

G. SORTAIS

TRAITÉ

DE

PHILOSOPHIE

TOME DEUXIÈME

LOGIQUE - MORALE - ESTHÉTIQUE

MÉTAPHYSIQUE

P. Lethiellieur, Editeur

G. SORCEAIS

TRAITÉ  
DE  
PHILOSOPHIE

II

LOGIQUE - ÉPILOGUE  
ESTHÉTIQUE  
MÉTAPHYSIQUE

PONOMA

ERAI DE

B77

S6

v.2

009677





1080014357

EX LIBRIS

HEMETHERI VALVERDE TROLEZ

Episcopi Leonensis

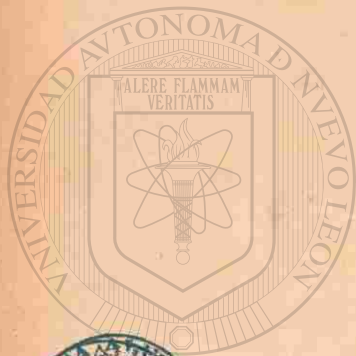


UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®



FONDO EMETERIO  
VALVERDE Y TELLEZ

U A N L

MODERNA  
LIBRERÍA RELIGIOSA  
JOSÉ L. VALLEJO S. R. C.  
SAN JOSÉ EL REAL NÚM. 3.  
APARTADO POSTAL NÚM. 444.  
MÉXICO.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



## LA CONSCIENCE DU LIBRE ARBITRE

Par **LÉON NOËL**

Agrégé de Philosophie à l'Institut catholique de Louvain

In-12 . . . . . 3 fr. 50

## VOLTAIRE ET LE VOLTAIRIANISME

Par **NOURRISSON**, Membre de l'Institut

Fort volume in-8 carré (IV-672 pp.) . . . . . 7 fr. 50

## OPUSCULES PHILOSOPHIQUES

1<sup>re</sup> SÉRIE

L'activité volontaire de l'homme et la causalité divine. — La critique de la raison pure et la vraie philosophie. — La passion ou la mise en acte de la passivité et ses deux aspects dans l'âme humaine. — Le pouvoir extraordinaire de Dieu sur les lois de la nature.

Par le **T. R. P. LEPIDI**, des Frères Prêcheurs

Maître des Hautes Études scolastiques

Traduit de l'italien par **E. VIGNON**, docteur en théologie

In-12 . . . . . 3 fr. 50

## LA PHILOSOPHIE DE M. BALFOUR

Par **J. REY**

In-12 . . . . . 2 fr. 50

## L'ESTHÉTIQUE DU DOGME CHRÉTIEN

Par le **R. P. Jules SOUBEN**

Professeur de Théologie au Priory de Farnborough (Angleterre)

In-12 . . . . . 3 fr. 50

LES MANIFESTATIONS

## DU BEAU DANS LA NATURE

Par le **R. P. J. SOUBEN**

Professeur de Théologie au Priory de Farnborough

In-12 . . . . . 3 fr. 50

## LA VIE DU DOGME CATHOLIQUE

*AUTORITÉ — ÉVOLUTION*

Par le **R. P. de la HARRÉ**, de la Compagnie de Jésus

Professeur à l'Institut catholique de Paris

In-12 . . . . . 3 fr. 50

## LE MONDE ET LA SCIENCE

Par **Saint-Georges MIVART**, professeur ordinaire à la Faculté

de philosophie et lettres à l'Université de Louvain

Membre de la Société royale d'Anciens, vice-président de la Société scientifique de Louvain.

Traduit de l'anglais, avec autorisation de l'auteur, par **E. SEGOND**

Beau volume in-12 . . . . . 3 fr. 50

## L'ÉVOLUTION ET LE DOGME

Par le **R. P. ZAHN**, C. S. C.

Traduit de l'anglais par l'abbé **J. FLAHOET**, de l'Ordre d'Autun

2 vol. in-12 . . . . . 7 fr. 00

## LA MORALE STOICIENNE EN FACE DE LA MORALE CHRÉTIENNE

Par l'abbé **A. CHOLLET**, Docteur en théologie et en philosophie

Professeur à l'Université catholique de Lille

LETTRE PRÉFACE par **Hgr BARNARD**, Recteur des Facultés catholiques de Lille

In-12 . . . . . 3 fr. 50

## LE KANTISME ET SES ERREURS

Par le **R. P. TILMANN-PESCH**, de la Compagnie de Jésus

Traduit de l'allemand par **LEQUEN**, agrégé de philosophie

In-12 . . . . . 3 fr. 50

## LA NOTION DE L'ORDRE

Par l'abbé **A. CHOLLET**, Docteur en théologie et en philosophie

Professeur à l'Institut catholique de Lille

In-8 carré . . . . . 3 fr. 00

## PENSÉES PHILOSOPHIQUES

Par le **Docteur FOURNET**

Publiées sous le patronage de **M. RAFAISSON**, membre de l'Institut

Par **M. J. GARDAIR**

Professeur libre de philosophie à la Sorbonne

Beau volume in-8 carré, orné d'un portrait . . . . . 7 fr. 50

## LES PENSÉES DE PASCAL

REPRODUITES D'APRÈS LE TEXTE AUTOGRAPHE  
D'APRÈS LE PLAN PRIMITIF ET SUIVIES DES OPUSCULES  
ÉDITION PHILOSOPHIQUE ET CRITIQUE ENRIEHE DE NOTÉS  
PRÉCÉDÉE D'UN « RÉSUMÉ SUR L'ANTHROPOLOGIE DE PASCAL »

Par Mgr A. GUTHLIN  
Ancien vicaire général d'Orléans

Fort volume in-12 (CXXV-508 pp.) . . . . . 4 fr. 00

## MANUEL DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Comparée avec les doctrines anciennes et modernes par SANSVÉRIER,  
traduit sur la troisième édition napoléonienne, par l'abbé GORDON, ancien  
professeur de philosophie.

2 vol. in-8. Nouvelle édition . . . . . 8 fr. 00

A mesure que le mal progresse, une sainte et énergique imitation impute des ouvrages  
qui le combattent victorieusement, ôbscure avec son progrès et son malin progrès.  
La suite régulière du professeur Sansvérier, expose les dogmes napoléoniens à l'air  
dominer sa composition de philosophie à l'époque des élèves de leurs séminaires.

C'est sa composition qui a été, en Italie, en Allemagne, et même en France, un manuel  
et remarquable ouvrage, que M. Jules Girard a eu la bonne pensée de traduire sous le titre  
de *Manuel*, etc.

Les « subdivisions » sont nombreuses, sans classes et indistinctes. La doctrine est facile-  
la science en peut suivre que on trouve est un livre utile et fut est à sa place et  
exposé avec facilité et précision. C. M. L. Orléans.

## ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Par le chanoine A. GOUIN, docteur en théologie  
Vicaire général honoraire.  
Ancien Supérieur du grand Séminaire du Mans

Ouvrage approuvé par le Maître du Sacré-Palais

2 vol. in-8 . . . . . 6 fr. 00

« Son Discours le cardinal Zurlini a été imprimé, les mêmes et elles ont été en usage  
par des théologiens romains, professeurs honoraire, et professeur de philosophie. Discours  
sur les parties orthodoxes de son enseignement, l'auteur a voulu faire éditer un ouvrage  
à Rome et le remettre au jugement de l'Université Maître du Sacré-Palais.

## Principes d'Anthropologie Générale

Par l'abbé N. BOULAY  
Professeur aux Facultés catholiques de Lille

n-12 . . . . . 3 fr. 50

LA

## Philosophie chrétienne de la Vie

PENSÉES sur les VÉRITÉS RELIGIEUSES

Par le R. P. Tilmann PESCH, de la Compagnie de Jésus  
Traduit de l'allemand par le P. BIRON, bénédictin

TOME I. — 1. *L'Amour de la vérité*. — 2. *La délicatesse de  
conscience*.

TOME II. — 1. *Imitation du Christ dans ses principaux traits*.

— 2. *L'Imitation plus complète du Christ*. —

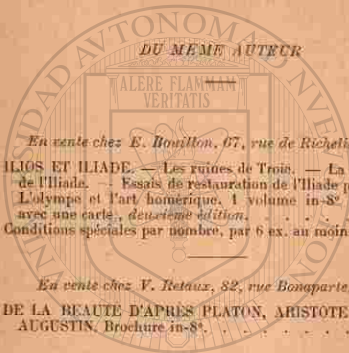
3. *La Croix*. — 4. *Conclusion glorieuse*.

