant de v^tét, qui, per- Cml à travers le» nuage* qui les enveloppent , éclairent et oonduiteot le genre humain. Ainsi j'approuve complètement le titre du paragraphe de Locke , mait j'en rejette le développement (t) .

Ia) XXI' et dernier chapitre cratient one division dei sciences en f^jslque , pratique , et logique ou grammaire. Locke entend ici par la physique la nature des choses, DOD-«eulement celle des corps, mais celle des esprits. Dieu et l'âme; c'est la physique antique et l'ontologie modema. Je n'ai rien à dire de cette diviuoD, ùnoo qu'elle est assez vialle (s), évidemment aiiùlraire et saper&cielle, et bien inCérieure ii la division célèbre de Bacon, reproduite par d'Alembéri.

(1) ie lui) encore beurem d'appiifSr un* op diod qnï m'Btl >I cbtre lie li |ilu« grloda tulatorilé pbiloioiplhloa que j* r«couDainte parmi Ici moderaes, celle de Leibailz. Voici coiane il répoood à Locke : u Celle juXIcs que voui rendez au geare i: bumain ne louroe point i sa louange . ei let hommei is- •I rtient plaieicuubleadeiuiireitncirtmeDi leuriopidioai 1 que de lu coolrefiire pu- inldrdl. F«ut-4tra pearlMt qu'il • T ' plus de liDcénlé dam leur fait que voui ae lemblej u donnera en tendre; car, laus aucune connaissance de cauae, •I tia peuvent tire parvenus i une foi imptlcile ea le loumel- •I tant généralement el quelqueFaia aveuglément.l.maii touveal « de bonne foi, au jugement dei aulrei, dont ih

ont une foi! K reconnu l'autariiié. Il eit vrai que l'Iulérél qu'ili j trouvent « contribue i celle eoumiuion; mali cela a'empêche point

(3) Tome I, leçon S".

LA PHILOSOPHIE

J'ai même bien de la pe'me à me persuader qae l'anteftr de ce paragrapke ait conmt la division de BacoD. le vois bien plutAt ici, comme dans le troisième livre inr les signes et les mots , le souvenir de la leclnre de Hobbes.

Nous voici arrivés, messieors, an terme de cette longue analyse du quatrième livre de VEtai «ur Ventendemmt humain. J'ai suivi pied à pied, chapitre par rhapiire, toutes les propositions importantes renfermées dans ce qaatrième livre, comme je l'anus fait pour le troisième, ponr le deoxième et ponr le premier. Cependant je ne vous aurais pas donné une vue complète de VEnai iw Centeiidement humain, si je ne tous faisais connaître encore quelques théories d'une haute importance, qui, bien que jetées épisodiquement dans l'ouvrage de Locke, liennenl intimement à l'esprit général de son système, et ont acquis dans l'école sensualiste une autorité immense. Il m'a donc paru convenable de réserver ces diverses théories pour un examen pariiculier : je me propose de vous les faire connaître dans ma prochaîne legon, qui sera la dernière de cette année, et renfermera mon jugement colliciif et définitif sur la philosophie de Locke.

VINGT-aNQni\$ME LEÇON.

SOMMAIRE

EiamcD de trois iliéorlsi imporlantet qui ta reacoDlrenl

daat VEtat tur l'entendement humain .■ 1«> Théorie do U ri-
herté; qu'elle Incline au falalisms. 9° Théurie de la nalure da
l'âme; qu'elle incline aimalérlaliime. 3<>ThEnrio ds l'aiiitence
de Dieu; qu'elle l'appale pretque eiclulvr* ment lur dei preuvet
eilérieurei, empruDtéei au moud* aeniible. — Récapilulalion de
laulei lei lefona tur VEtat tur l'entendement humain; dei mériiei
et dei d«Fau(a qui ont iié %\fnaMt. — De l'etprlt qui a préitdé à
eel eiamcD de Locke. — Concla*ioo.

Les ibéon'es dont jç dois vous enlretenîr aujourd'hui sont
celles de la literté, de l'âme et de Dieu. Je TOUS rendrai compte
de ces trois théories dans l'ordre m£me oii elles se rencontrent
dans iEuai ntr VenUndtMeiU humain.

Pour TOUS faire bien comprendre le véritable caractère de la
théorie de Locke sur la liberts, quelques eiplicatione prélimi-
naires sont indispensables.

Tous les faits qui peuvent tomber sou« la conscience

D.5.l.i=t;^GOOgk

de l'homme, et par conséquent sous la réfléiimi du philosophe
, se résolvent en trois faits fondameniaux qui contiennent tojs les
autres , trois faits qui sans doute dans la réalité ne sont jamais
solitaires, séparés les uns des autres, mais qui n'ea sont pas
moins distiuets essentiellement et qu'une analyse scrupuleuse
doit discerner sans les diviser, dans le phénomène complexe de la
vie intellectuelle. Ces trois faits sont : Sentir, peiuer, agir.

J'ouvre un livre, et je lis ; décomposons ce fait, et nous y trou-
verons, trois éléments.

Je suppose que je ne vois point les lettres dont se compose chaque page, la figure et l'ordre de ces lettres; il est trop évident que je ne comprendrai pas le sens que l'usage a attaché à ces lettres, et qu'ainsi je ne lirai pas. Voir est donc ici la condition de lire. D'autre part, voir n'est pas lire encore; car, les lettres vues, rien ne serait fait si l'intelligence ne s'ajoutait au sens de la vue pour comprendre la signification des lettres placées sous mes yeux.

Voilà donc deux faits que l'analyse la plus superficielle discerne immédiatement dans la lecture : reconnaissons les caractères de ces deux faits.

Est-ce la cause de la vision, et en général de la sensation? Ai-je la conscience d'être la cause de ce phénomène! de le commencer, de le continuer, de l'interrompre, de l'augmenter, de le diminuer, de le maintenir et de l'abolir comme il me plaît? Je prends . d'autres exemples plus frappants. Je suppose que je

D.5.1.i=t;^GOOgk

preuve un iostrameot tranchant ; il en résulte une sensation douloureuse. J'approbais une rose de mon odorat; il en résulte une sensation agréable. Est-ce moi qui produis ces deux phénomènes? Puis-je les faire cesser? La souffrance et la jouissance finissent-elles ou s'arrêtent-elles à mon gré? Non ; je subis le plaisir comme la douleur; l'un et l'autre adviennent, subsistent, disparaissent sans le concours de ma volonté ; en un mot la sensation est un phénomène marqué, aux yeux de ma conscience, du caractère incontestable de la nécessité. Examinons maintenant le caractère de l'autre fait, que la sensation précède et ne constitue pas. Quand la sensation est accomplie, l'intelligence s'applique à

celle sensation, et d'abord elle prononce que cette sensation a une cause, l'instrument tranchant, - la rose, et ici, pour revenir à notre exemple, les lettres placées sous les yeux; voilà le premier jugement que porte l'intelligence. De plus, aussitôt que la sensation a été rapportée par l'intelligence à une cause extérieure, savoir, les lettres et les mots qu'elles forment, cette même intelligence conçoit le sens de ces lettres et de ces mots, et juge que les proportions que forment ces mots sont vraies ou fausses. L'intelligence juge donc que la sensation éprouvée a une cause; mais, je vous le demande, pourrait-elle juger le contraire? Non; l'intelligence ne peut pas plus juger que cette sensation n'a pas de cause, qu'il n'était possible à la sensation; d'être OU de n'être pas, lorsque l'instrument tranchant était dans la plaie, ou la rose sous l'odorat, ou le livre

D.5.1.i=t;...GOOGk'

80UI l'œil. Et non-seulement l'intelligence juge nécessairement que la sensation se rapporte à une cause, mais elle juge tout aussi nécessairement que les propositions, renfermées dans les lignes aperçues par l'œil, sont vraies ou fausses, par exemple, que deux et deux font quatre, et non pas cinq, etc. Cela est incontestable. Je demande encore s'il est au pouvoir de l'intelligence de juger à volonté que telle action, dont ce livre parle, est bonne ou mauvaise, telle forme, qu'il décrit, belle ou laide? Nullement. Sans doute diverses intelligences, ou l'intelligence dans divers moments de son exercice, portera souvent des jugements très-divers sur la même chose. Souvent même elle se trompera; elle jugera que ce qui est vrai est faux, que ce qui est bien est mal, que ce qui est beau est laid, et réciproquement: mais au moment où elle juge qu'une proposition est vraie ou

fausse, qu'un acte est bon ou mauvais, qu'une forme est belle ou laide, eu ce moment il n'est pas au pouvoir de l'intelligence de porter un autre jugement que celui qu'elle porte ; elle obéit à ses lois qu'elle n'a point faites; elle cède à des motifs qui la déterminent sans aucun concours de la volonté. En un mot, le phénomène de l'intelligence, comprendre, juger, connaître, penser, quelque nom qu'on lui donne , est marqué du même caractère de nécessité que le phénomène de la sensibilité. Si donc la sensibilité et l'intelligence sont sous l'empire de la nécessité, ce n'est assurément pas là qu'il faut chercher la liberté.

Ob donc la cherchera-t-on ? Il se nous reste tout à la chercher que dans le troisième fait, mêlé aux deux autres, et que nous n'avons pas encore analysé. Il faut que nous la trouvions là , ou nous ne la trouverons nulle part, et La liberté n'est qu'une chimère.

Voir et sentir, juger et comprendre, n'épuisent pas le fait complexe soumis à notre analyse. Si je ne regardais pas les lettres de ce livre, les verrais-je , ou du moins les verrais-je distinctement? Si, voyant ces lettres, je n'y donnais pas mon attention, les comprendrais-je ? Si, au lieu de tenir ce livre ouvert, je le fermais, la perception des mots et l'intelligence de leur sens auraient-elles lieu, et le fait complexe de lire l'accomplirait-il ? Non , certainement. Or, qu'est-ce qu'ouvrir ce livre, donner son attention, regarder? Ce n'est ni sentir ni comprendre ; car regarder n'est pas apercevoir, si l'organe de la vision manque ou est infidèle ; donner son attention n'est pas comprendre encore; c'en est bien une condition indispensable, mais non pas toujours une raison suffisante ; On ne suffit pas d'être attentif à l'exposé d'un problème pour le résoudre ; en un mot, quoi qu'en ait dit un de mes hono-

rables collègues, que vous n'avez plus le plaisir d'entendre, mais que vous pouvez toujours avoir celui de lire, l'attention ne contient pas plus l'entendement qu'elle n'est contenue dans la sensibilité (i). Être atten-

. Examen de* 1«!oq> de

ass HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

tif, c'est agir, c'est faire un événement, interne ou externe, phénomène nouveau, qu'il est impossible de confondre avec les deux premiers, quoiqu'il s'y mêle sans cesse, et qui avec eux achève le fait total et complexe dont nous voulions nous rendre compte.

Examinons le caractère de ce troisième fait, le phénomène de l'activité. Distinguons d'abord différentes sortes d'action. Il est des actions que l'homme ne se rapporte point à lui-même, quoiqu'il en soit le théâtre. Les autres nous disent que nous faisons ces actions ; nous, nous n'en savons rien : elles se font en nous ; nous ne les faisons point. Dans la léthargie, dans le sommeil réel ou artificiel, dans le délire, nous exécutons une foule de mouvements qui ressemblent à des actions, qui sont même des actions, si l'on veut, mais des actions qui présentent les caractères suivants :

Nous n'en avons aucune conscience au moment même où nous avons l'air de les faire ;

Nous n'avons aucune mémoire de les avoir faites ;

Par conséquent, nous ne nous les rapportons point à nous-mêmes, ni pendant que nous les faisons, ni après que nous les avons faites ;

Par conséquent encore elles ne nous appartiennent point, et nous ne nous les imputons pas plus qu'à notre voisin ou à un habitant d'un autre monde.

Mais n'y a-t-il pas d'autres actions que celles-! » ? J'ouvre ce livre, j'en regarde les lettres, j'y donne mon attention; ce sont bien là des actions aussi ; ressemblent-elles aux précédentes?

VIKGT-GIltUUIÈltE LEC4UI. IS»

J'ouvre ce livre : en ai-je la conscience ? Oui.

Cette action faite , en ai-je ta mémoire? Oui.

He ra(^rié-je cette ac^on à moi-même comme l'ayant faite? Oui.

Suif-je convaincu qu'elle m'appartient? PoDrrai»-je l'imputer à tel ou tel autre augii bien qu'à moi, ou n'en guis-je pas seul et eiclugivement responsable à mes yeux? Ici encore je me réponds oui à moi-même.