Deux vol. in-8<sup>e</sup> écu . . . . . 8 francs.

Il est difficile de définir d'un mot la nature de ce livre à cause de sa  
complexité. C'est tout à la fois un abrégé de théologie dogmatique et  
morale, un précis de philosophie, une esquisse de la vie et des vertus  
chrétiennes, un recueil de pensées, et un livre de méditations pieuses. On  
croirait lire tout à tour les thèses profondes et les arguments serrés d'un  
travail scolastique, une simple page de catéchisme, un chapitre de haute  
spiritualité, un passage de l'imitation, des maximes de morale courante  
à la manière de La Rochefoucauld, ou de l'abbé Roux. Toutefois la complexité  
ne nuit pas à l'unité; tout se mêle sans se heurter. Croyant, pieux,  
savant et observateur, l'auteur fonde harmonieusement les affirmations de  
la foi, les élévations de la piété, les démonstrations de la raison et les  
dons de l'expérience pratique.

La *Philosophie de la Vie* est en réalité la *Somme* ou le chrétien peut  
trouver les enseignements, les conseils et les reconforts dont il a besoin  
aux différents heures de son existence. Feuilletée à la hâte, d'une main  
distraite, elle pourra sembler presque banale; mais lue tout et par  
fragments, dans le calme de la méditation, elle découvre les mérites de  
premier ordre qui ont fait son succès: une grande sûreté de doctrine, un  
savoir très étendu et une merveilleuse connaissance du cœur humain, au  
service d'une saine doctrine qui ne veut instruire les hommes que pour  
les rendre meilleurs et semblables à Jésus-Christ.

Les qualités maîtresses du livre sont: la précision, la profondeur et le  
pittoresque. Chaque fois qu'il démontre une thèse, l'auteur vise surtout à la  
précision; le style devient concis, sans image et sans ornement; c'est l'ex-  
pression pure et simple de la vérité. Sa grande originalité, croison-nous,  
est dans les maximes que l'on rencontre à chaque page. Les conseils sont  
donnés sous la forme précise et limpide d'aphorismes ou sentences: fins,  
justes ou profondes, elles portent le marque d'un penseur, mais l'ex-  
pression leur donne un charme incomparable. Celles à l'antithèse et à la  
comparaison, elles frappent l'esprit et se fixent dans la mémoire. Il y en  
a qui sont des merveilles d'observation, de finesse et de grâce; elles  
rachètent la sécheresse de l'exposition trop technique de certaines pages.



DU MEME AUTEUR

En vente chez E. Bouillon, 67, rue de Richelieu, Paris

ILIOS ET ILIADE. — Les ruines de Troie. — La formation de de l'Iliade. — Essais de restauration de l'Iliade primitive. — L'Olympe et l'art homérique, 1 volume in-8° (XV-447 pp. avec une carte, deuxième édition) . . . . . 5,00  
Conditions spéciales par nombre, par 6 ex. au moins.

En vente chez V. Retaux, 82, rue Bonaparte, Paris

DE LA BEAUTE D'APRES PLATON, ARISTOTE ET SAINT-AUGUSTIN. Brochure in-8° . . . . . 0,75

En préparation :

EXCURSIONS ARTISTIQUES ET LITTÉRAIRES

TRAITÉ

DE

PHILOSOPHIE

TOME DEUXIÈME

II

LOGIQUE — MORALE — ESTHÉTIQUE

MÉTAPHYSIQUE

SYNTHÈSE DES GRANDES ÉCOLES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





*L'auteur et l'éditeur réservent tous droits de traduction et de reproduction.*

*Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en Janvier 1902.*

TRAITÉ

DE

# PHILOSOPHIE

CONFORME AUX DERNIERS PROGRAMMES  
DES BACCALAURÉATS CLASSIQUE ET MODERNE

Par le **P. Gaston SORTAIS**

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Professeur de Philosophie au Collège de l'Immaculée Conception  
Paris-Vaugirard.

TOME DEUXIÈME



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS  
Biblioteca Central y Biblioteca Universitaria

PARIS

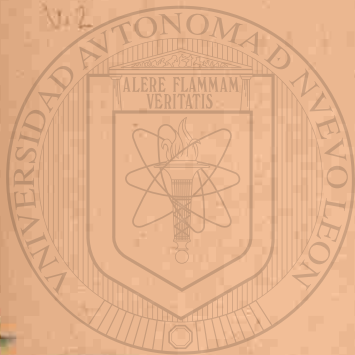
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR  
10, RUE CASSETTE, 10

46133

B77

86

v. 2



AU

R. P. C. DE ROCHEMONTEIN

MON VÉNÉRÉ MAÎTRE

EN TÉMOIGNAGE DE RESPECTUEUSE RECONNAISSANCE

G. S.

UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

®

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

009677





TABLE SYNTHÉTIQUE DU SECOND VOLUME

SCIENCES PSYCHOLOGIQUES NORMATIVES

I

LOGIQUE

|   | Pages |
|---|-------|
| 1. Objet et définition de la Logique. . . . .               | 2     |
| 2. Science et Art. . . . .                                  | 4     |
| 3. Division de la Logique. . . . .                          | 5     |
| 4. Rapports de la Logique avec la Psychologie, etc. . . . . | 8     |

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

LIVRE I. — LOGIQUE FORMELLE OU GÉNÉRALE

|                                 |    |
|---------------------------------|----|
| 5. Domaine et division. . . . . | 11 |
|---------------------------------|----|

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE I. — LES TERMES ET LES IDÉES

|   |    |
|---|----|
| 6. Définitions et propriétés des idées et des termes. . . . . | 11 |
| 7. Classifications des idées et des termes. . . . .           | 13 |



|   | Pages |
|---|-------|
| 8. Règle formelle des idées et des termes . . . . . | 14    |
| 9. De la définition en général . . . . .            | 15    |
| 10. De la définition réelle . . . . .               | 16    |
| 11. Définition logique ou essentielle . . . . .     | 16    |
| 12. Définition descriptive . . . . .                | 19    |
| 13. Définition nominale . . . . .                   | 20    |
| 14. Réduction des définitions . . . . .             | 22    |
| 15. Liberté des définitions . . . . .               | 23    |
| 16. Division logique . . . . .                      | 23    |

### CHAPITRE II. — LES PROPOSITIONS ET LES JUGEMENTS

|  |    |
|--|----|
| 17. Règles formelles des jugements . . . . .   | 26 |
| 18. Classifications des propositions . . . . . | 27 |

### CHAPITRE III. — THÉORIE DE LA DÉDUCTION

#### ARTICLE I. — La déduction immédiate

|                                  |    |
|----------------------------------|----|
| 19. § I. — Opposition . . . . .  | 29 |
| 20. § II. — Conversion . . . . . | 31 |

#### ARTICLE II. — La déduction médiate

##### Section I : Syllogisme simple et régulier

|  |    |
|--|----|
| 21. Structures du syllogisme . . . . .             | 33 |
| 22. Figures et modes du syllogisme . . . . .       | 34 |
| 23. Complément de la théorie d'Aristote . . . . .  | 35 |
| 24. Modes conclusants des quatre figures . . . . . | 37 |
| 25. Réduction des modes . . . . .                  | 38 |
| 26. Règles générales du syllogisme . . . . .       | 40 |
| 27. Justification de ces règles . . . . .          | 41 |
| 28. Règles particulières à chaque figure . . . . . | 45 |
| 29. Modes conclusants mais inutiles . . . . .      | 47 |

##### Section II : Variétés du syllogisme

|                                       |    |
|---------------------------------------|----|
| 30. Syllogismes irréguliers . . . . . | 48 |
| 31. Syllogismes composés . . . . .    | 50 |

|  | Pages |
|--|-------|
| 32. Argument de l'exemple . . . . .                                      | 52    |
| 33. Argument <i>ad hominem</i> . . . . .                                 | 53    |
| 34. Principes fondamentaux du syllogisme . . . . .                       | 59    |
| 35. Les deux points de vue ( <i>extension, comprehension</i> ) . . . . . | 60    |
| 36. Représentations graphiques des syllogismes . . . . .                 | 65    |
| 37. De la démonstration . . . . .  | 69    |
| 38. Valeur de la déduction . . . . .                                     | 69    |

## LIVRE II. — LOGIQUE MATÉRIELLE OU SPÉCIALE

### CHAPITRE I. — LA SCIENCE ET LES SCIENCES

|   |     |
|---|-----|
| 39. La science . . . . .  | 73  |
| 40. Connaissance du particulier et science du général . . . . . | 79  |
| 41. Origine des différentes sciences . . . . .                  | 82  |
| 42. Classifications des sciences . . . . .                      | 83  |
| 43. Classifications <b>subjectives</b> . . . . .                | 84  |
| 1) ARISTOTE . . . . .   | 84  |
| 2) RACONEL D'ALEMBERT . . . . .                                 | 84  |
| 3) SCOLASTIQUES . . . . .                                       | 84  |
| 4) AMPÈRE . . . . .   | 84  |
| 44. Classifications <b>objectives</b> . . . . .                 | 86  |
| 1) CORTI . . . . .  | 86  |
| 2) SHRECKEN . . . . .   | 86  |
| 45. Classification proposée . . . . .                           | 93  |
| 46. Hiérarchie des sciences . . . . .                           | 97  |
| 47. Philosophie des sciences . . . . .                          | 98  |
| 48. Rapports de la philosophie avec les sciences . . . . .      | 102 |
| 49. Philosophie, science universelle et particulière . . . . .  | 103 |

### CHAPITRE II. — LA MÉTHODE

|  |     |
|--|-----|
| 50. Méthode générale . . . . .                                 | 106 |
| 51. Les quatre règles de Descartes . . . . .                   | 106 |
| 52. Procédé essentiel de la méthode générale . . . . .         | 113 |
| 53. Méthodes <i>analytique</i> et <i>synthétique</i> . . . . . | 113 |
| 54. Méthodes <i>inductive</i> et <i>deductive</i> . . . . .    | 125 |
| 55. Marche générale de la science . . . . .                    | 132 |

## CHAPITRE III. — MÉTHODE DES SCIENCES MATHÉMATIQUES

|   | Pages |
|---|-------|
| 56. Objet des sciences mathématiques . . . . .                | 135   |
| 57. Division des sciences mathématiques . . . . .             | 135   |
| 58. Origine des notions mathématiques . . . . .               | 138   |
| 59. La démonstration mathématique :<br>A. — AXIOMES . . . . . | 142   |
| B. — POSTULATS . . . . .                                      |       |
| C. — DÉFINITIONS . . . . .                                    |       |
| 60. Sciences exactes ? . . . . .                              | 153   |
| 61. Les Mathématiques et la formation de l'esprit . . . . .   | 155   |

CHAPITRE IV. — MÉTHODE DES SCIENCES PHYSIQUES  
ET DES SCIENCES NATURELLES

|   |     |
|---|-----|
| 62. Les sciences physiques et les sciences naturelles . . . . . | 159 |
|---|-----|

## ARTICLE I. — Méthode des sciences physiques

|  |     |
|--|-----|
| 63. Phases de la méthode inductive . . . . . | 163 |
| 64. § A. — L'observation . . . . .           | 164 |
| 65. § B. — L'hypothèse . . . . .             | 169 |

|                                |  |     |
|--------------------------------|--|-----|
| 66. § C. — L'expérimentation : | I. — L'OBSERVATION PROVOQUÉE . . . . .           | 179 |
|                                | II. — L'INTERPRÉTATION DE L'EXPÉRIENCE . . . . . | 185 |

|   |     |
|---|-----|
| 67. L'œuvre de François Bacon . . . . . | 193 |
|---|-----|

|   |     |
|---|-----|
| 68. Comparaison des méthodes inductives . . . . . | 195 |
|---|-----|

|  |     |
|--|-----|
| 69. § D. — L'induction proprement dite . . . . . | 197 |
|--|-----|

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| I. — INDUCTION FORMELLE . . . . . | 197 |
|-----------------------------------|-----|

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| II. — ÉCOLE SCOTTAISE . . . . . | 200 |
|---------------------------------|-----|

|  |     |
|--|-----|
| 70. Fondement de l'induction :<br>III. — CL. BERNARD . . . . . | 202 |
|--|-----|

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| IV. — S. MILL . . . . . | 204 |
|-------------------------|-----|

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| V. — ARISTOTE . . . . . | 206 |
|-------------------------|-----|

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| 71. Syllogisme inductif . . . . . | 209 |
|-----------------------------------|-----|

|  |     |
|--|-----|
| 72. Valeur et utilité de l'induction . . . . . | 211 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| 73. Empirisme et méthode expérimentale . . . . . | 213 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| 74. Méthodes en Physique et en Psychologie . . . . . | 215 |
|--|-----|

## ARTICLE II. — Méthode des sciences naturelles

|   |     |
|---|-----|
| 74 <sup>bis</sup> . La généralisation . . . . . | 220 |
|---|-----|

## Section I : La définition empirique

|   |     |
|---|-----|
| 75. Méthode à suivre . . . . .                                    | 223 |
| 76. Définitions mathématiques et définitions empiriques . . . . . | 226 |

## Section II : La classification

|  |     |
|--|-----|
| 77. Définitions et espèces . . . . .                   | 227 |
| 78. Formation des classifications naturelles . . . . . | 229 |
| 79. Avantages des classifications naturelles . . . . . | 233 |
| 80. Valeur des classifications naturelles . . . . .    | 234 |
| 81. Fondement de la généralisation . . . . .           | 236 |
| 82. Induction et généralisation . . . . .              | 242 |

## Section III : L'Analogie

|  |     |
|--|-----|
| 83. Définitions et espèces . . . . .             | 243 |
| 84. Formes de l'Analogie . . . . .               | 245 |
| 85. Valeur de l'Analogie . . . . .               | 248 |
| 86. Analogie, Induction et Déduction . . . . .   | 250 |
| 87. Avantages et dangers de l'Analogie . . . . . | 252 |

## CHAPITRE V. — MÉTHODE DES SCIENCES MORALES

|  |     |
|--|-----|
| 88. Objet et division des sciences morales . . . . .         | 255 |
| 88 <sup>bis</sup> . Différence des méthodes . . . . .        | 257 |
| 89. Les sciences physiques et les sciences morales . . . . . | 259 |

## ARTICLE I. — Méthode des sciences morales théoriques

## Section I

|  |     |
|--|-----|
| 90. Méthode de la philologie . . . . . | 261 |
|--|-----|

## Section II

|   |             |
|---|-------------|
| 91. Méthode de la Psychologie expérimentale . . . . . | Page<br>362 |
|---|-------------|

## Section III : Méthode des sciences historiques

|  |     |
|--|-----|
| 92. I. — Critique du témoignage en général . . . . . | 363 |
| 93. II. — Critique historique . . . . .              | 369 |
| 94. III. — Histoire proprement dite . . . . .        | 373 |
| 95. IV. — Métaphysique de l'histoire . . . . .       | 380 |

## Section IV : Méthode des sciences sociales

|  |     |
|--|-----|
| 96. § A. — La Philosophie de l'histoire ou Science sociale . . . . . | 386 |
| 97. § B. — Méthode de la Politique . . . . .                         | 391 |
| 98. § C. — Méthode du Droit . . . . .                                | 392 |
| 99. § D. — Méthode de l'Économie politique . . . . .                 | 392 |

## ARTICLE II. — Méthode des sciences morales pratiques

## Section I

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| 100. Méthode de la Logique . . . . . | 293 |
|--------------------------------------|-----|

## Section II

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| 101. Méthode de la Morale . . . . . | 294 |
|-------------------------------------|-----|

## Section III

|  |     |
|--|-----|
| 102. Méthode de l'Esthétique . . . . . | 297 |
|--|-----|

## CHAPITRE VI. — MÉTHODE DES SCIENCES MÉTAPHYSIQUES

|   |     |
|---|-----|
| 103. Méthode de la Métaphysique . . . . . | 298 |
|---|-----|

## LIVRE III. — LOGIQUE CRITIQUE

## CHAPITRE I. — LA VÉRITÉ

|  |             |
|--|-------------|
| 104. Nature et espèces . . . . .                     | Page<br>301 |
| 105. Vérité logique et vérité métaphysique . . . . . | 302         |
| 106. États de l'esprit par rapport au vrai . . . . . | 305         |
| 107. L'ignorance . . . . .                           | 307         |
| 108. La possibilité et le doute . . . . .            | 307         |
| 109. L'opinion et la probabilité . . . . .           | 310         |
| 110. La certitude et l'évidence . . . . .            | 313         |
| 111. La certitude morale . . . . .                   | 319         |
| 112. Science et croyances . . . . .                  | 324         |