Elniin au moment où je fais cette action, n'ai-je pas, avec la conscience de la faire , la conBcience encore de pouvoir ne pas la faire? Quand j'ouvre ce livre, n'ai-je pas la conscience de l'ouvrir et h conscience de pouvtur ne pas l'ouvrir? Quand je re^rde, ne sais-je pas à la fois que je regarde et que je puis ne pas regarder? Quand je donne mon attention, ne aais-je pas que je la donne et que je puis ne pas la donner? N'est-ce pas là un fait i)ue chacun de nous peut répéter, autant do fois qu'il lui plaît , en lui-même et en mille OGcasioae? N'est-ce pas une expérience incontestable? Et aussi, n'est-ce pas là une croyance universelle du genre humain ? Généralisons , et disons qu'il est des mouvements et des

actions que nous faisons avec la double conscience de les faire et de pouvoir ne pas les faire.

Or une action que l'on fait avec la conscience de pouvoir ne pas la faire, c'est là ce que les hommes ont appelé un acte libre ; car là n'est plus le caractère de la nécessité. Dans le phénomène de la sensation, je ne pouvais pas ne pas jouir lorsque la jouissance

D.5.1.i=t;^GOOgk

StO BIS1o1KE DS LA FHILOMPBie.

tombait sous ma conscience ; je ne pouvais pas ne pas souffrir quand c'était la sensation ; j'avais la conscience de sentir avec la conscience de ne pouvoir pas ne pas sentir. Dans le phénomène de l'intelligence, je ne pouvais pas ne pas juger que deux et deux font quatre ; j'avais la conscience de penser ceci ou cela avec la conscience de ne pouvoir pas ne pas le penser. Dans certains moments encore, j'avais si peu la conscience de pouvoir ne pas les faire, que je n'avais pas même la conscience de les faire au moment où je les faisais. Mais dans un très-grand nombre de cas, je fais certains actes avec la conscience de les faire et de pouvoir ne pas les faire, de pouvoir les suspendre ou les continuer, les achever ou les abolir. C'est une classe de faits très-réels ; ils sont nombreux, je le crois : mais quand il n'y en aurait qu'un seul mérité, celui-là suffirait pour constater dans l'homme une propriété spéciale, la liberté. La liberté ne tombe donc ni sur la sensibilité ni sur l'intelligence ; elle tombe sur l'activité, et non pas sur tous les faits qui se rapportent à cette classe, mais seulement sur un certain nombre marqués de caractères particuliers,

savoir, les actes que nous faisons avec la conscience et de les faire et de pouvoir ne pas les faire.

Après avoir constaté l'acte libre , il importe de l'analyser plus minutieusement.

L'acte libre est un phénomène qui contient bien des éléments différents mêlés ensemble. Agir librement, c'est faire une action avec la conscience de pouvoir ne

D.5.1.1=t;^GOO^k

«mcT-cinQuiliin lbqoh. ttt

pat la faire : or, faire une action avec la conscience de pouvoir ne pas la faire suppose que l'on a préféré la faire à ne la pas faire ; commencer une action pouvant ne la pas commencer, c'est avoir préféré la commencer; la continuer pouvant la suspendre , c'est avoir préféré la continuer ; la mener à fin pouvant l'abandonner, c'est avoir préféré l'accomplir. Or, préférer suppose qu'on avait des motifs de préférer, des motifs de faire cette action et des motifs de ne pas la faire , qu'on connaissait ces motifs , et qu'on a préféré ceux-ci à ceux-là ; en un mot, la préférence suppose la connaissance de motifs pour et contre. Que ces motifs soient ou des passions ou des idées , des erreurs ou des vérités , ceci ou cela, peu importe ; ce qui importe , c'est de savoir quelle est ici la faculté en jeu , c'est-à-dire qui connaît ces motifs, qui préfère l'un à l'autre, qui juge que l'un est préférable à l'autre ; car, préférer, c'est cela. Or, qui connaît, qui juge, sinon l'intelligence? L'intelligence est donc la faculté qui préfère. Mais pour préférer des motifs les uns aux autres, pour juger que les uns sont préférables aux autres , il ne suffit pas de connaître ces divers motifs, il faut encore les avoir comparés et pesés; il faut avoir délibéré sur ces

motifs afin de conclure ; en effet, préférer c'est juger en définitive, c'est conclure. Qu'est-ce donc que délibérer? Ce n'est pas autre chose qu'examiner avec doute, apprécier la bonté relative des divers motifs sans l'apercevoir encore avec cette évidence qui entraîne le jugement, la conviction, la préfé-

D.5.l.i=t;...,GOOJ^k'

Itl HISTOIEB DI Lk PBIUWWUE.

reBce. Or, qui est-ce qui examine, qui est-ce qui doute, qui est ce qui juge qu'il ne faut pas juger encore afin de mieux juger? Évidemment l'intelligence, cette même intelligence qui, plus tard, après avoir porté plusieurs jugements provisoires, abrogera tous ces jugements, jugera qu'ils sont moins vrais, moins raisonnables que tel autre, portera ce dernier jugement, conclura et préférera après avoir délibéré. C'est dans l'intelligence que se passent et la préférence, et les autres phénomènes que suppose celui-là. Jusqu'ici nous sommes donc encore dans la sphère de l'intelligence, et non dans celle de l'action. Assurément l'intelligence a ses conditions; nul n'examine qui ne veut examiner, et la volonté intervient dans la délibération; mais c'est la simple condition, ce n'est pas le fond du phénomène; car ■'il est vrai que sans la faculté de vouloir, tout examen et toute délibération est impossible, il est vrai aussi que la faculté même qui examine et qui délibère, la faculté qui est le sujet propre de l'examen, de la délibération, et de tout jugement, suspensif ou décisif, c'est l'intelligence. La délibération et la conclusion, ou la préférence, sont donc des faits purement intellectuels (i). Poursuivons notre analyse.

Nous avons conçu les divers motifs d'une action à faire ou à ne pas faire ; nous avons délibéré sur cet

(I) Wrvsm. phttut. Eiimen du Iççod* de H, Lanmifulèn.

TtneiH^INQUIfefe LEÇON. lis

aoiift , et nous avons préféré les uns aux autres ; nous avons conclu qu'il fallait le faire plutôt que ne pas faire ; mais nous concluons qu'il faut faire, et faire n'est pas la même chose. Quand l'intelligence a jugé qu'il faut faire ceci ou cela, sur tels ou tels motifs , il reste à passer à l'action , et d'abord à se résoudre , à prendre son parti , à se dire à soi-même non plus je dois faire , mais je veux faire. Or la faculté, qui dit je dois faire , n'est pas et ne peut pas être la faculté qui dit je veux faire, je prends la résolution de le faire. Ici cesse complètement le rôle de l'intelligence. Je dois faire est un jugement; je veux faire n'est point un jugement, ni par conséquent un phénomène intellectuel. En effet , au moment où nous prenons la résolution de faire telle action, nous la prenons avec la conscience de pouvoir prendre la résolution contraire. Voilà donc un élément nouveau qu'il ne faut pas confondre avec le premier ; cet élément, c'est la volonté : tout à l'heure nous en étions au jugement et à la connaissance ; maintenant nous en sommes au vouloir. Je dis vouloir, et non pas faire; car, tout comme juger qu'il faut faire n'est pas vouloir faire, de même vouloir faire n'est pas faire encore. Vouloir est un acte, non un jugement, mais un acte tout intérieur. Il est évident que cet acte n'est pas l'action proprement dite ; pour arriver jusqu'à l'action, il faut passer de la sphère interne de la volonté à la sphère du monde extérieur dans lequel s'accomplit définitivement l'action que d'abord vous avez conçue, délibérée et préférée , qu'ensuite vous avez voulue , et

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

«4« BISTOIftE DB U PHILOSONiE.

qn'il faut exËciier. S'il n'y avait pas de monde exlérienr, il o'y aurait poÎdl d'action terminée ; et noD-ienlement il faut qu'il y ail on monde extérieur, mais il taai que la paiuaDce de TOnloir, que noua avons reconnue après la pniMaace de comprendre et déjuger, •oit liée à une autre puissance , à une puissance physique , qui lui serre d'instrument avec lequel elle puisse atteindre le monde extérieur. Supposez que la volonté ne soit pas liée à l'organisation , il n'y a plus de pont «lire la volonté et le monde extérieur ; il n'y a pas d'action eitérieure possible. La puissance physique , nécessaire à l'action , est l'organisation ; et , dans cette organisation , il est reconnu que le système musculaire est l'instrument spécial deb volonté. Otez le système musculaire, il n'y a plusd'cRbrt possible, par conséquent il n'y a pas de locomotion et de mouvement posuble ; et s'il n'y a pas de mouvement possible, il n'y a pas d'action extérieure possible. Ainsi , pour nous résumer, l'action totale que nous devons analyser se résout en trois éléments parfaitement distincts : 1* l'élément intellectuel , qui se compose de la connaissance des motifs pour ou contre , de la délibération , de la préférence , du choix ; 3° l'élément volontaire , qui eonsisie ni plus ni moins dans un acte interne , savoir, ta résolution de faire ; 3° l'élément physique , ou l'action extérieure.

Si ces trois éléments épniseni l'action , c'est-à-dire le phénomène dans lequel nous avons reconnu le caractère de la liberté en opposition ani phénomènes

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

de l'intelligence et de la Benotlon , il s'agit maintenant de rechercher l'un de ces trois éléments : la liberté , c'est-à-dire la puissance de faire avec la conscience de pouvoir ne pas faire. Ce pouvoir de faire , avec la conscience de pouvoir ne pas faire, l'aboutit sur le premier élément, l'élément intellectuel de l'action libre ? Non , car il n'est pas au pouvoir de l'homme de juger (que tel motif est préférable à tel autre : nous ne sommes pas maîtres de nos préférences; nous préférons tel motif à tel autre, le pour ou le contre , selon notre nature intellectuelle , qui a ses lois nécessaires , sans avoir la conscience de pouvoir préférer ou juger autrement , et même avec la conscience de ne pouvoir pas ne pas préférer et juger comme nous le faisons. Ce n'est donc pas dans cet élément-U qu'il faut chercher la liberté ; ce n'est pas non plus dans le troisième élément , dans l'acte physique; car cet acte suppose le monde extérieur, une organisation qui y corresponde, et dans cette organisation un système musculaire , sain et convenable , sans quoi l'acte physique est impossible. Quand nous l'accomplissons , nous avons la conscience d'agir, mais à la condition d'un théâtre dont nous ne disposons pas, et à la condition d'instruments dont nous disposons mal. que nous ne pouvons ni refaire , s'ils nous échappent , et qui peuvent nous échapper à tout moments , ni redresser s'ils se dérangent et nous trahissent, et qui nous trahissent bien souvent , et obéissent à leurs lois propres sur lesquelles nous ne pouvons rien et que

..Goo^k'

notre conscience nous pousse à peine ; d'où il suit que nous n'agissons pas ici avec la conscience de pouvoir faire le contraire de ce que nous faisons. Ce n'est donc pas sur ce troisième élément

que sur le premier que l'on a la liberté ; elle ne peut être que dans le second, «t elle g'y rencontre en effet.

Négligea le premier et le troisième élément , le jugement et l'acte physique , et que le second élément , le vouloir subsiste seul , l'analyse déconvre dans ce seul élément deux termes encore, savoir, un acte spécial de vouloir, et la puissance de vouloir en nous à laquelle nous le rapportons. Cet acte est un effet par rapport à la puissance de vouloir qui en est la cause; et cette cause , pour produire son effet, n'a pas besoin d'autre théâtre ni d'autre instrument qu'elle-même^ Elle le produit directement, sans intermédiaire et sans condition , le continue et le consomme , ou le suspend et le modifie , le crée tout entier ou le met tout entier au néant ; et au moment même où elle s'exerce par tel acte spécial, nous avons la conscience qu'elle pourrait s'exercer par un acte spécial tout contraire , sans nul obstacle, et sans que pour cela elle fût épuisée, de manière qu'après avoir changé dix fois, cent fois d'actes , la faculté restât intégralement la même, inépuisable et identique à elle-même dans la perpétuelle variété de ses applications, pouvant toujours faire ce qu'elle ne fait pas, et ne pas faire ce qu'elle fait. Là donc est dans toute la plénitude le caractère de la liberté.

TlKer-CIKQIHfHB LEÇOn. 141

. Quand le monde entier manquerait à la volonté , si l'organisation et le système musculaire subsistaient , la volonté pourrait produire encore l'effort musculaire, et par conséquent un fait sensible , alors même que ce fait ne dépasserait pas les limites de l'organisation; c'est ce qu'a parfaitement établi M. de Biran(i), qui, dans le phénomène «le l'effort musculaire , a vu le type de la causalité, de la volonté et de la liberté. Mais tout en reconnaissant

très-volontiers avec lui dans l'effort musculaire , dans la conscience de cet effort et de la sensation qui l'accompagne , le type le plus émisent et le plus fatiilement appréciable de notre paistaoce cansatrice , volontaire et libre , je dis que ce n'en est là encore qo'un type extérieur et dérivé, et non pas le type primitif et essentiel ; on H. de Biran aivail dû conduire sa théorie jusqu'à cette extrémité, que, là oà il y aurait absence ou paralysie des muscles, il n'y aurait jamais causation , volitïon , phénomène actif et libre. Or je soutiens le contraire ; je soutiens que si on Atait le monde extérieur et le système musculaire et locomoteur, et, s'il restait à l'homme, avec une orgaaisaiion purement nerveuse , une intelligence capable de concevoir des motifs, de délibérer, de préférer et de chMsir, il lui resterait la puissance de vou- IfHT, qui s'exercerait encore par des actes spéciaux , par des voliUons dans lesquelles éclaterait déjà la eansalité propre el la liberté de la volonté , alors même

|1) Vofei legoD 1^.

lis BiBianiE DR [A em.oaomt.

que ces effets , ces volitioos libre* oe Mr^raieAt pat du monde intérieur de la volonté, qu'elles n'auraient point de cmitre-coup dans rorganUaiiun par le système musculaire , et ne produiraient point le phénomène de l'efforl musculaire , phénomène interne sans doute par rapport au monde extérieur, mais citerne lui-même par rapport à la volonté. Ainsi , je suppose que je veuille mouvoir mon bras sans le pouvoir, faute de muscles, il y aura là encore : 1** Tacle de vouloir mouvoir mon bras, une volition spéciale; 2° la puissance générale d<s vouloir, qui est la cause directe de ceUe voUtion ; il y aura donc là effetci cause ; il y aura conscience de cet effet et de cette cause, d'une aciion causale,

d'une force cauiatrice interne, souveraine dans son monde, dans le monde du vouloir, alors même qa'eUe serait dans l'impuissance absolue de passer à l'acte extérieur, parce que le système musculaire et locomoteur lui manquerait.

La tbéone de H. de Biran ne prend donc encore l'action libre que dans sa manifestation extérieure et non dans son fond , dans un fait remarquable sans doate, mais qui lui-même suppose un antécédent, le fait tout autrement profond et intime du vouloir avec ■on effet immédiat et propre. C'est là qu'est, selon nous, te type primitif de la liberté, et voici tonte la conclusion de cette analyse trop longue pour sa place, et trop brève en elle-même pour n'être paa trèsgrossière encore (i). Quand on cherche la liberté dans (I) WragmenU phUoiophique* m préface ■ p*g< 58. * C'eit

D.5.l.i=t;...,GOO^k'

VINGT-aNQDIËHe LEÇON. IIS

une action, on pent se tromper de deux maDières: Oa ou la cherche dans ce qne j'ai appelé l'élément intellectuel de l'action , la connaissance des inoti^ , la délihération , la préférence, le choii, et alors on ne l'y trouve pas ; car il est évident que les différents motifs pour ou contre commandent à l'inleUigence, qui n'est pas libre de juger ceci ou cela , de préférer

« ua (ait qu'au nii li«u dM mouTemanti que l«> ageau «tlé- K r\ean délcrmiaenl en qoui, otslgré août, naui aïoni la u pouvoir de prendre riaillati>e d'un mouvenieat différentl, u d'abord de le concevoir, puli de ddlibérer il noua l'eiécuu larODl, eoHD da aoiii rêsoadre el de paier à l'eiteatlim , Il de la commencer, de la pou-

raulvra ou de la luapendre, de u l'accomplir ou de l'arrtler, el lou-jouri de la mallriwr. Le

- fait eil ccrialn. el, ce qui D'eii pai moia» certain, c'eii que •1 la mouvametit eiécat^ i cei conditions prend à DOi jeux un « nouveau caraclire : noua noua l'impatona , naua le rapporu tant comme effet à noua qui allora ooiia en cooaidéroaa u comme la caute. Li eat pour noui l'origine de la notion da Il cauH, non d'une came abalraite, mail d'une cause peraon-

- nella, de nout-même. IX caractère propre du mol eat la •I csuaaiilé on la voioalé, pniaquenouane doui rapportoniel u ne noua impuloni que ceque nout cauioiia, et que noua ae •i cauioD* que ce que nouivouioD>...Il ne faut pai conFondre

- la Tolootâ ou la cauaalilé ioterne qui produit d'abord det •I effeta, interûea d'abord comme leur cauia, avec lat loalrur- > menu extérieur! et réellement paaaifa de celte canaaaiité.

Il effela , maii tane en dire la canae première , c'etl-i-dire la •I vraie caiiie. Quaud Je poulie uue liilte lur une autre, ca « D'eal pat la bille qui cania vdriublaman le monvameot ■I qu'elle imprime , car ce mouvement lui a éld Imprimé 1 u elle-même parles mnicleaql, dana le mjrâtâreds noire u oi^aaialioD , ioni au service de la voloiité. A proprement M.

D.5.l.i=t;^GOOgk

«SO Hl&TolitB DE LA PHILOSOPHIE.

ceci k cela ; on ne iroufe pas la liberté daas la parlie iniellectatlecleraclion, on prononce donc qu'il n'y a paa de liberté ; et tans doute il n'y en a pas là , mais il peut y en avoir ailleurs r telle est la première maniÈre de «e tromper.

Où on cherche la liberté dans l'élément physique de

■ pirler, eei acliiooi ne loal que des effeti eiicfaaiaâi I[^]dq à

ne |iremière.Chercbe-

■ l-on la DolloD primillve de ciiiie dans l'ac lion de la bille K lUT la bille, comme on le Talnlt aTanl Humr, ou de la maiD « lur I* billB,oucl«i premier! muaclei locomoteur! >ur leun

■ eitrémilâi,oumËme dam l'ac lion de la valoaléiur le ntutcle, « corome l'a feil H. de Biran 7 On ne la Iroufe dini aucun de

■ cet cat, pai mime dam le ilernier ; car 11 etl poiibte qu'il j (ail nne ptralriie de< mutclet qui rende la volonté impuii* « aanle lur eul, improilacliiv , incapable d'<tre cauié, et par « coaaËi(uent d'en luggérer la notion. Mail ce qu'aucune pa- II ral;aié ne peut em|)echer, c'eit l'ac lion de la volonté eur

■ elle-même, la [iroduc lion d'une'réiolut ion , c'est-à-dire nae

■ canullon toute iplrituelle, Ifpe primitir de la cauMllé a dont loutea lei actions «itérieurei , à commencer par l'effet < muscu-laire, et i finir |>ar le mouvement de la bille sur la « bille, ne sont que des s;mboles plu(ou moini Infidèles. La u première cause pour nous esl donc la volonté dont le pre-

II haute et la plus pure de la tiotloo de cause qui s'y confond II avec celle de la [lerioonalité... Le phénomène de la volonté

■ faire; 9* délibérer; iS» te résoudre. Si l'on r prend garde, K c'est la ralton qui coosillue le premier joui eoUer et même • le se-cond, car c'est elle aussi qui délibère j mais ce n'est pas II elle qal rétoui ei se déicrmiae. «

D.5.l.i=t;^GOOgk

VHGT-CINOIltHÈ LEÇON. «ai

l'aaioD, et on ne l'y trouve pas, au moins cODUamiRent ; ear lonte action ne réfléchit pas une volition ; et on est lente de conclure que la liberlé n'eRt qu'un accident, qui quelquefois a lieu , et qui les trois quarts du temps n'a pas lieu, dépendant de conditions physiques externes on internes ; on n'y voit pas le signe d'une puissance propre et fondamentale de la nature humaine.

Uainleoant, si on vent rappeler à leurs causes les plus générales ces deai sortes d'erreurs , c'est-à-dire les considérer par rapport à la méthode sdentiUque , on peut dire qu'elles consistent, la première , k chercher le phénomène de la liberté dans l'aulécédentl de ce phénomène, savoir, le £ait iotellectuel qui précède toujours la volonté libre, mais qui ne l'engendre pas et ne la co-niiient pas comme la cause engendre et contient l'effet ; et la seconde , à chercher le phénomène de la liberté , non dans l'antécédent , mais dans le conséquent, ponr ainsi dire , de ce phénomène , dans le fait sensible qui quelquefois suit et quelqueCois ne suit pas le vouloir, mais qui n'en dérive pas directement et ne le contient que par empnint. Ceci nous ramène à la cause générale de toutes les erreurs de Loclie , la confusion d'une idée avec celle qui la précède ou avec celle qui la suit. Vous l'avez vu p(Hir l'espace , ponr le temps, pour l'infini, pour la substance , pour la cause, pour le bien et le mal ; vous ailes le voir ici dans la théorie de la liberté.

Locke commence (liv. II , ch. xv, de la Puilance , § S) par diviser tous les phénomènes de con-

ISI HtSTolBB se LÂ

siège , ne peut être en trois classes , mais en deux , l'entendement et la volonté , division radicalement fautive et contraire aux faits.

Vient ensuite la classification des actions.

< Toutes les actions dont nous avons quelque

< idée se réduisent à ces deux : monvoir et peuser. i Ibid.,i».

TantAt , dans Locke , la volonté embrasse ces deux actus , la pensée et le mouvement , l'antAt die oe s'applique qu'au mouvement.

(Cette puissance qu'a notre esprit de di^ser ainsi

< de la ^sence ou de l'absence d'une idée partico- (lière, ou de préférer le mouvement de quelque

< partie du corps au repos de cette même partie , ou

■ de faire le contraire, c'est ce que nous appelons l'usage acinél que nous faisons de cette) puissance en produisant ou en cessant de produire l (elle on telle action, c'est ce qu'on nomme volition. > /Wrf., §S.

Voilà bien la volonté qui s'applique aux actes de l'entendement comme aux mouvements du corps. Ici, au contraire , elle ne s'applique qu'à ces derniers :

(La volition est visiblement un acte de l'esprit (exerçant avec connaissance l'empire qu'il suppose

■ avoir sur quelque partie de l'homme , pour l'appli- (quer à quelque action particulière , on pour Veau l détourner. ■ /â</.,

glS.

On voit que la théorie de la volonté dans Locke est tout aussi mobile, tout aussi in consistante que les autres

viNCT-cusiirtaie lbçoh. iss

ibéarieadoDt jeTOi»âidéiàTCD4acon|Me. AnreMe, des deux efftêi errear égale. Lo^e cbercha-t-il b volonté dans l'enteDdetne-Di ? U est ckir que ce D'ett pas là qu'il trouvera la liberté; car la liberté s'est pa» et ne pent pas £ire dam les aclei de la pensée ; et Locke se trompe ici en eoafondant Un phénomœoe avec celui qui le précède, et ne te renfernoe paa.Par volonté, plali-il i Locke d'entendre teulemeat la faculté de ;nonvQir «on corps T 11 est clair encore que ce n'est pas non pins dans cette faculté qu'il trouvera ta liberté; car , vous le savez . notre puissance physique est une paiaaaance limitée de toutes parts , et de laquelle nous ne disposons pas toujours avec la conscience d'en pouvoir foire le contraire de ce que nous en faisons ; et Locke se trompe alors en confondant te phénomène inlerne du vouloir avec le phénomène externe du mouvement qui suit souvent le voatoir , mais qui n'est pas le vouloir Ini-mênie. C'est pourtant là , au milieu de beaucoup d'inconséquences , la théorie dominante de Locke , théorie qui , comme celle de H. de Biran, mais avec moins de profondeur , concentre ta volonté dans une de ses applications, dans l'action eiiérêiïK visible. Si la volonté n'est que la puissance du mouvement , la volonté n'est pas toujours et essentiellement libre; aus-MLockearrivepoeitivemenlàcetteconctnaioii: Ibid., g li. La liberté n'appartimt pat à la voloHté. ~- t Si cela est ainsi , comme je le crois , qu'on

< voie si , en prenant la chose de cette manière , on

< ne pourrait pas ternir la question agitée depuis

D.5.1.1=t;...GOOGk'

tu IUSTOIW M tA rai[.OfiOI<IIIE.