## CHAPITRE II. — L'ERREUR

|  |     |
|--|-----|
| 113. Nature de l'erreur . . . . .            | 332 |
| 114. Siège de l'erreur . . . . .             | 334 |
| 115. Classifications des sophismes . . . . . | 337 |

Section I : Sophismes de mots  
Section II : Sophismes de pensée

|  |     |
|--|-----|
| 116. Causes de l'erreur . . . . .      | 342 |
| 117. Culpabilité de l'erreur . . . . . | 349 |
| 118. Remèdes à l'erreur . . . . .      | 350 |

## CHAPITRE III. — LE CRITÈREUM DE LA VÉRITÉ

|  |             |
|--|-------------|
| 119. Nature du critèreum . . . . .                     | Page<br>352 |
| 120. L'autorité . . . . .                              | 352         |
| 121. Le sens commun . . . . .                          | 357         |
| 122. Le consentement universel . . . . .               | 359         |
| 123. Principes de contradiction et de raison . . . . . | 364         |
| 124. L'expérience . . . . .                            | 362         |
| 125. La vérité divine . . . . .                        | 363         |
| 126. L'évidence . . . . .                              | 364         |
| 127. Valeur du consentement universel . . . . .        | 368         |
| 128. Utilité de la Logique . . . . .                   | 369         |

## II

## MORALE

## PRELIMINAIRES

|  | Pages |
|--|-------|
| 1. Définition et objet de la morale . . . . .                        | 375   |
| 2. Science et art . . . . .  | 375   |
| 3. Divisions et méthode de la morale . . . . .                       | 377   |
| 4. Utilité de la science de la morale . . . . .                      | 378   |
| 5. Rapports de la Morale avec la Psychologie et la Logique . . . . . | 380   |
| 6. La Morale et la Métaphysique . . . . .                            | 382   |

## LIVRE I. — MORALE FORMELLE OU GÉNÉRALE

|  |     |
|--|-----|
| 7. Divisions de la morale formelle . . . . . | 389 |
|--|-----|

## CHAPITRE I. — LA CONSCIENCE MORALE

|   |     |
|---|-----|
| 8. Conscience psychologique et conscience morale . . . . .        | 390 |
| 9. Analyse de la conscience morale . . . . .                      | 391 |
| I. — <i>Sens moral</i> . . . . .                                  | 391 |
| II. — <i>Résultat de l'expérience</i> . . . . .                   | 397 |
| III. — <i>Forme de la raison</i> . . . . .                        | 403 |
| 10. Valeur de la conscience morale . . . . .                      | 404 |
| 11. Universalité de la conscience morale . . . . .                | 406 |
| 12. Conditions ou éléments de la moralité . . . . .               | 409 |
| 13. L'intention morale . . . . .                                  | 410 |
| 15. Degrés, éducation et règles de la conscience morale . . . . . | 413 |

## CHAPITRE II. — LE DEVOIR ET LA LOI MORALE

|  |     |
|--|-----|
| 16. Le devoir et l'obligation morale . . . . . | 416 |
| 17. De la loi . . . . .                        | 416 |

|  |     |
|--|-----|
| 18. Ordre hiérarchique des lois . . . . .              | 421 |
| 19. Existence de la loi morale et du devoir . . . . .  | 422 |
| 20. Caractères de la loi morale et du devoir . . . . . | 425 |

## CHAPITRE III. — LE SOUVERAIN BIEN

|   |     |
|---|-----|
| 21. Les motifs des actions humaines . . . . . | 427 |
|---|-----|

## ARTELE I. — Morales égoïstes ou utilitaires

## § A. — MORALE DU PLAISIR

|   |     |
|---|-----|
| 22. L'hédonisme (ARISTOTÈLE) . . . . .                | 430 |
| 23. La satisfaction morale (J.-J. ROUSSEAU) . . . . . | 432 |

## § B. — MORALE DE L'INTÉRÊT

|  |     |
|--|-----|
| 24. La morale de l'intérêt (ÉPICURE) . . . . .   | 433 |
| 25. La morale utilitaire (BENTHAM) . . . . .     | 434 |
| 25. Utilitarisme rectifié (S. MILL) . . . . .    | 437 |
| 27. Morale évolutionniste (H. SPENCER) . . . . . | 442 |
| 28. Rôle du plaisir en morale . . . . .          | 443 |
| 29. Rôle de l'intérêt en morale . . . . .        | 445 |
| 30. Le plaisir et l'intérêt . . . . .            | 447 |

## ARTICLE II. — Morales altruistes ou sentimentales

|   |     |
|---|-----|
| 31. L'altruisme (A. COSTE) . . . . .        | 449 |
| 32. Le bienveillance (HUTCHINSON) . . . . . | 449 |
| 33. La sympathie (A. SMITH) . . . . .       | 450 |
| 34. Le sentiment de l'hommeur . . . . .     | 453 |
| 35. Rôle du sentiment en morale . . . . .   | 455 |
| 36. L'intérêt et le sentiment . . . . .     | 458 |

## ARTICLE III. — Morales rationnelles

|  |     |
|--|-----|
| 37. L'esthétisme (PLATON) . . . . .              | 459 |
| 38. Eudémonisme rationnel (ARISTOTELE) . . . . . | 461 |
| 39. Suivre la raison (ZÉNON) . . . . .           | 464 |

|  | Pages |
|--|-------|
| 40. Morale formelle (KANT)               | 467   |
| 41. Morale du bien rationnel (S. THOMAS) | 474   |
| 42. Origine de l'idée du bien            | 476   |
| 43. Nature de l'idée du bien             | 477   |
| 44. Fondement de l'obligation            | 483   |

## CHAPITRE IV. — CONSÉQUENCES DE LA MORALITÉ

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| 45. La responsabilité morale   | 489 |
| 46. Le mérite et le déshonneur | 494 |
| 47. Les sanctions morales      | 496 |
| 48. La vertu et le vice        | 502 |

## CHAPITRE V. — LE DROIT

|   |     |
|---|-----|
| 49. Définition et caractères du droit                   | 511 |
| 50. Principe et fondement du droit                      | 513 |
| 51. Rapports du droit et du devoir                      | 517 |
| 52. Origine et caractères de l'idée de droit            | 522 |
| 53. Formes particulières du droit                       | 522 |
| 54. Préceptes primaires et secondaires du droit naturel | 524 |
| 55. Conflit des droits                                  | 526 |

## LIVRE II. — MORALE MATÉRIELLE OU PARTICULIÈRE

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| 56. Division des devoirs         | 527 |
| 57. Devoirs envers les animaux ? | 529 |
| 58. Conflit des devoirs          | 530 |

## CHAPITRE I. — MORALE PERSONNELLE

|   |     |
|---|-----|
| 59. Existence et fondement des devoirs personnels | 532 |
| 60. Devoirs relatifs au corps                     | 535 |
| 61. Devoirs relatifs à l'âme                      | 538 |

## CHAPITRE II. — MORALE SOCIALE

|  |     |
|--|-----|
| 62. Division des devoirs envers autrui | 540 |
|--|-----|

## Section I : Morale humanitaire

|                        |     |
|------------------------|-----|
| 63. Justice et charité | 541 |
|------------------------|-----|

## § I. — DEVOIRS DE JUSTICE

|  |     |
|--|-----|
| 64. Devoirs relatifs à la vie d'autrui               | 546 |
| 65. Devoirs relatifs à l'âme d'autrui                | 551 |
| 66. Respect des biens matériels : droit de propriété | 556 |
| 67. Objections contre le droit de propriété          | 562 |
| 68. Conséquences et attributs du droit de propriété  | 566 |
| 69. Liberté de tester                                | 568 |
| 70. Socialisme                                       | 572 |
| 71. Respect des biens spirituels : l'honneur         | 572 |

## § II. — DEVOIRS DE CHARITÉ

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| 72. Les œuvres de charité | 572 |
|---------------------------|-----|

## Section II : Morale domestique

|   |     |
|---|-----|
| 73. La famille                            | 573 |
| 74. Le mariage                            | 574 |
| 75. Le célibat                            | 577 |
| 76. Devoirs des époux                     | 578 |
| 77. Devoirs des parents                   | 578 |
| 78. Devoirs des enfants                   | 579 |
| 79. Devoirs des maîtres et des serviteurs | 579 |
| 80. Devoirs des patrons et des ouvriers   | 579 |