.(si iondtempa , mais u«s-ab»unle , à mon avis, pais- I qu'elle
etl inintelligible, si la volonté à l'homme 4 est)ilH% ou non...
Celle question est très-mal con- ■ t ^ue... Demandra un homme
si sa volonté est libre, t c'est tomber dans une absurdité aussi
grande qoe (si on lui demandait si son sommeil est rapide ou sa-
< vertu carrée... >

I 10. < Notre idée de la liberté s'étend aussi loin I que la puis-
sance d'agir on de s'empêcher d'agir , t mais elle ne va point an
delà; ear toutes les fois « que quelque obstacle arrête cette puis-
sance d'agir * ou de ne pas agir , ou que quelque force vient k t
détruire l'indifférence de cette puissance , il n'y a t plus de liberté
; et la notion que nous avons dispat ralt tout à fait. >

Or, comme il est indubitable que mille obstacles s'opposent ou
peuvent sans cesse s'opposer h notre puissance d'agir (évidem-
ment ici physique), il suit que la liberté est tantôt , et laniAl n'est
pas , et qu'alors même qu'elle est, elle pourrait être ou n'être pas,
selon telle ou telle circonstance eil^ieure. Expliquer ainsi la bber-
té , c'est la détruire. La liberté n'est et ne peut être ni dans la
puissance de penser ni dans celle d'agir, qui ont leurs lois et leurs
conditions néces- «lres, mais dans la puissance pure de vouloir,
qui seule est toujours accompagnée de la conscience de pouvoir,
je ne dis pas penser, je ne dis pas faire , mais vouloir le contraire
de ce qu'elle veut. Locke a donc détruit la liberté en la refusant à
la volonté , et

D.5.l.i=t;^GOOgk

TSUlycmDiiitn liçmi. iss

m b cherchant ou dans la pensée oa dans la fbrce motrice ; il la détruit , et il cfoit avoir détroit la question ooSme de la liberté. Hais la croyance du genre hamain proteste contre l'abolition de la liberté, et rhiUoire entière de la philog(qihie proleste contre l'abolition de la question.

Je passe maintenant à un aiUre point , à la théorie 4e la nature de l'Ame.

Messieurs, vous l'avez vu (t), il est impossible de ci)Dnaltre quelqae phénomène de conscience , les phé-' nomènes de la aensation , ou de la volition , ou de l'intelligence, sans qu'à l'instant m£me nous ne rapportions ces phénomènes à un sujet un et identique qui est moi ; de même , nous ne pouvons c<Hinattre les phénomènes eitemes de ta résistance , de la solidité , ' de rim-pénétrabilité , de la figure, de la conteur , de l'odeur , de la saveur , etc., sans juger qœ ce ne sont pas là des phéDomènes en l'air , mais des phénomène» qui appartiennent à quelque chose de réel , qui est solide, impénétrable, figuré, coloré, odorant, sapide, etc. D'un autre côté, si vous ne connaissiez aucun des phénomènes de conscience , vous n'aoriei jamais ta moindre idée dit sujet de ces phénomènes; si vous ne connaissiez aucun des phénomènes extérieurs de résistance , de solidité, d'impénétrabilité, de figure , de couleur , etc. , vous n'auriez ancenne idée du sujet de ces phénomènes ; donc les caractères, soit

(1) Lf{dd 18'.

iitG Hisioiu « Là rau-ouraiE.

des phénomènes* de conscience». Mais des phénomènes éitérieurs, sont pour tous l'usage des sujets de ces phénomènes. Éa examina le* phénomènes t'ai tombent sous les sens i on ira TO eole eux des différences graves par lesquelles il est inutile ici d'insister, et qui établissent la distinction des qualités premières et des qualités secondes. Parmi les qualités premières, est au premier rang la solidité, laquelle tous est donnée dans la sensation de la résistance, et inévitablement accompagnée de la forme, etc. Au contraire, lorsque tous examinez les phénomènes de conscience, vous n'y trouvez pas ce caractère de résistance, de solidité, de forme, etc., vous ne pouvez pas que les phénomènes de votre conscience aient une figure, de la solidité, de l'impassibilité, de la résistance, sans parler des qualités secondes qui leur sont également étrangères, la couleur, la saveur, le son, l'odeur, etc. Or, comme le sujet n'est pour nous que la collection des phénomènes qui nous le révèlent, plus son existence propre, en tant que sujet d'inhérence, il suit que sous des phénomènes marqués de caractères dissemblables et tout à fait étrangers les uns aux autres, l'esprit humain constitue des sujets distincts et étrangers. Ainsi, comme la solidité et la figure n'ont rien à voir avec les phénomènes de la sensation, de la forme et de la pensée, comme tout solide est étendu pour nous, et que nous le plaçons nécessairement dans l'espace, tandis que nos pensées, nos volitions, nos sensations sont pour nous inétendues

Tout ce qui est dans l'ordre.

dues et que nous ne pouvons pas les concevoir et les placer dans l'espace, mais seulement dans le temps, l'esprit humain en conclut, avec une rigueur parfaite, que le sujet des phénomènes extérieurs a le caractère de ceux-ci, et que le sujet des phénomènes

mènes de la conscience a le même caractère que ceux-là, que l'un est solide et étendu, l'autre ni solide ni étendu. Enfin, comme l'un qui est solide et étendu est divisible, et comme ce qui n'est ni solide ni étendu est indivisible, de là la divisibilité attribuée au sujet solide et étendu, et l'indivisibilité, c'est-à-dire la simplicité attribuée au sujet qui n'est ni étendu ni solide. Qui de nous, en effet, ne se croit pas un être indivisible et simple, un et identique, le même hier, aujourd'hui, demain et éternellement bien, le mot corps, le mot matière, ne signifie pas autre chose que le sujet des phénomènes extérieurs dont les plus éminents sont la forme, l'impenétrabilité, la solidité, l'étendue, la divisibilité. Le mot «esprit», le mot âme ne signifie rien autre chose que le sujet des phénomènes de conscience, la pensée, le vouloir, la sensation, phénomènes simples, éternels, non solides, etc. Voilà l'idée d'esprit, et toute l'idée de matière; il n'y a rien de plus sous l'idée de matière que celle de la collection des qualités sensibles, plus l'existence du sujet d'inhérence de ces qualités; il n'y a rien de plus sous l'idée d'esprit que la collection des phénomènes de conscience, plus l'existence d'un sujet dans lequel ces phénomènes coexistent. Voyez donc tout ce qu'il faut pour identifier la matière

DES LIMITES DE LA PHILOSOPHIE.

à l'esprit, ou l'esprit à la matière; il faut prétendre que la sensation, la volition, la pensée, l'émotion, en dernière analyse, à la solidité, à l'étendue, à la figure, à la divisibilité, etc., ou que la solidité, l'étendue, la figure, etc., sont réductibles à la pensée, à la volonté, à la sensation. Pour le spiritualisme, il n'y aura qu'une seule substance, savoir l'esprit, parce qu'il n'y a qu'un seul phénomène général, savoir la conscience. Pour le matérialisme, il n'y aura qu'une seule substance, qui est la matière,

parce qu'il n'y a qu'un seul phénomène fondamental , qui est l'étendue. Ce sont là , messieurs , deux grands systèmes qui ont tous deux leur part de vérité et d'erreur , que je ne veux pas déterminer aujourd'hui. Je ne veux que constater ce fait , que Locke incline plus à l'un qu'à l'autre, et qu'il est presque tenté de tirer la pensée de l'étendue , et , par conséquent , de faire de l'esprit une modification de la matière. Locke est loin , sans doute , de s'expliquer nettement à cet égard ; mais il avance qu'il ne serait pas impossible que la matière , outre le phénomène de l'étendue , par une certaine disposition et arrangement départies, produisit aussi le phénomène de la pensée. Il ne dit pas que l'esprit est matérielle ; mais il dit que cela pourrait bien être.

Voici cet important passage , livre IV , ch. in , § 6 : ■ Nous avons ces idées de la matière et de la pensée, mais peut-être ne serons-nous jamais capables de déterminer si un être purement matériel pense ou

D.5.1.1=t;^GOOgk

VLMCT-CINTIDLEMB LEÇON. tOf

car non, par la raison qu'il est impossible de le découvrir par la contemplation de nos propres idées,

< sans révélation , si Dieu n'a point donné à quelques

< système de parties matérielles, disposées convenablement (c'est-à-dire , la faculté d'apercevoir et de penser , ou si l'on a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense... Car comment peut-on être sûr que quelques perceptions , comme le plaisir et la douleur , ne sauraient se rencontrer (dans certains corps modifiés et mus d'une certaine

< manière, aussi bien que dans une substance imma-
 < térielle, en conséquence du mouvement des parties
 < du corps?... I

Locke déclare donc que , sans la révélation et dans les limites de la seule raison , il n'est pas certain que l'âme ne soit pas matérielle. Or vous concevez , messieurs , que si l'âme n'est pas immatérielle , elle court bien risque de n'être pas immortelle ; car , si le phénomène de la pensée et de la conscience n'est que la résultante de la combinaison de parties matérielles, étendues et divisibles , la dissolution de ces parties peut très-bien emporter celle de la pensée et de l'âme. Mais Locke répond que cette conséquence n'est pas à craindre ; car , matérielle ou non , la révélation nous garantit que l'âme est immortelle. ■ C'est pourquoi, (dit-il (i&td.), la nécessité de se déterminer pour

< ou contre l'im matérialité de l'âme n'est pas si ■ grande. > Et lorsque tes adversaires insistent , lorsque le docteur Stillingfleet lui objecte que c'est beau-

ooup diminiMt- l'évidence de l'immortalité que de b Eure dépendre entièrement de ce que Dieu lui donne et dont elle n'en pas capable de «a propre nature, Locke est tout près de crier au blasphème. < C'est-à- ■ dire , répond-il , que la fidélité de Dieu n'est pas un I fondement assez Terme et assez sdr pour s'y reposer 1 sans le concours du témoignage de la raison , ce (qui est autant que si Ton disait que Dieu ne doit (pas être cra sur parole... Encore qu'on ne puisse (pas montrer que l'âme est immatérielle , cela ne (diminue nullement l'évidence de son immortalité ,

< parce que la fidélité de Dieu est une démonstration I de la vérité de tout ce qu'il a révélé , et le manque I d'une autre démonstration ne rend pas douteuse

< une proposition démontrée, i Et il va jusqu'à dire que ce système est le seul système chrétien. Certes , je n'en crois rien ; mais sang descendre sur ce terrain qui n'est pas le nôtre , voyez quelle conséquence entraîne un pareil système. Si l'immatérialité de l'âme est fort douteuse et indifférente , et si l'immortalité de l'âme , aussi douteuse en elle-même que son immatérialité , a pour unique fondement la promesse de Dieu qui doit être en sur parole , la révélation chrétienne ; il suit que quiconque n'aurait pas, comme Locke , le bonheur d'être éclairé par les lumières de la révélation chrétienne , et qui n'aurait d'autre ressource que celle de sa raison , celui-là ne pourrait croire légitimement ni à l'immatérialité ni à l'immortalité de l'âme , ce qui condamne au matérialisme le genre humain tout entier

viMeT-cniQDitiuE htçm. ««t

avant le christianisme , et depuis le christianisme , la moitié au moins de l'humanité. Mais les faits reparaissent (cette triste conséquence ; les faits attestent que cette raison si impuissante , selon Locke , a suffi pour établir et suffit encore pour maintenir dans l'humanité la double conviction de matérialité et de l'immortalité de l'âme. La révélation universelle et perpétuelle à la raison [illuminât omnem hominem vetatè in hunc mundum) , plus ou moins vive, plus ou moins pure , a partout devancé , préparé ou suppléé celle qui , dans les desseins de la Providence et le progrès de l'humanité , est venue confirmer , étendre, achever la première. Enfin , je vous prie de remarquer que c'est le père de l'école sensualiste du dix-huitième siècle qui se prononce ici contre la rai-

son , et substitue la théologie à la philosophie , du reste , avec une parfaite loyauté , car il croit fermement à la révélation et au christianisme qui établissent et sauvent l'immatérialité ou du moins l'immortalité de notre être. Plus tard , nous verrons ce que deviendront ces deux grandes vérités entre les mains des successeurs de Locke , qui , à son exemple, déclareront sur ces deux points la raison impuissante et incompétente , et en appelleront comme lui à la foi , à la révélation , à la révélation , sauf à croire ou à ne pas croire à l'autorité qu'ils invoquent.

Je crois avoir prouvé que Locke, cherchait la liberté où elle ne peut être , dans la puissance du mouvement , ne pouvait la trouver , et que , par con-

D.5.1.i=t;...GOO^k'

1S« BISTOISB DE L* PRILOIOraiE.

téqKDL , i) travers bien des contradictions , il a mis la philosophie sur la route du fatalisme. J'ai prouvé encore que , sans affirmer que l'âme soit matérielle et périssable , il a dit au moins que la révélation seule peut nous donner la certitude ; et qu'il a mis , par conséquent , la philosophie , proprement dite , sur la route du matérialisme. Maintenant je suis heureux de déclarer que Locke n'a pas mis le moins du monde la philosophie sur la route de l'athéisme. Locke , non pas seulement comme chrétien , mais comme philosophe , admet et proclame l'existence de Dieu , et il en donne des preuves naturelles excellentes ; mais il importe de vous faire bien saisir le caractère particulier de ces preuves qui se rattachent encore à l'esprit général du système de Locke.

Messieurs, il y a différentes preuves de l'existence de Dieu. Le résultat consolant de mes études à cet égard est que ces diffé-

rentes preuves sont plus ou moins rigoureuses dans la forme , mais qu'elles ont toutes un fond de vérité qu'il s'agit seulement de dégager et de mettre en lumière pour leur donner une autorité incontestable. Tout nous mène à Dieu ; il n'y a pas une mauvaise manière d'y arriver ; mais nous y allons diversement. En général , on a rangé sous deux grandes classes toutes les preuves de l'existence de Dieu , savoir : les preuves à posteriori et les preuves à priori. On se livre , à l'aide de ses sens et de sa conscience , au spectacle et à l'étude du monde extérieur à son propre existence , et c'est seulement par la

.i.i=t;...Goo^k

THIIGT-CIIHltlkKE LEÇON. 1«S

connaissance plus ou moins profonde , plus ou moins étendue de la nature et de moi-même , qu'à partir des observations suffisantes , et par des inductions fondées sur ces observations , j'arrive à la connaissance du Dieu qui a fait l'homme et la nature ; et c'est là ce qu'on appelle la démonstration à posteriori de l'existence de Dieu ; ou bien je néglige le monde extérieur et me replie sur moi-même , dans le monde tout intérieur de la conscience; et là , sans m'engager dans l'étude de ses nombreux phénomènes , j'emprunte d'abord à la raison une idée, une seule idée, qui , sans le secours de l'expérience, entre les mains de cette même raison, devient la base d'une démonstration de l'existence de Dieu; c'est cette démonstration qu'on appelle d

Voici , par exemple , la preuve à priori de l'existence de Dieu la plus célèbre , et qui contient à peu près toutes les autres du même genre. Quand nous nous replions sur nous-mêmes , le premier regard que nous jetons sur les phénomènes de la

conscience nous y découvre ce caractère frappant, incontestable, qu'ils commencent et qu'ils s'arrêtent , se renouellent et détaillent, qu'ils ont leurs suspensions, leurs relâchements , leurs degrés divers d'intensité et d'énervement, qu'ils sont marqués de plus et de moins ; en un mot , qu'ils sont imparfaits , limités , finis. Or ce caractère de fini ne peut pas nous être donné , nous l'avons vu (i) , sans qu'à l'instant la raison, entrant en exer-

(1) Lejon t8«.

oioe , ne porte ce jugement qu'il y a quelque chose d'infini, t'il y a quelque chose de fini. Quand vous ne concevriez pas le monde éternel , la conscience offrirait pour vous donner l'idée de fini , et , par conséquent , la raison aurait une base suffisante pour se développer et vous suggérer l'idée d'infini. L'idée d'infini opposée à l'idée de fini n'est pas moins que l'idée de la perfection opposée à l'idée de l'imperfection. Or, en effet, que la conscience pour nous, sinon le sentiment de notre imperfection et de notre faiblesse} Je ne dispose pas de mes sensations, elles vont et viennent à leur gré; elles paraissent et disparaissent, sans que je puisse bien souvent les retenir ou les écarter. Je ne dispose pas davantage de mes jugements , qui suivent leurs lois que je n'ai point faites. Je dispose de ma volonté, il est vrai, mais souvent elle n'aboutit qu'à des actes internes, sans pouvoir arriver jusqu'à des actes extérieurs ; et le sommeil et la léthargie et le délire la suspendent. De toutes parts , le fini et l'imperfection m'apparaissent en moi. Mais je ne puis pas avoir l'idée de fini et d'imperfection sans avoir celle de perfection et d'infini. Ces deux idées sont nécessairement corrélatives ; et dans l'ordre de leur acquisition , celle de fini et d'imparfait précède l'autre . mais elle la précède à peine. Il n'est pas au pouvoir de la raison , aussitôt que la

conscience lui a fourni l'idée de fini et d'imparfait, de ne pas concevoir l'idée d'infini et de parfait. Or l'infini et le parfait, c'est Dieu lui-même. Donc il vous saffii

D.5.l.i=t;^GOOgk

TINCT-GINQUililIE LEÇON. I«5

«l'aToir l'idée d'imparfait et de fini , pour avoir l'idée d'infini et de parfait, c'est-ji^dire de Dieu, qae vous le nommiez on que vous ne le nommiez pai ainsi , que vous sachiez exprimer en paroles les convictions spontanées de votre intelligence, ou que, faute de langage et d'analyse , elles reatent obscures et indistinctes du» les prafondeorg de votre bme. Encore une foia , n'alés pas coDiulter les sauvages , les enfants , les idiots , pour savoir s'ils ont l'idée de Dieu ; demandezleur , ou plutôt , sans leur rien demander , recherchez, s'ils ont l'idée de l'imparfait et du fini , et s'ils l'ont , et iU ne peuvent pas ne pas l'avoir s'ils ont la moindre aperception , soyez sûrs qu'ils ont l'idée obscure M confuse de quelque chose d'infini et de parfait ; soye^ sûrs que ce qu'ils entrevoyent d'eux-mêmes et du monde ne leur suffit pas , et qu'ils s'hnmilieut & la fois et se relèvent dans la foi inlime à l'existence de quelque chose d'infini , de parfait , c'est-à-dire de Diev> Le mot peut leur manquer , parce que l'idée n'est pas claire et distincte encore ; mats elle n'eîisle pas moios ^us les voiles de l'intelligence naissante, et l'observateur philosophe Vy découvre aisément,

L'infini et le parfait vous sont donnés avec l'imparfait et le fini , et le fini et l'imparfait vous sout donné» immédiatement par voire conscience, anssitilt qu'il y a sous les yeux de votre conscience quelques phénomènes. Donc , l'idée de fini et d'im-

parfait étant primitive , l'idée corrélatrice d'infini et de parfait, et pat conséquent de Dieu , est primitive aussi.

leC HISTOIRE DE LI PHILOSOPHIE.

L'idée de Dieu est une idée primitive ; mais d'où vous vient cette idée? Est-ce une création <de votre imagination , une illusion , une chimère ? Vous pouvez imaginer une gorgone , un centaure , et vous pouvez ne pas l'imaginer ; mais est-il en votre puissance , le fini et l'imparfait étant donnés , de concevoir ou de ne pas concevoir l'infini et le parfait? Non : l'un étant donné , l'autre l'est nécessairement. Ce n'est donc pas une chimère; c'est un produit nécessaire de votre raison ; donc c'en est un produit légitime. Ou reniez votre raison , et alors ne parlons plus ni de raison , ni de vérité , ni de connaissance , ni de philosophie , ou acceptez l'autorité de votre raison , et acceptez-la ici comme ailleurs. -

Vous êtes un être fini , et vous avez l'idée nécessaire d'un Être infini. Mais comment un être fini et imparfait pourrait-il avoir l'idée d'un être infini et parfait , et l'avoir nécessairement , si cet être n'existait pas? Oyez Dieu , l'infini , le parfait , et ne laissez que l'homme , le fini et l'imparfait , et je ne tirerai jamais du fini l'idée de l'infini , de l'imparfait l'idée du parfait, de l'humanité l'idée de Dieu; mais si Dieu , si le parfait, si l'infini existe , alors ma raison pourra les concevoir. Enfin , vous voyez où j'en veux venir : le seul fait de la conception de Dieu par la raison , l'idée seule de Dieu , la seule possibilité de l'existence de Dieu implique la certitude et la nécessité de l'existence de Dieu.

Telle est à peu près ta démonstration célèbre de

D.5.l.i=t;^GOOgk

TINCT-CINQIÈME LEÇON. 1A1

l'existence de Dieu à priori, c'est-à-dire indépendamment de toute expérience; voici maintenant la preuve à posteriori : quelques mots suffiront pour vous la faire comprendre ; elle s'éclaircira d'elle-même.

Cette preuve consiste à n'arriver à Dieu que par une induction fondée sur l'expérience et sur une observation plus ou moins étendue. Au lieu de fermer vos sens et de n'ouvrir que votre conscience, vous ouvrez vos sens, et fermez plus ou moins votre conscience, pour considérer surtout la nature et ce vaste monde qui vous entoure; et par une contemplation plus ou moins profonde et des études plus ou moins graves, vous vous pénétrez de la beauté, de l'ordre, de l'intelligence, de la sagesse, de la perfection répandue dans l'univers ; et comme il doit y avoir dans la cause tout au moins ce qui est dans l'effet, vous raisonnez de la nature à son Auteur, et de l'existence et de la perfection de l'une vous concluez l'existence et la perfection de l'autre.

Ces deux preuves, messieurs, sont excellentes, je le répète, et au lieu de choisir entre elles, il faut faire comme l'esprit humain qui les porte l'une et l'autre; il faut les accepter et les employer toutes deux. En effet, elles s'excluent si peu, que chacune d'elles renferme quelque chose de l'autre. L'argument à priori, par exemple, suppose un élément d'observation, une donnée d'observation et d'expérience ; car si l'idée d'infini, de parfait, d'unité, d'absolu conduit directement à Dieu, et si cette idée est donnée par la

D.5.1.i=t;...GOO^k'

MI HISTOIRE DE LA

raison et non par l'expérience, elle ne peut pas donner indépendamment de toute expérience, puisque la raison ne nous la donnerait jamais. L'idée simultanée ou antérieure de fini, d'imparfait, de multiple, de contingent, laquelle dérive de l'expérience; elle est empruntée à la science et non aux sens; et encore est-il vrai de dire que tout phénomène de conscience suppose un phénomène sensitif, soit antérieur à lui-même. Un élément à posteriori ne peut donc ici comme condition de la démonstration à priori. De même, si on y pense, la preuve par l'expérience ou à posteriori implique un élément purement rationnel ou à priori. En effet, à quelle condition concluez-vous de la nature à Dieu? Cette condition que TOUS admettiez ou que (au moins vous employiez le principe de causalité; car, si vous vous êtes dépourvus de ce principe, vous contemplerez, vous étudierez éternellement le monde, vous adorerez éternellement ses perfection, l'ordre et la sagesse qui y régissent, sans vous élever jamais à cette question que tout cela n'est qu'un effet, que tout cela doit avoir sa cause. Otez le principe de la causalité, il n'y a plus de causes pour nous, il n'y a ni besoin ni possibilité d'en chercher ni d'en trouver, et l'induction ne va plus du monde et de l'ordre physique à sa cause, à Dieu. Or le principe de causalité a bien une condition expérimentale; mais lui-même n'est pas emprunté à l'expérience; il la suppose et il s'y applique, mais il la domine et la dirige;

TINGT-CIKQUIÈME LEÇON. 169

il appartient propre à la raison (<)' Voilà donc à Dieu tout un élément à priori dans la preuve à posteriori. La base de cet argument est bien expérimentale, mais son instrument est ration-

nel. De plus, ce monde est plein d'harmonie, je le crois ; et plus on y regarde, surtout en se plaçant dans un certain point de vue que l'observation peut bien constater, mais qu'elle ne donne pas, plus on est frappé de l'ordre du monde ; mais on peut aussi, en ne consultant que ses sens, y trouver des apparences de désharmonie et de désordre ; on peut ne pas comprendre la raison des volcans qui dévorent des villes florissantes, des tremblements de terre, des tempêtes, etc. ; en un mot, l'observation, dans sa faiblesse et ses limites, peut très-bien, employée seule et non dirigée par un principe supérieur, trouver du désordre, du mal en ce monde. Or, si à cette expérience trompeuse vous ajoutez le principe rationnel, que tout ce qui est vrai de l'effet est vrai de la cause, il vous faudra donc admettre dans la cause ce qui est dans l'effet, c'est-à-dire non-seulement de l'intelligence, de la sagesse et de la puissance, mais des imperfections dégradantes, comme ont fait plus d'un esprit distingué, sous la direction exclusive de l'expérience, et plus d'un peuple dans l'enfance de l'humanité. Enfin tant d'effets si divers, dont l'expérience ne montre pas toujours l'enchaînement, pourraient bien conduire non à une cause unique et à Dieu, mais à des causes diverses et à U

(t) Lc{aQl9<.