## Section III : Morale civique

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| 81. La société            | 580 |
| 82. Origine de la société | 582 |
| 83. Origine du pouvoir    | 585 |



|   | Pages |
|---|-------|
| 84. Fonctions de l'État :                             |       |
| A. — NATURE . . . . .                                 | 589   |
| B. — EXEMPLES D'INTERVENTION . . . . .                | 592   |
| C. — LIMITES ET EMPÊCHEMENTS . . . . .                | 596   |
| 85. Insurrection et résistance . . . . .              | 598   |
| 86. Les gouvernements de fait . . . . .               | 600   |
| 87. Formes de gouvernement . . . . .                  | 602   |
| 88. Séparation des pouvoirs . . . . .                 | 604   |
| 89. Stabilité et transmission de l'autorité . . . . . | 604   |
| 90. Devoirs et droits des gouvernants . . . . .       | 605   |
| 91. Devoirs et droits des gouvernés . . . . .         | 606   |
| 92. Liberté civile et liberté politique . . . . .     | 607   |
| 93. L'État et l'instruction . . . . .                 | 608   |
| 94. L'impôt . . . . .                                 | 610   |
| 95. Le vote . . . . .                                 | 613   |
| 96. L'État et le droit d'association . . . . .        | 614   |

#### Section IV : Morale internationale

|   |     |
|---|-----|
| 97. Le droit des gens . . . . .         | 616 |
| 98. La morale et la politique . . . . . | 617 |
| 99. La civilisation . . . . .           | 618 |
| 100. Le progrès . . . . .               | 620 |

#### CHAPITRE III. — MORALE RELIGIEUSE

##### Section I : Religion naturelle

|  |     |
|--|-----|
| 101. Existence des devoirs envers Dieu . . . . . | 621 |
| 102. Le culte . . . . .                          | 622 |

##### Section II : L'Église et l'État

|  |     |
|--|-----|
| 103. Rôle de l'Église . . . . .          | 623 |
| 104. Constitution de l'Église . . . . .  | 626 |
| 105. Rapports de l'Église et de l'État : |     |
| A. — PERSECUTION . . . . .               | 628 |
| B. — ASSERVISSEMENT . . . . .            | 628 |
| C. — SÉPARATION . . . . .                | 629 |
| D. — UNION . . . . .                     | 631 |

|   | Pages |
|---|-------|
| 106. La thèse et l'hypothèse . . . . .    | 633   |
| 107. Pouvoir direct ou indirect . . . . . | 636   |
| 108. L'intolérance . . . . .              | 637   |
| 109. L'immunité ecclésiastique . . . . .  | 641   |
| 110. L'Église et la Révolution . . . . .  | 643   |

#### LIVRE III. — LA MORALE ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE

##### CHAPITRE I. — NOTIONS SOMMAIRES D'ÉCONOMIE POLITIQUE

|   |     |
|---|-----|
| 111. Production de la richesse . . . . .                        | 648 |
| 112. Circulation de la richesse . . . . .                       | 650 |
| 113. Répartition de la richesse. — Intérêt. — Salaire . . . . . | 652 |
| 114. Consommation de la richesse . . . . .                      | 657 |

##### CHAPITRE II. — RAPPORTS DE LA MORALE ET DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| 115. Rapports généraux . . . . .     | 658 |
| 116. Rapports particuliers . . . . . | 658 |

##### CHAPITRE III. — L'ALCOOLISME

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| 117. Effets et remèdes . . . . . | 662 |
|----------------------------------|-----|

### III

#### ESTHÉTIQUE

##### CHAPITRE I. — LE BEAU

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| 1. Effets du beau . . . . . | 666 |
| 2. Nature du beau . . . . . | 670 |

|   | Pages |
|---|-------|
| 3. Divisions du beau . . . . .                      | 674   |
| 4. Le vrai, le bien, le beau . . . . .              | 674   |
| 5. Le beau, l'utile et l'agréable . . . . .         | 677   |
| 6. Le beau, le gracieux, le joli . . . . .          | 679   |
| 7. Le beau et le sublime / 1. / . . . . .           | 680   |
| 8. Le joli, le beau, le sublime . . . . .           | 682   |
| 9. Le ridicule, le laid et l'horrible . . . . .     | 682   |
| 10. Le rire, le ridicule et le risible . . . . .    | 684   |
| CHAPITRE II. — L'ART                                |       |
| 11. Double élément de l'art . . . . .               | 686   |
| 12. L'idéal : sa formation et son origine . . . . . | 687   |
| 13. L'idéal : ses effets et son rôle . . . . .      | 689   |
| 14. Imitation, bêtise, idéalisation . . . . .       | 690   |
| 15. Les grandes lois de l'art . . . . .             | 695   |
| 16. Valeur des lois ou règles artistiques . . . . . | 699   |
| 17. Esprit, talent, génie . . . . .                 | 700   |
| 18. Le goût . . . . .                               | 702   |
| 19. La science et l'art . . . . .                   | 703   |
| 20. Classifications des arts . . . . .              | 704   |
| 21. Art et la morale . . . . .                      | 706   |
| 22. L'idéal chrétien . . . . .                      | 709   |

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
VERITATIS  
SCIENTIARUM  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS  
SCIENTIAS METAPHYSICAS

## INTRODUCTION

|   |     |
|---|-----|
| 1. Nature et objet de la métaphysique . . . . .   | 712 |
| 2. La Métaphysique est une science . . . . .      | 713 |
| 3. Divisions et plan de la Métaphysique . . . . . | 714 |

## LIVRE I. — MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

## CHAPITRE I. — L'ONTOLOGIE

|  | Pages |
|--|-------|
| 4. Analyse de la notion d'être . . . . . | 715   |

## CHAPITRE II. — CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE

## ARTICLE I. — Le Scepticisme

|   |     |
|---|-----|
| 5. Le scepticisme absolu ou Pyrrhonisme (PYRRHON) . . . . .                 | 718 |
| 6. Le scepticisme relatif ou Probabilisme (ARISTOTELAS, EPICTÈTE) . . . . . | 721 |

## ARTICLE II. — L'Idéalisme

|  |     |
|--|-----|
| 7. L'idéalisme sensible (BERKELEY) . . . . .             | 722 |
| 8. Le phénoménisme ou Relativisme (HUME, MILL) . . . . . | 723 |
| 9. Le Criticisme (KANT) . . . . .                        | 726 |

## ARTICLE III. — Le Dogmatisme

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| 10. Arguments indirects . . . . . | 734 |
|-----------------------------------|-----|

## LIVRE II. — MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

## CHAPITRE I. — COSMOLOGIE RATIONNELLE

## ARTICLE I. — La matière

|   |     |
|---|-----|
| 11. Le Mécanisme (FÉLICQ, DESCARTES) . . . . .      | 738 |
| 12. Le Dynamisme (LEIBNIZ, BOSGOWICH) . . . . .     | 740 |
| 13. La matière et la forme (SCOLASTIQUES) . . . . . | 741 |

## ARTICLE II. — La vie

|  | Pages |
|--|-------|
| 14. Le Mécanisme (DESCARTES, MALBRANCHE) . . . . .   | 742   |
| 15. L'Organisme (GABRIEL, BOHAT) . . . . .           | 744   |
| 16. Le Vitalisme (BARTHÉLÉMY, CL. BERNARD) . . . . . | 745   |
| 17. L'Animisme (ARISTOTE, SCOLASTIQUES) . . . . .    | 746   |

## CHAPITRE II. — PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

## ARTICLE I. — Distinction de l'âme et du corps

## § A. — LE SPIRITUALISME

|   |     |
|---|-----|
| 18. Argument général . . . . .          | 749 |
| 19. L'identité de la personne . . . . . | 750 |
| 20. L'unité de la pensée . . . . .      | 751 |
| 21. La liberté . . . . .                | 753 |

## § B. — LE MATÉRIALISME

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| 22. Arguments et réponses . . . . . | 754 |
|-------------------------------------|-----|

## ARTICLE II. — L'union de l'âme et du corps

|   |     |
|---|-----|
| 23. Existence et caractère de cette union . . . . .     | 758 |
| 24. Le médiateur plastique (CICERO, ARISTOTE) . . . . . | 759 |
| 25. L'influx physique (ÉPICTÈTE) . . . . .              | 760 |
| 26. Les esprits animaux (DESCARTES) . . . . .           | 760 |
| 27. Les causes occasionnelles (MALBRANCHE) . . . . .    | 761 |
| 28. L'harmonie préétablie (LEIBNIZ) . . . . .           | 762 |