110 BlgTMKE DE Lt MtLOSOPBLE.

pluralité de» dieux ; et l'histoire pour justifier cette crainte. Vous voyez donc bien que la preuve du tort, qui d'abord a besoin d'être mentalement du principe rationnel de causalité, a besoin d'autres principes encore qui dirigent l'application de la causalité à l'expérience, principes qui, pour gouverner l'expérience, doivent pas Tenir et doivent venir de la raison. L'argument à posteriori suppose donc plus d'un élément à joindre.

Ainsi complété , il a son usage et son excellence comme l'argument à priori, bien réglé lui-même et rappelé à ses vrais principes.

Ce» deux arguments ne s'excluent pas en eux-mêmes; mais l'un ou l'autre frappe plus ou moins, selon le tour d'esprit et la situation morale et religieuse des peuples et des individus. La religion chrétienne, religion rationnelle et idéaliste , qui repose sur l'esprit et non sur les sens , emploie surtout les preuves à priori. Néanmoins la nature ou l'envisageant sous ce point de vue idéaliste , c'est des profondeurs de l'âme, par la raison et le verbe , qu'elle s'élève à Dieu. La preuve à priori est la preuve chrétienne par excellence; elle appartient particulièrement au règne du christianisme , au moyen-âge et à la philosophie qui le représente, la scolastique ; et c'est de là que, développée , élargie , répandue et presque popularisée en Europe par les grands docteurs de l'Église, elle a passé de la théologie chrétienne dans l'école idéaliste de la philosophie moderne, par Descartes (i), Hale-

(t) Bernier qui la présente au public « sous la forme

D.5.1.1=t;...GOO^k'

VINGT-CINQUIÈME LECTURE. lit

brauche, Spinoza, Leibniz, Wolff leurs successeurs les plus récents. Au contraire . les religions haïssent du premier degré de l'humanité , qui ne sont point encore de« religions en esprit et en vérité , et qui sont presque uniquement fondées sur les sens et l'apparence, emploient plus particulièrement la preuve empirique ; et tandis que les religions de l'esprit tendent un peu trop à séparer Dieu de la nature , parce que la preuve sur laquelle elles reposent sépare trop la raison et la conscience des sens et de l'expé-

rience , de leur côté , les religions de la nature font Dieu à l'image de la nature , et réfléchissent toutes les imperfections de la preuve à posteriori. Elles sont tentées de mettre dans la cause tout ce qui est dans l'effet, et la nature étant un ensemble de phénomènes très-divers , et dont l'harmonie est souvent peu visible, ces religions de la nature sont polythéistes, physiques, astronomiques, anthropomorphiques. Comme la religion chrétienne produit surtout une philosophie idéaliste , de même la philosophie qui sort des religions de la nature est une philosophie sensualiste , dont la théodicée aime particulièrement les preuves à posteriori; et il arrive alors de deux choses l'une, ou la théodicée sensualiste accepte le principe rationnel à priori de la causalité, contre l'esprit de l'école à laquelle elle appartient ,

à la foi) Il lui légitime « la plus paradoxale , croit l'avoir créée; mais il la défie, tant l'en vouloir, il >e> préviendra étouffé la (radicalisme à la fois) Anielme. Vofei laalsonneil <t 11.

D.5.1.1=t;^GOOgk

LA PHILOSOPHIE.

«t alors elle arrive à Dieu par une conséquence ; ou elle rejette le principe de causalité, et alors elle n'arrive point et ne peut arriver à Dieu ; et comme le sensualisme coordonne ailleurs la substance avec la collection des qualités (i) , ici il ne reconnaît pas d'autre Dieu que la collection des phénomènes de la nature et l'assemblage des choses de ce monde, De là le panthéisme , théodicée nécessaire du paganisme et de la philosophie sensualiste (i). Appliquons tout ceci à Locke.

Locke croit à l'existence de Dieu , et il la démontre à merveille; mais il sort d'une école sensualiste; il repousse donc les argu-

ments à priori et n'admet guère que les arguments à posteriori. Il ne «eut pas employer l'argument de Descartes , qui prouve l'existence de Dieu, par son idée , par l'idée de l'infini et de la perfection. Liv. IV, chap. s, § 7. i Je crois être en (droit de dire que ce n'est pas un fort bon moyen * d'établir l'existence de Dieu, et de fermer la bouche

< aux athées que de faire porter tout le fort d'un article aussi important que celui-là sur ce seul

< fondement, et de prendre pour unique preuve de l'existence de Dieu l'idée que quelques personnes « ont de ce souverain Être. Je dis quelques personnes ;

< car il est évident qu'il y a des gens qui n'ont aucune ■ idée de Dieu ; il y en a d'autres qui en ont une

.i.i=t;...Goo^k

. TlNCT-CinftlIbHE LEÇON. STS

(telle idée qu'il vaudrait miettiqo'ik n'en eussent pas

< du tout , et la grande partie en nnt une idée telle I quelle , si j'ose me servir de cette expression ; c'est^ t dts-je, une méchante méthode que de s'attacher f trop fortement à cette découverte favorite , jusqu'à

< rejeter toutes le« autres démonstraiiong de l'exis* l tence de Dieu , ou du moins de ticher de les affai-

< blir, et d'empêcher qu'on ne les emploie comme si

< elles étaient faibles ou fausses, quoique dans le

< fond ce sont des preuves qui nous font voir si clairement
et d'une manière si convaincante l'existence I de ce souverain
Être par la considération de notre ' propre existence et des parties
sensibles de l'univers,) que je ne pense pas qu'un homme
sage puisse y ré-

< sister; car il n'y a point, à ce que je crois, de

< vérité plus certaine et plus évidente que celle-ci,

< que les perfections invisibles de Dieu , sa puissance éternelle
et sa divinité sont devenues visibles depuis la création du monde
par la connaissance que nous • en donnent ses ouvrages...
i Et il part de là pour développer particulièrement ce genre de
preuves. Si Locke avait voulu établir seulement que l'argument à
priori n'est pas le seul valable , et qu'il ne faut pas. dédaigner la
preuve à posteriori, je me joindrais à lui bien volontiers ; mais il va
poursuivre loin , et s'égare en assertions que je ne puis repousser avec
trop de force. Je nie qu'il y ait des gens qui n'ont aucune idée de
Dieu ; et ici se place très-bien la philosophie cartésienne et toute
philosophie idéaliste qui prouve sans

D.5.l.i=t;^GOOgk

114 BISTODLI DE LÀ PB1Lo8oMIB.

réplique que Tidée de Dieu , élanie au fond celle de l'infinité , de
la perfection , de l'unité , de l'existence absolue , ne . peut pas ne
pas se trouver dans tout homme dont la raison est un peu développée.
Je nie aussi cette sentence que Locke a malheureusement prêtée à
Bayle , c'est-à-dire le sensualisme au scepticisme, savoir,
que quelques hommes ont de Dieu une telle idée qu'il vaudrait
mieux qu'ils n'en eussent pas du tout. Je nie qu'il vaille mieux

n'avoir aucune idée de Dieu que d'en avoir une idée imparfaite , comme si nous n'étions pas des êtres imparfaits , condamnés à mêler le faux au vrai ; si on ne voulait que des vérités sans mélange , on laisserait à l'humanité bien peu de croyances, et à la science bien peu de théories. Il n'y a qu'un homme peu familier avec l'histoire de la philosophie qui pourrait rejeter la vérité , parce qu'elle serait mêlée de quelques erreurs , et même de beaucoup d'erreurs. Enfin , Locke avoue que la plus grande partie des hommes ont de Dieu une idée telle quelle ; or cela suffit à Descartes, qui , cette seule idée telle quelle étant donnée, y fonderait sa preuve de l'existence de Dieu par l'idée de Dieu. Enfin je remarque , que tout en développant de préférence la preuve à posteriori, Locke emploie souvent, sans s'en douter, des arguments à priori, idéalistes, même un peu scolastiques : g 8. i Quelque chose existe de toute éternité, i g 5. i Le néant ne saurait produire un être. » Quoiqu'il cherche surtout Dieu dans le monde extérieur, il va aussi, comme Descartes, de l'homme à

' VIHCT-CIRQUIÈME LEÇON. 115

Dieu , g 3 et 5. Nulle part il n'accepte et ne dégage , mais partout il emploie le principe de causalité par lequel il ne pourrait faire un seul pas bon de la nature et de l'homme. La seule conséquence au reste que je veux tirer de toutes ces observations est que la théodicée de Locke , en repoussant l'argument à priori et en employant de préférence l'argument à posteriori, relie encore et développe le caractère fondamental de sa philosophie de Locke , qui s'appuie particulièrement , et souvent même exclusivement , sur l'expérience , et sur l'expérience sensible et extérieure.

là, finit, messieurs, la longue analyse que je tous devais de l'Essai sur l'entendement humain: il ne me reste plus qu'à généraliser et résumer les résultats partiels que nous avons obtenus.

1> Considéré sous le point de vue le plus important, celui de la méthode, l'Essai sur l'entendement humain est d'excellent, que la psychologie y est donnée comme la base de toute saine philosophie. Locke commence par l'étude de l'homme, de ses facultés, et des phénomènes observables de la conscience; et par là il se rattache au grand mouvement cartésien et au génie de la philosophie moderne : voilà le bon côté de la méthode de Locke. Le mal est qu'au lieu d'observer l'homme, ses facultés et les phénomènes qui résultent du développement de ces facultés, dans l'état et avec les caractères que ces phénomènes présentent aujourd'hui, Locke s'enfonce d'abord dans la question obscure et pleine de périls de l'état primitif de ce«

D.5.1.i=t;...GOOGk'

liri HlSTOiaB DE L* PHILOSOPHIE.

Des, it» premiers développements de nos facultés, de l'origine de nos idées.

2° Ce vice de méthode, la question de l'origine de nos idées, qui devrait venir après celle de leurs Caractères actuels, prématurément abordée sans la considération suffisante des faits qu'il s'agit d'expliquer, jette Locke dans un système qui ne voit d'autre origine à toutes les connaissances et à toutes les idées que la sensation et la réflexion.

5° Et encore, vous devez vous rappeler que Locke ne tient pas la balance égale entre ces deux origines, et qu'il la laisse pencher

en faveur de la sensation.

4° Ce parti pris de dériver toutes les idées de la sensation et de la réflexion , et particulièrement de la sensation , impose à Locke la nécessité de confondre certaines idées avec certaines autres; car il est des idées , par exemple , les sept idées suivantes : l'idée de l'espace , l'idée du temps , l'idée de l'infini , l'idée de l'identité personnelle , l'idée de la substance , l'idée de la cause , l'idée du bien et du mal , que nous avons démontré ne pouvoir arriver dans l'entendement humain par la porte de la sensation ni de la réflexion même. Locke est donc forcé , pour les faire entrer dans l'entendement humain , de les confondre avec les idées de corps , de succession , de fini ou de nombre, de la conscience , de la collection des qualités , de la succession des phénomènes , des peines et des récompenses, de plaisir et de douleur, lesquelles sont en effet explicables par la sensation ou la réflexion , c'est-

«INGT-CINQUIÈME LEÇON. 171

je dirai qu'il est forcé de confondre ou les antécédents ou les conséquents de l'idée d'espace, de temps, d'infini , de substance , de cause , de bien et de mal avec ces idées elles-mêmes.

b' C'est là le vice le plus général qui domine la philosophie de Locke ; et ce vice se découvre à plein dans la théorie de la connaissance et du jugement. Locke fonde la connaissance et le jugement sur la perception d'un rapport entre deux idées, c'est-à-dire sur la comparaison , tandis qu'en beaucoup de cas les rapports et les idées de rapport , loin de fonder nos jugements et nos connaissances, sont au contraire des débris de connaissances et de jugements primitifs, dus à la puissance naturelle de l'entendement, qui juge et connaît par sa vertu propre , en s'appuyant

souvent ■tir un seul terme , et par conséquent sans en comparer deux pour en tirer des idées de rapport.