## ARTICLE III. — Destinée de l'homme

|   |     |
|---|-----|
| 29. Preuves de l'immortalité de l'âme . . . . . | 764 |
|---|-----|

## CHAPITRE III. — THÉOLOGIE RATIONNELLE

## ARTICLE I. — L'existence de Dieu

## § A. — PREUVES PHYSIQUES

|   | Pages |
|---|-------|
| 30. La contingence du monde (S. THOMAS) . . . . .   | 770   |
| 31. Le mouvement de la matière (ARISTOTE) . . . . . | 771   |
| 32. Les causes finales . . . . .                    | 771   |

## § B. — PREUVES MÉTAPHYSIQUES

|   |     |
|---|-----|
| 33. Les vérités éternelles (S. AUGUSTIN, ROSCER, FÉNELON) . . . . . | 773 |
| 34. L'idée de parfait (DESCARTES) . . . . .                         | 774 |
| 35. L'argument ontologique (S. ANSELME) . . . . .                   | 774 |

## § C. — PREUVES MORALES

|   |     |
|---|-----|
| 36. Le consentement universel . . . . . | 775 |
| 37. Les facultés de l'âme . . . . .     | 777 |
| 38. La loi morale . . . . .             | 778 |

## ARTICLE II. — Nature et attributs de Dieu

|  |     |
|--|-----|
| 39. Attributs métaphysiques . . . . .                      | 779 |
| 40. Attributs moraux . . . . .                             | 781 |
| 41. Méthode pour déterminer les attributs divins . . . . . | 781 |

## ARTICLE III. — Dieu et le monde

## Section I : L'origine du monde

|  |     |
|--|-----|
| 42. L'Atomisme (ÉPICTÈTE, DÉMOCRITÈ) . . . . .                             | 783 |
| 43. Le Dualisme (PLATON, ARISTOTE) . . . . .                               | 784 |
| 44. Le Panthéisme (SROCICENS, SPINOZA, FICHTE, SCHELLING, HEGEL) . . . . . | 784 |
| 45. Le Transformisme (LAVOISIER, DARWIN) . . . . .                         | 788 |
| 46. L'Évolutionnisme (SPENCER) . . . . .                                   | 802 |
| 47. Le Créacionnisme (PHILOSOPES SPIRITUALISTES) . . . . .                 | 810 |



## Section II : Le gouvernement du monde

|   | Pages |
|---|-------|
| 48. La conservation . . . . .                 | 812   |
| 49. La Providence proprement dite . . . . .   | 812   |
| 50. Le miracle . . . . .                      | 813   |
| 51. Objections contre la Providence . . . . . | 816   |

## Section III : La valeur du monde

|  |     |
|--|-----|
| 52. L'Optimisme (MALERBANGE, LEBRIZ) . . . . .       | 819 |
| 53. Le Pessimisme (SCHOPENHAUER, HARTMANN) . . . . . | 821 |

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
ALBERTO MARÍN  
MONTAÑA

SYNTHÈSE  
DES GRANDES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES  
ET DES PRINCIPAUX PHILOSOPHES

1<sup>re</sup> ÉPOQUE. — LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

|  |       |
|--|-------|
| 1. SOCRATE . . . . .                             | Pages |
| 2. PLATON . . . . .                              | 826   |
| 3. ARISTOTE . . . . .                            | 828   |
| 4. LE PYRRHONISME . . . . .                      | 830   |
| 5. LE SÉNEQUISME . . . . .                       | 833   |
| 6. LE STOÏCISME . . . . .                        | 834   |
| 7. LA NOUVELLE ACADÉMIE . . . . .                | 835   |
| 8. L'ÉCOLE MÉGAPOLITAINNE D'ALEXANDRIE . . . . . | 836   |

II<sup>e</sup> ÉPOQUE. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| 9. SAINT THOMAS ET L'ÉCOLE . . . . . | 838 |
|--------------------------------------|-----|

III<sup>e</sup> ÉPOQUE. — LA PHILOSOPHIE MODERNE

|  |       |
|--|-------|
| 10. FRANÇOIS BACON DE VERULAM . . . . .                              | Pages |
| 11. DESCARTES . . . . .  | 841   |
| 12. SPINOZA . . . . .  | 842   |
| 13. LEIBNIZ . . . . .  | 845   |
| 14. L'EMPIRISME ANGLAIS AU XVIII <sup>e</sup> SIÈCLE . . . . .       | 846   |
| 15. CONDILLAC . . . . .  | 848   |
| 16. L'ÉCOLE ÉCOSAÏSE . . . . .                                       | 849   |
| 17. LA PHILOSOPHIE EN ALLEMAGNE AU XIX <sup>e</sup> SIÈCLE . . . . . | 850   |
| 18. L'ÉCOLE TRANSCENDANTALE . . . . .                                | 852   |
| 19. GOETHE ET L'ÉCARTISME . . . . .                                  | 855   |
| 20. A. COMTE ET LE POSITIVISME . . . . .                             | 855   |
| 21. L'EMPIRISME ANGLAIS AU XIX <sup>e</sup> SIÈCLE . . . . .         | 858   |



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## TRAITÉ DE PHILOSOPHIE

---

### SCIENCES PSYCHOLOGIQUES NORMATIVES

Dans la **Psychologie expérimentale**, nous avons envisagé l'esprit humain tel qu'il est : c'est une science du *réel*. Il nous faut maintenant le considérer tel qu'il *doit être*. De là **trois sciences particulières**, qui étudient les principales tendances de l'activité psychologique et déterminent les lois *idéales* à suivre pour arriver au but qui leur est assigné. C'est pourquoi on les nomme sciences **directrices ou normatives** (*norma*, règle). Ce sont :

I. — La **Logique**, qui trace à l'**Intelligence** les règles pour atteindre le **vrai**.

II. — La **Morale**, qui trace à la **volonté** les règles pour pratiquer le **bien**.

III. — L'**Esthétique**, qui trace à l'**imagination créatrice** les règles pour réaliser le **beau**.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## TRAITÉ DE PHILOSOPHIE

---

### SCIENCES PSYCHOLOGIQUES NORMATIVES

Dans la **Psychologie expérimentale**, nous avons envisagé l'esprit humain tel qu'il est : c'est une science du *réel*. Il nous faut maintenant le considérer tel qu'il *doit être*. De là **trois sciences particulières**, qui étudient les principales tendances de l'activité psychologique et déterminent les lois *idéales* à suivre pour arriver au but qui leur est assigné. C'est pourquoi on les nomme sciences **directrices ou normatives** (*norma*, règle). Ce sont :

I. — La **Logique**, qui trace à l'**Intelligence** les règles pour atteindre le **vrai**.

II. — La **Morale**, qui trace à la **volonté** les règles pour pratiquer le **bien**.

III. — L'**Esthétique**, qui trace à l'**imagination créatrice** les règles pour réaliser le **beau**.

## LOGIQUE

## INTRODUCTION

## I. — OBJET ET DÉFINITION

A) **Objet** : toutes les sciences sont constituées par l'application de l'esprit à des objets spéciaux. C'est ainsi que la Métaphysique étudie les premiers principes ; les Mathématiques, les grandeurs abstraites ; les Sciences physiques et naturelles, le monde des corps ; les Sciences morales, l'homme envisagé individuellement ou dans ses rapports sociaux. Il semble donc que le domaine des connaissances humaines soit complètement réparti entre ces divers groupes de sciences et qu'il ne reste aucune part pour la Logique. Mais il faut remarquer que les sciences peuvent elles-mêmes devenir la matière d'une nouvelle application de l'esprit et constituer un objet propre à la Logique. La Logique a en effet pour objet l'étude des règles que la pensée doit suivre pour arriver à la preuve de la vérité. Elle recherche à quelles conditions, par quels procédés les autres sciences peuvent parvenir à des conclusions certaines.

B) **Définition** : on a donné de nombreuses définitions de la logique ; indiquons les principales :

I. — C'est la science de bien penser, c'est-à-dire la science des conditions nécessaires et suffisantes de la vérité.

II. — La science de la science, c'est-à-dire la science des opérations et des règles par lesquelles on parvient à la vérité scientifique.