6° Il eu est de même delà théorie du langage. Locke attribue beaucoup au langage, et avec raison; mais il ne faut pas croire que toute dispute est une dispute de mots . toute erreur une erreur purement verbale, toute idée générale le seul ouvrage du langage , et qu'une science n'est qu'une langue bien faite , parce qu'en effet les mots jouent un grand rôle dans nos dî^ putes et nos erreurs, qu'il n'y a pas d'idées générales sans langage , et qu'une langue bien faite est ou la condition ou plutôt la conséquence d'une sraence vraie.

7° Enfin dans les grandes théories par lesquelles se jugent , en dernier résultat, toutes les phitosopbiet.

SIS HISTOIBE DE L* PBILOfiOPmE.

savoir le* théoriei de Dieu . de l'ftme el ôe ta liberté, Toui vojez Locke cooroodant la votuoté avec la faculté de mouvoir , comme il s'exprime , avec le pouvoir d'agir, de faire lelle ou telle action extérieure, et cherchaat la liberté dans la volonté ainsi entendue , par conséquent la chercbant où elle n'est pas , la nier et h donner comme un simple accident , tandis que c'eit un caracière propre et essentiel. Vous le voyez entraîné par l'habitude de chercher en toQles choses le point de vue le pins externe , le plut visible, le plus uiùtsaUe , avancer le tonpçon que la substance spiritnelle , impénétrable dauK sa nature , pourrait bien se réduire à la substance matérielle , et que la pensée pourrait bien n'être qu'un mode de la matière, tout comme l'étendue. Vous le voyez enlin dans la ihéodicée , toujours fidèle ii l'esprit de ton système , s'appuyer sur les sens plus que sur la conscience , inier- Togtt la na-

ture plutôt que l& raison, repousser la preuve à priori de Descartes, et n'adopter guère que la preuve à posttriori.

Tel est, mesueurs, mon jugement définitif sur l'ouvrage de Locke. Si j'ai consacré la plus grande partie des leçons de cet été à l'exameo de ce aenl ouvrage, vous m'approuverez, j'espère, en considérant de quelle importance il est, et tout ce qu'il résume et tout ce qu'il prépare. h'Eitai «ur t'etUendemeiU humain résume pour le xviu" siècle toute la tradition seosualiste qui l'intéresse, c'est-à-dire celle du xvui* uècle. En général, la philosophie moderne, et

D.5.l.i=t;^GOOgk

VUeT-CINQUILLËHB LEÇON. 119

je n'entends excepter aucune éctde, e«t ignorante et insouciante du passé, pour ne pas dire plus; elle ne M»ige qu'à Tavenir; elle ne connaît que »a propre histoire. Comme l'école idéaliste du xvui* siècle ne remonte point au delà de Descartes, de même l'école sensualiste ne remonte guère au delà de Locke; elle a beaucoup raoté Bacon; elle s'est un peu occupée de Hobbes et de Gassendi; mais son point de départ officiel est Locke; c'est Locke et toujours Locke qu'elle cite, qu'elle imite, qu'elle développe. El en effet maintenant que vous connaissez à fond, dans son ensemble et dans ses détails, l'Eiiai ntr l'eitlendement humain, vous devez voir qu'il renferme réellement le* traits les plus marqués de toutes les grandes tltéofies sensualigiesantérieures.- soitdelapbiloeophle moderne, soit du moyen ïge, soit de la Grèce, soit de l'Orient. Le caractère essentiel du sensualisme est, nous l'avons vu, la négation de toutes les grandes vérités qui échappent aux senset quela raison seule découvre, la négation du

temps et de l'espace inltni , du bien et du mal, de la liberté humaine, de l'immaléri alité de Tâme et de la divine Providence ; et, selon les temps et le plus ou moins d'énergie de ses partisans , il affiche ouvertement ces résultats , ou il les voile par la distinction souvent sincère , souvent fictive de la philosophie et de la théologie. C'est la seule difléreace qui sépare, au Tvn"sièele, Gassendi, prêtre catholique, de Hobbes, ennemi de l'Église. Au fond, leur système philosophique est le même; tous deux ils renouvellent

D.5.l.i=t;^GOOgk

IBO nlSTOIRB DB LA PHILOSOPHIE.

L'un Épicure ei l'auire Déraocrite ; ils font une part presque exclusive à la sensation dans la connaissance ; ils soutiennent à peu près que tout Être est matériel (lubttaïUia nobit âalw tub ralionem mateiïœ) ; dans les croyances spiriluellsR, ils ne voient que des métaphores, et, après les sens, ils attribuent tout aux ugues et au langage ; mais par-dessus tout cela , Gassendi invoque la révélation , et Hobbes ne l'invoque point (<)■ Au STi* siècle, l'appel à la révélation était indispensable ; il caractérise et il sauve à peine le péripatétisme sensualiste de Pomponat et de son école {*). Auparavant, sous le règne absolu du christianisme, cette précaution était plus nécessaire encore; elle protège mal le matérialisme naissant et le nominalisme avoué d'Occam (s) ; et le sensualisme n'ose guère paraître dans Scott que par la acgaïion de taule vérité absolue en elle-même, par la négation du bien et du mal , du beau ei du laid , du vrai et du faux , en tant que fondés sur la nature des choses , et par leur eiplication par la seule volonté et le pouvoir arbitraire de Dieu {*). Or . tous ces traits du sensualisme , manifeste ou caché, du moyen Age , du xvi* et du xvii* siècle, se reproduisent dans Locke. Qui peut ne pas voir encore, au sein du

paganisme, des précurseurs de Gassendi et de Hobbes , et par conséquent de Locke,

(1) Li'foa 11*.

laj l.rçoD 10' ,

|3) Leçon 9».

(4) Ibid.

TINGT-CniQUifeVE LEQOn. IRI

dans Épicure (<) , dans Siraton le physicien (a) dans Démocrile (^) , el dans l'école d'Ionie («)? Qui peut eolin ne pas reconnaître dans certains systèmes orientaux, et particulièrement dans le &in&&ifadeCaplla(«), au milieu d'incoD séquences apparentes ou réelles, et d'un mysticisme faux ou vrai , semblable peut-être à rioTOcalion à la révélation de tant de modernes, les premiers linéaments de cette théorie qui, s'accroissant et s'éclaircissant d'époque en époque et participant à tous les progrès de l'humanité. efit arrivée, au début du xviii* siècle , à son expression , incertaine encore , mais déjà élevée et vraiment scientifique dans VEiiai iw l'entendement humain ?

Einon seulement r£«TOiJHr l'entendement humain résumait alors le passé , mats il contenait l'avenir. Toutes ces théories sur lesquelles je vous ai si longtemps arrêtés, et qui souvent vous ont fatigués de leur caractère équivoque, vont , avec le temps , en moins d'un demi-siècle, grandir, s'étendre, se régulariser, et devenir entre les mains hardies des successeurs <le Locke des théories fermes et précises, qui obtiendront, dans plus d'un grand pays de l'Europe , une autorité presque absolue , et y sembleront

le dernier mot de la pensée humaine. Ainsi la théorie de Locke sur la

(tj liCçoo 8*.

(2) Ibid.

(3| Lejon 7*.

(4) Ibid.

(5) LitonV,

*ai HISTOIRE DE L4 PHILOSOraiE.

liberté tendait au fatalisme ; cette théorie développée y arrivera. Locke ne semblait pas trop redouter le matérialisme ; ses élèves racceperont et le proclameroot. Bientôt le principe de cantalité n'étant plue senlemeat néfjligé , mais repousté et détruit , la preuve àpotUriori de l'existence de Dieu manquera de baw, 6t le théiiime oaturaliste du «ensaali «ne indécis de Locke finira parun panthéisme avoué, c'est-à-^re par l'athéi*me. Les deax sources de la connaissance humaioe , la seosalioD et la réfleiiion se résoudront en une seule; la réflexion s'abtmera dans la sensation; il ne restera que la sensation pooresplicher l'esprit humain tout entier. Les ûgnes, dont Locke avait déjà exagéré rionuence , deviendront, après la sensation , la source même de toutes les idées. En nn mot, attendezl'année prochaine, etvcHH verrez de quelle importance il était pour vous et pour moi de jeter d'abord une lumière abondante et forte snr des questions et des théories qui , s'élevant peu à peu, doivent devenir le champ de bataille de toutes nos discussions ultérieures. Il fallait bien le recoonaltre d'avance , et vous familiariser avec le terrain sur lequel nous devons û souvent combattre.

Permellei-moi , en terminant , de vous rappeler les engagements que j'ai pris au commencement de ce cours et avec vous et avec moi-même ; j'ai trop à cœur de tes tenir pour ne pas me les remettre souvent sous les yeux.

J'ai divisé toutes les écoles du xviii^e siècle en quatre écoles fondamentales qui m'ont paru renfermer toutes

D.5.l.i=t;^GOOgk

VUKT-CIKQCALIK U^OT. ISS

les autres. j'avais aimé à tous dire (t) : Chacune de ces écoles a été ; donc elle pouvait être, donc elle avait quelque Tai»on pour Être. ^ ces écoles avaient été purement abstraites et idéales , elles n'auraient pu être ; car l'absurde tout seul n'aurait pu trouver ni place ni crédit dans l'esprit humain , jeter tant d'éclat, obtenir tant d'autorité dans aucun siècle, encore moins dans un siècle aussi éclairé que le xviii^e. Ainsi par cela seul que l'école sensualiste a existé, il suit qu'elle a eu raison d'Être, et qu'elle possède quelque élément de vérité. Mais il y a quatre écoles et non pas une. Or la vérité absolue est une; si une de ces quatre écoles contenait la vérité absolue, il n'y aurait qu'une seule école, et non pas quatre. Elles sont ; donc elles ont leur raison d'Être , et elles contiennent de la vérité ; et en même temps, elles sont quatre ; donc ni l'une ni l'autre ne contient la vérité tout entière , et chacune d'elles , avec l'élément de vérité qui la fait être, contient quelque élément d'erreur qui la réduit à n'être , après tout , qu'une école particulière ; et, songez-y, l'erreur entre les mains de l'homme systématique, devient aisément extravagance. Je devais donc , et je vous l'avais promis , je devais absoudre à la fois et combattre toutes les écoles, et, par conséquent, cette grande

école qu'on appelle l'école de la sensation, du litre même du principe unique sur lequel elle s'appuie. Je devais absoudre l'école de la

(1) Ltftai 4* ei tS*.

Sg4 BISTOIBE DS LA PaiLOSOPHIE.

sensation comme ayant eu sa part de vérité ; et je <leTaig la combattre comme ayant mêlé à la part de vérité qui la recommande beaucoup d'erreurs et d'extravagances. Et avec quoi devais-je combattre l'école de la sensation ? Je vous avais promis de combattre les erreurs d'une école avec tout ce qu'il y a de vérité dans l'école opposée ; Je devais donc combattre les exagérations du sensualisme avec ce qu'il y a de sensé et de raisonnable dans l'idéalisme. C'est, messieurs, ce que j'ai fait : j'ai combattu l'école de la sensation sur l'humanité humaine avec des arguments que je n'ai pas voulu rapporter toujours en détail à leurs vrais auteurs par un luxe inlégitime d'érudition, mais qui, je le déclare, ne m'appartiennent point. Peut-être y a-t-il un peu du mien, s'il m'est permis de le dire, dans le développement de ces arguments, et dans la conduite de la discussion, surtout dans son caractère général et moral, en quelque sorte ; mais les arguments en eux-mêmes appartiennent la plupart à l'école spiritualiste. Dans ce qu'elle a de plus raisonnable, c'est-à-dire dans sa partie négative, qui est toujours la partie la plus raisonnable de toute école. Un jour je retrouverai l'école spiritualiste ; je l'examinerai dans ses éléments positifs, et là je retournerai contre elle, contre ses erreurs sublimes et ses tendances mystiques, les armes solides que me fournira souvent le bon sens de l'empirisme et du scepticisme. En attendant, c'est avec la dialectique spiritualiste que j'ai combattu

les extravagances de l'école empirique dans son premier représentant au XVIII^e siècle.