III. — **Aristote** (1) : la science de la démonstration. La Logique, en effet, n'a pas à tracer à l'intelligence des règles pour atteindre les vérités d'évidence immédiate, parce que ces vérités s'imposent d'elles-mêmes. Ses règles concernent les vérités d'évidence médiate, auxquelles on arrive par démonstration.

IV. — **Kant** (2) : la science des lois nécessaires de l'entendement et de la raison en général.

V. — **Hamilton** (3) : la science des lois de la pensée en tant que pensée.

VI. — **S. Mill** (4) : la science de la preuve, c'est-à-dire de l'inférence. Cette définition est renouvelée d'Aristote, quoique Mill ne s'accorde pas avec le Stagyrite sur la nature et la valeur de la preuve.

C) **Critique** : de toutes ces définitions, la première nous paraît être la meilleure, parce que le mot « penser » embrasse les trois opérations de l'esprit : la concept, le jugement et le raisonnement. Les définitions d'Hamilton et de Kant ne conviennent qu'à la Logique formelle. Les autres ont le tort de ne se rapporter explicitement qu'au raisonnement. Au fond, cependant, elles reviennent à la première pourvu qu'on élargisse les mots démonstration, preuve, vérité scientifique, au lieu de les restreindre au raisonnement ou inférence, ce qui est parfaitement légitime, puisque le raisonnement implique des jugements, et les jugements des concepts.

(1) *Principes analytiques*, I, 1, ch. 1, § 4.

(2) *Logique*, Préface, trad. Tillet, p. 3. — M. Hamon (*Logique*, p. 2, note 1) montre bien que Kant, dans son Introduction à la Logique, en parlant des lois nécessaires de la pensée, a introduit les lois psychologiques et les lois logiques.

(3) *Lectures of Logic*, I, p. 12.

(4) *Système de Logique inductive et inductive*, Introduction, § 4, 7.

## 2. — SCIENCE ET ART

Bacon a appelé la Logique : *Art artium*. Les solitaires de Port-Royal ont intitulé leur Logique : *L'art de penser*. « La logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses... Cet art consiste dans les réflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit, concevoir, juger, raisonner et ordonner (1) ». Condillac a écrit, pour l'instruction du prince de Parme, deux opusculs sur *L'art de penser* et sur *L'art de raisonner*. Balmès a donné pour titre à son excellent petit traité de Logique : *L'art d'arriver au vrai*. Les uns nous présentent la Logique comme une science; les autres, comme un art. A qui entendre? On peut dire que la Logique est à la fois un art et une science: cela dépend du point de vue sous lequel on l'envisage.

I. — **Science** : la Logique est une science en tant qu'elle détermine les lois idéales de la pensée et les conditions formelles de la preuve. Mais c'est une science **pratique**, une science de l'action (*ἐπιπρακτική*), et une science de la production (*ἐπιποιητική*) comme dit Aristote, puisqu'elle a pour but de produire l'exercice légitime de la pensée. Et c'est ainsi qu'elle donne naissance à un art.

II. — **Art** : la Logique est un art en tant qu'elle nous apprend à tirer parti des lois idéales de l'esprit pour penser juste. Ces lois peuvent être utilisées soit : a) comme règles qui nous servent à faire des jugements et des raisonnements valides; et, alors, la Logique est *l'art de bien penser*; — b) comme moyen pratique pour discerner les jugements et les raisonnements corrects de ceux qui ne le sont pas; et, à ce titre, la Logique est *l'art de la critique*. On peut donc dire après Bacon : « De même que la main est l'instrument des instruments, ainsi la Logique est l'art des arts. »

(1) Logique de Port-Royal, début.

**Conclusion** : la Logique est donc tout ensemble une science et un art. Mais il ne faut pas trop presser cette distinction, car, d'un côté, toute science est susceptible d'aboutir à des applications pratiques; et, d'un autre côté, tout art, digne de ce nom, doit pouvoir rendre compte des règles qu'il donne pour atteindre un but déterminé. En unissant les deux points de vue, on peut définir la Logique : *la science des lois idéales de la pensée et l'art de les appliquer correctement à la démonstration ou au discernement de la vérité*.

D'ailleurs, l'art plus ou moins spontané est, en toutes choses, antérieur à la science; la pratique devance la théorie. C'est ainsi que les hommes n'ont pas attendu, pour raisonner correctement, qu'Aristote ait formulé les lois du syllogisme.

**Remarque** : c'est à Aristote que revient l'honneur d'avoir fondé la Logique comme science, dans cet ensemble d'ouvrages nommé *Ἠθικὰ*. Le mot Logique (*λόγος*, raison) convient bien à la science de la preuve; mais il n'est pas employé dans ce sens par Aristote. Ses disciples, les **Péripatéticiens**, employaient le mot **Analytique**, emprunté au titre des deux principaux ouvrages de l'*Ἀναλυτικῶν*, où Aristote traite précisément du syllogisme et de la démonstration. Les **Épicuriens** adoptèrent le mot **Canonique** (*κανὼν*, règle); ce furent les **Stoïciens** qui mirent en circulation le mot **Logique** pour signifier la science du raisonnement.

## 3. — DIVISION DE LA LOGIQUE

A) **Fondement de cette division** : de même qu'il y a certains principes, communs à toutes les sciences, pour apprendre *qu'on porte quoi*, et des principes propres à tel ou tel groupe de sciences (Ps., 166), ainsi doit-on diviser en deux catégories les règles que la pensée doit suivre pour arriver à la vérité.

Les unes sont **universelles** : elles s'appliquent indistinctement à tous les objets de la connaissance. Indépendantes du contenu de la pensée, elles ne résultent que de sa forme, c'est-à-dire de la manière de penser.



Les autres sont plus ou moins **particulières** : elles varient avec les divers objets auxquels l'esprit s'applique. Par conséquent elles dépendent surtout des **objets** de la pensée, c'est-à-dire de la **matière** de la connaissance. Ce n'est pas de la même façon que procèdent le mathématicien, le physicien, le psychologue, l'historien ou le sociologue. Mais *tous* doivent cependant respecter, dans leurs observations et leurs raisonnements, certaines règles essentielles à toute pensée, sous peine de tomber dans la contradiction. Tel est le fondement des divisions de la Logique.

B) **Division** : I. — **Logique formelle ou générale** : ainsi appelée parce qu'elle considère la *forme* même, c'est-à-dire les opérations de la pensée, en faisant abstraction de tout contenu particulier. On peut la définir : l'accord de la pensée avec elle-même ; ou la science d'être conséquent avec soi-même, la science des conditions générales de la vérité. Elle est fondée en effet sur les principes premiers d'identité et de contradiction. Il résulte de ces principes :

1) *Que tout ce qui est identique à ce qui a été déjà pensé est nécessairement vrai, si ce qui a été déjà pensé est lui-même supposé vrai.* Toute idée, tout jugement et tout raisonnement, dans ce cas, représentent à l'esprit des **nécessités**.

2) *Que tout ce qui est contradictoire est nécessairement faux.* Toute idée, tout jugement et tout raisonnement, dans ce cas, représentent à l'esprit des **impossibilités**.

3) *Que tout ce qui n'est ni identique, ni contradictoire à une vérité présupposée, n'est ni nécessairement vrai, ni nécessairement faux.* Toute idée, tout jugement et tout raisonnement, dans ce cas, représentent à l'esprit de simples **possibilités** (1).

Les règles formulées par la Logique formelle dérivent donc de l'essence de la pensée et sont la condition première des opérations intellectuelles. Elles sont **universelles**, c'est-à-dire valables pour tous les esprits et pour tous les cas : elles sont **relativement a priori**, parce que, ne supposant que la connaissance de l'esprit humain, elles n'exigent pas la notion préalable des objets particuliers que l'on veut étudier.

(1) E. BOUAI, *Logique*, Ch. I, 2

II. — **Logique matérielle, spéciale ou appliquée** : ainsi nommée parce qu'elle envisage la pensée dans ses rapports avec les **objets variés** qui forment sa **matière** et conséquemment établit les **règles différentes** que l'esprit doit appliquer aux divers ordres de connaissances. On peut la définir : l'accord de la pensée avec ses objets, avec la *réalité* ; ou la science des conditions particulières de la vérité.

Les règles de la Logique matérielle sont donc **particulières**, parce qu'elles dérivent de la nature de l'esprit et de la nature des divers objets à connaître ; elles sont en outre à **posteriori**, parce qu'elles supposent quelque notion préalable de l'une et de l'autre. Ces règles **spéciales** s'appellent **méthodes**, parce qu'elles sont les voies à suivre pour arriver à la vérité. C'est pourquoi on nomme aussi la Logique appliquée : **Méthodologie**.