.i.i=t;...Goo^k'

VINGT-CINQUIÈME LEÇON. 9KI

Et ce n'est pas, meilleurs, l'idéalisme antique que j'ai invoqué contre l'empirisme moderne ; car l'un ne répond pas à l'autre ; la philosophie ancienne et la philosophie moderne ne se servent et ne s'éclairent que sur les hauteurs de la science et pour un très-grand nombre de penseurs d'élite ; c'est donc le spiritualisme moderne qui m'a servi contre le moderne sensualisme, et je n'ai combattu le XVIII^e siècle qu'avec les armes qu'il m'a fournies lui-même. Ainsi j'ai opposé à Locke les grands hommes qui l'ont suivi, et qui, l'ayant suivi, devaient le modifier et le combattre pour le surpasser, et faire marcher la science. Ce n'est pas même à Leibnitz, déjà trop loin de nous, c'est à Reid et à Kant que j'ai emprunté leurs arguments; mais j'ai dû presque toujours en changer la forme : car cette forme se sent un peu du pays et de la langue de ces deux grands hommes. Tous deux s'exprimaient comme on s'exprime à Edimbourg et à Königsberg, ce qui ne veut pas dire comme on doit s'exprimer en France. J'ai donc négligé la phraseologie de Reid et surtout celle de Kant, mais j'ai gardé le fond de leurs arguments. Vous ne connaissez pas Kant; un jour je tâcherai de vous faire faire connaissance avec cet esprit si fertile, si rigoureux, si élevé, le Descartes de notre âge. Mais vous pouvez lire, dans la traduction d'un des meilleurs élèves de l'école normale, aujourd'hui mon collègue à cette faculté, le Judicieux Reid,

l'ingénieux D. Stewart, avec le commentaire vraiment supérieur des belles leçons de M. Rojer-[^]I,-

186 BISToni KK L* raUMMHK.

lard (i). La i[^]lcnotdiie écoMaiae tous préparera à la |rfiloto-
phie aHemande. C'ett à Rdd et Kaot qne je rap[^]rte en grande
partie la polémique que j'ai ÎBSti> taée contre l'empirisne ,
dausbptonnedeLoeke. le detaia eue juate auMÎ envera l'école
empirique ; tout en la combattant , je devais y foire la part du
bien comme celle du mal, car l'un y devait être avec l'aWre. Hcs-
siettrs , je tous le demande , n'est-ce pas aussi ce que j'ai fait?
N'aî-je pas reconnu et si[^]lé tout ce [^]il 7 a de bon dans les diffé-
rentes parties de r£«Mt Mtr l'erOmdetMiU hwittUnf iS'ai-je pas
B«igneiiseii>eat r[^]Té les beurenx commencements de la méi-
bode et des théories de Locke aTant d'attaquer les erreurs dans
lesquelles l'a jeté l'esprit de système T Enfin o'ai-je pas vendu
hraamage à son caractère , à ses Tertus . à ses intentioDS, et
comme bomiDe et comme philosï[^]beT it l'ai fait, et de [^]od cœur
; et sur ce point du aaoÎDS je suis sér d'être exempt de repreche
et envers Lockt et envers moi-m£me et envers la philosophie. En
eBec,

(I) OEuvret complèlet de Seid , arec lei leçoni de H. noyer-Col-
lard , par H. Joaffrol' ; 6 vol. — Eiguittet de pAUoiophle morale,
à D. Stewarl, traduit par M. iimttnj ; 1 loi. — Élèmenti de la phi-
lotoplàe de l'etprll humain, dt D. Stenarl, traduit par H. Prévoit,
de GenÈTe, et par M. F[^]rcy, élève de l'école normale ; 3 vol. —
Eliail pàilotopMguet de D. Siewarl, traduit par Huret; 1 »ol. —
BUtoire aMgée de la phikuophte moderne, rie 9. Stewan, lrad«k
par M. Bucbon ; 3 tdl. — Leçon* de phUotop/Ue moraie, de D.
Stewarl (déTeloppameiit dei EtguUtet), traduit par M. Simon;

3nl.— Mélange* pMloiophiguet de MachlottMta, parle Difta«i 1
rtri.

nmT-aiiQDiku leçon. tai

la philosophie u'eRlpMtrile ou Idk école, niailefiMid cooi-
muD, et pour ainsi dire l'iMe de loatei tes école*. Elle est dieti-
Bete\de tous)es sjstèmet , mais die est Bâtée i chitci» d'eus, car
elle ne se manifeste, elte ne se déveto]^, «Ile n'avance ^e par eui
; son onté est leur variété mCme, si discordante ea apparence, et
en réalité si profondémeM harmoiû^De ; son pngres et sa gtoire
est leur pcrfeetionDemeol réciproque par leur luite pacifique.
Quand on aitaqve sans réserve quelqve système pariicnlier nn
pea considérable , on proscriit saass'cn douter quelque élément
réel de l'esprit homoiB et des eboees, on bl^se la pliilssopliie elle-
même dans quelqn'iine de se» parties ; qaand on outrage doptri-
losophe célèbre, à quelque école qa'il appartienne , on outrage la
philnsopbie , la raisem bomsine, l'humanilé dans un de ses repré-
sentants d'élite. Hessïean, j'espère que riera de pareil ne sortira ja-
nais de ces leçoM ; car ce qae je professe avant urat , ce que j'en-
seigne , ce s'est pag'telleoH telle philesopbie, maie la philosophie
elle-même; ee n'est pas rattachement i tel on lel système, si grand
qu'il puisse être, l'adDûration de tel ou tel homme, quel qu'ait
été sob géni«, mais l'etprit philosophique, supérieu à tons les
Rjstèmts et à tons les philosophes, c'est-à-dire l'amour sans
bornes de la vérité , où qu'elle se rencontre , l'intelligence de tous
les systèmes qui prétendent la posséder lont entière, et qui en
possèdent au moins quelque chose, et le respect de lous les
hommes qui l'ont cherchée et qui la cherchent encore avec talent
et loyauté. La vraie

m BISTOIRB DE LA PHILOSOPHIE.

mule de l'histoire de la philosophie n'est pas la haine, mais l'amour ; et la mission de la critique n'est pas « éliminer de signaler les extravagances trop réelles et trop nombreuses des systèmes philosophiques, mais de démêler et de dégager du milieu de ces erreurs les vérités qui peuvent et qui doivent y être mêlées, et par là de relever la raison humaine à ses propres yeux, d'absoudre la philosophie dans le passé, de l'enhardir et de l'éclairer dans l'avenir.

J'en veux pas me séparer de vous, messieurs, sans vous remercier du zèle remarquable, honorable pour vous, encourageant pour moi, que vous avez apporté à ces leçons. Aux prises avec des discussions dont je n'aurais pu vous épargner la longueur et la sécheresse qu'aux dépens de la rigueur scientifique, votre attention et votre bienveillance ne se sont pas un moment démolies ; je vous prie de me conserver l'une et l'autre ; j'en aurai besoin encore l'année prochaine dans l'exposition et la discussion approfondies des conséquences de la philosophie de Locke, c'est-à-dire de tous les systèmes qu'a produits au XVIII^e siècle cette riche et féconde école écossaise dont vous connaissez aujourd'hui le père et le premier monument.

LE DISCOURS DE LA PHILOSOPHIE-

TABLE ANALYTIQUE

CHAPITRES CONTENUES DANS CE VOLUME

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

Sijte de l'eiamen du deuxième livre de VEetai lur l'entendement humain. — De l'idée de cause. ^Origine dan* la KDMlioD. RéfualioD. — Origine dans la réflexioa et le seDtimenI de la volonté. Distiuçioa de l'idée de cau»e et du priDcipe de causalité. Que le principe de causalité est lueiplicable par le seul senUment de la tolonté. — De la vraie formation du prûcipe de causalité. . -

1

VIKGTIËMB LEÇON.

Suite de l'examen du second livre de l'Ettai tur Tmlen' dément humain. De l'idée du bien et du mal. BéfuutioQ. — Conclusion du lecond livre. De la rormatiun et du mécanisme des idée* dans l'entendement. Des idées nmplei et compleiei. De l'activité et de la panivité de

D.5.l.i=t;^GOOglC

tUU TAULE ItNALVTIUUE DES HATIÈBES

l'etprit dani l'acquisition des idées, fiet caroclèret les plui géaétaai des idées. De l'association des idées. — ■ {lamen du troistËme livre de VEitai sur Fenlèvement hamain, sur les mois. Part de l'éloge. — Eiamen des propositions suifantes : 1° Les mots tirent-Ils leur première origine d'autres mots qui aignifienl des idées sensibles? — 2° La signiBcation des motresl-elle purement arbitraire? — 5° l«s idées générales oesont- elles que des mots? Du aorninalisine et du léallsme. — 4° Les mol* soni-ils la seule cause d'errenri , et toute scieoce n'est-elle qu'une langue bien faite! Fin de l'eiamen du troisième livre 43

VINGT ET UMIËMB LEÇOM.

Examen du quatrième livre de l'Essai sur l'homme, sur la connaissance. — Que la connaissance, selon Locke, roule !• sur des idées ; 2° sur des idées en tant que conformes à leurs objets. — Que la conformité ou la non-conformité des idées* avec leurs objets, comme fondement du vrai ou du faux dans ta connaissance, n'est pas une simple métaphore dans Locke, mais une véritable théorie. — Examen de ta théorie des idées, i° par rapport au monde extérieur, aux qualités secondes, aux qualités premières, au substratum de ces qualités, à l'espace, au temps, etc. ; ii° par rapport au monde spirituel. — Appel à la révélation. Paralelisme de Locke 89

V 1 «G T -DEUXIÈME LEÇON

Résumée continuation de la leçon précédente. — De l'idée.

COUTENDEE DUTS CE VOLCHE. Sfil

noo plat par rapport à l'objet qu'elle doit représenter, Hiai* par rapport à l'esprit qui la perçoit et où elle se trouve. — L'idée-image, l'idée prise matériellement. Implique un sujet matériel; d'où le matérialisme. — Prise spirituellement, elle ne peut donner ni les corps, ni l'esprit. — L'idée représentative, posée comme la seule donnée primitive de l'esprit, dans la recherche de la réalité, condamne à un paralysisme, toute idée représentative ne pouvant être jugée représenter bien. On mal qu'en la comparant avec son original, avec la réalité elle-même à laquelle, dans l'hyphothèse de l'idée représentative, on ne peut arriver que par l'idée. — Que la connaissance est directe et sans intermé-

diaire. — De* jugements, des propositions et des idées. — Retour sur la question de « l'idée* innée »

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

Suite, de l'Épistémologie du quatrième livre de l'Écriture morale. — L'essence humaine. De la connaissance. Ses modes. — Omission de la connaissance inductive. — Ses degrés*. Fausse distinction de Locke entre connaître et juger. — Que la théorie de la connaissance et du jugement de Locke se résout dans celle de la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées. Éléments détaillés de cette théorie. — Qu'elle s'applique aux jugements abstraits et non primitifs, et notamment aux jugements primitifs, qui impliquent l'existence. — Analyse de ce jugement : J'existe. Trois objections : 1° Impossibilité d'arriver à l'existence réelle par l'abstraction de l'existence ; 2° que débiter par l'abstraction est contraire au vrai procédé de l'esprit humain ; 3° que la théorie de Locke implique un paralogisme. — Ana-

D.5.1.1 = t; ^GOOGlC

191 TITRE ANTIQUÉ DES ÉLÉMENTS.

Éléments de* jugement : Je pense, ce corps existe, ce corps est coloré, Dieu existe, etc. — Analyse des jugements métaphysiques, mathématiques et la géométrie repaît. ISO

VINGT- QUATRIÈME LEÇON.

Suite de la dernière leçon. Que la théorie du jugement comme perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées suppose le jugement est fondée sur une comparaison. Révision de la théorie du jugement comparatif. — Des axiomes. — Des propositions identiques. — De la raison et de

ta Toi. — ■ Du jyllogisme. — De l'enthousiaime. — Dus causes d'errenr. — Division des sciences. Fia de l'eiainen du quatrième livre de l'Etiai (ur l'entendement humain. . . 186

TINGT-CIKQUIÈHE LEÇON.

Examen particnlier de trois théories importantes qui se rencontrent dans VEtai tur l'ent^idement humain : 1° Théorie de la liberté ; qu'elle incline au fatalisme. 2° Tbéorie de la nature de l'âme; qu'elle incline au matérialisme. 3° Théorie de l'existence de Dieu ; qu'elle s'appuie presque exclusivement sur les preuves eitérieures , empruntées au monde sensible. — Récapitulation de toutes les leçons sur VEuai sur l'entendement AtmMMi , des mérites et des défauts qui ï ont été signalé*. — De l'esprit qui a présidé i cet eitamen de Locke. Conclusion 333

jun s >dbg

..Goo^k'

Sources et licence

Texte : <https://archive.org/details/coursdephilosopo1unkngoog>. Domaine public ; numérisation mise à disposition par Internet Archive. Mise en forme : liregratuitement.com. Tout ce que nous ajoutons reste libre.