III. — **Logique critique** : elle traite du **critérium de la certitude** et de tout ce qui s'y rapporte.

**Conclusion** : certains logiciens comme Kant, Hamilton, S. Mill veulent restreindre toute la Logique à la Logique formelle ou établir entre la Logique appliquée et la Logique formelle une opposition complète. Il faut les distinguer, mais non les séparer, car un but commun les réunit : la vérité à découvrir. Ce serait discréditer la Logique que de vouloir la réduire à la Logique formelle, parce que ce serait lui couper toute communication avec la réalité. La Logique formelle a donc son complément nécessaire dans la Logique matérielle.

Mais, de son côté, la Logique matérielle dépend étroitement de la Logique formelle, car l'esprit ne peut trouver le vrai que s'il reste d'accord avec lui-même. Autrement, il tombe dans la contradiction et dans l'absurde.

Pour atteindre sûrement la vérité, deux conditions sont nécessaires et suffisantes ; il faut que l'esprit ne soit en *contradiction* ni avec lui-même (c'est le but de la Logique formelle), ni avec les *objets* de la connaissance en les affirmant autres qu'ils ne sont dans la réalité (c'est le but de la Logique matérielle). La Logique formelle et la Logique matérielle sont donc inséparables, puisque la Logique est la science des conditions *totales* de la vérité.

## 4. — RELATIONS DE LA LOGIQUE

## § A. — AVEC LA PSYCHOLOGIE

I. — **Dépendance** : la Logique dépend de la psychologie en ce sens qu'elle présuppose notamment :

a) La connaissance de la théorie des opérations intellectuelles, puisque la Logique se rapporte spécialement à l'intelligence.

b) La connaissance des rapports de la pensée et du langage, puisque la Logique étudie la *pensée* en tant qu'elle est revêtue d'une expression *verbale*. Cependant la Psychologie et la Logique restent deux sciences distinctes, car leur *objet*, leur *manière* d'envisager l'intelligence et leur *but* sont différents.

II. — **Différences** : la Psychologie et la Logique diffèrent par leur :

A) **Objet** : la Psychologie a pour objet *l'âme entière* : elle embrasse toute la vie de l'esprit : elle la considère non seulement quand il pense, mais aussi quand il sent et quand il veut. Elle ne sépare pas la pensée des autres facultés. — La Logique a pour objet, non l'âme entière, mais les **opérations proprement intellectuelles** (formation des concepts, jugement, raisonnement, méthodes déductive et inductive), qu'elle étudie d'une manière abstraite.

B) **Manière d'envisager la pensée** : la Logique diffère de la Psychologie dans la façon même de considérer la pensée. La Psychologie étudie les opérations intellectuelles **subjectivement**, c'est-à-dire qu'elle observe **l'acte** d'abstraire, de généraliser, de juger, de raisonner. — La Logique étudie la pensée en tant qu'elle est exprimée dans le langage et dans la science ; elle analyse les concepts, les jugements, les raisonnements, les méthodes, en tant qu'ils sont revêtus d'une **expression verbale** : termes, propositions, arguments, syllogismes.

C) **But** : la Psychologie étudie la pensée pour connaître les lois et les conditions de son *existence* et de son *développement* dans l'esprit. Elle nous montre comment *en fait* nous pensons ;

elle décrit le mécanisme réel de l'esprit ; c'est un point de vue **théorique**. — La Logique étudie la pensée dans ses rapports avec la *vérité*, pour déterminer les **règles** et les conditions de sa *légitimité*. Elle fixe les procédés à employer pour que le mécanisme de l'esprit fonctionne d'une façon correcte et efficace. — La Psychologie est une science du **réel** ; la Logique une science de l'**idéal**.

## § B. — AVEC LA MORALE

La Morale et la Logique sont toutes deux des sciences *directrices*. La Morale est la science des règles idéales que doit suivre la volonté pour pratiquer le bien ; la Logique est la science des règles idéales que l'intelligence doit suivre pour arriver au vrai. La première détermine les conditions d'une volonté droite ; la seconde celles d'une pensée correcte.

Ces deux sciences ont des rapports étroits :

I. — C'est un devoir pour l'homme de travailler à la formation de son intelligence, parce que : a) il doit tendre à la *vérité*, pour laquelle il est fait ; — b) bien penser est une condition indispensable pour bien agir : *Voluntas sequitur intellectus* (Ps. 192).

II. — La science n'a de prix que si elle est au service du devoir : « Science sans conscience est la ruine de l'âme » (Rabelais).

III. — Le bien et le vrai s'identifiant dans l'être absolu, une doctrine, d'où résultent logiquement des conséquences mauvaises, doit être présumée fautive.

## § C. — AVEC LA MÉTAPHYSIQUE

La Logique implique ce postulat que l'esprit humain est capable de certitude et de vérité. Or c'est à la Métaphysique qu'il appartient d'établir la *valeur objective* de la connaissance. L'histoire de la philosophie atteste cette étroite relation entre la Logique, science de la *pensée*, et la Métaphysique, science de l'*être*.

## § D. — SERVICES RENDUS AUX AUTRES SCIENCES

Toutes les sciences sont *justiciables* de la Logique :

I. — La Logique est leur indispensable instrument, puisqu'elle est la science des conditions de la vérité.

II. — Les méthodes de la Psychologie, de la Morale, de la Méta-physique et des autres sciences ne sont que des applications particulières des règles générales de la Logique (Cf. *Log. appliquée*) (\*).

(\*) **Ouvrages généraux relatifs à la Logique :** ARISTOTE, *L'Organon*, qui comprend : A) les *Catégories*, l'*Herméneutique* (Traité de la Proposition), les *Premiers Analytiques* (Traité du Syllogisme), les *Derniers Analytiques* (Traité de la Démonstration) ; c'est la Logique *formelle*. — B) les *Topiques* (Traité de la Dialectique), et les *Réfutations des sophistes* c'est la Logique *appliquée*. — Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *Explicite* à sa traduction de la *Logique* d'Aristote. — S. THOMAS, *Summa Logique* ; In *analyticon priorem et posteriorum*, commentaria. — YONGE, *Institutiones logicæ*. — Pierre d'Erasm, *Savanturæ logicæ*. — Bossart, *Logique*. — Pons-BOUAT, *L'art de penser*. — Kant, *Logique*. — HASTINGS, *Lectures of Logic*. — LAMÉ, *Logik*. — WARRON, *Institutiones of Logic*. — S. MUI, *Système de Logique déductive et inductive*. — A. BAIN, *La Logique déductive et inductive*. — LAMÉ, *Les logiques anglaise contemporaine*. — WAINSWORTH, *Éléments de Logique*. — RANCIÈRE, *Éléments de logique générale* ; I. *Logique*. — GUARINI, *Logique*. — PASCAL, *Institutiones philosophicæ*, T. I. *Logica*. — BARRUÉ, *Leçons de philosophie*, T. II. *Logique*. — FABUS et BARRUÉ, *Cours de philosophie scolastique*, T. I. — RICHARD CHAMPEL, *Logie*. — URSINUS, *Logik*. — MACHO, T. I. de son *Cours de philosophie*. — B. BEAN, *Traité de philosophie scolastique*, T. I. — URSINUS, *Institutiones philosophicæ*, Vol. I. *Logica*. — J. MESSIER, *Institutiones philosophicæ*, Nods, *Logica*. — A. PESCH, *Institutiones logicæ*. — S. SCHUBERT, *Principia philosophicæ*. — GUYER-LEIB, *Cours de philosophie*, T. I. *Logique*.

## LIVRE I

## LOGIQUE FORMELLE OU GÉNÉRALE

## 5. — DOMAINE ET DIVISION

La Logique formelle étudie les conditions de l'accord de la pensée avec elle-même. Son domaine est borné aux opérations par lesquelles l'esprit élabore la connaissance. Dans ces opérations mêmes, ce qu'elle envisage, ce n'est pas leur *nature*, (ce point regarde la *Psychologie*) ; ce n'est pas non plus leur *rapport* avec les objets (cette considération appartient à la *Logique appliquée*) ; ce sont uniquement les conditions de leur *validité intrinsèque*. Or tout raisonnement se compose de jugements ; tout jugement d'idées. C'est pourquoi l'ancienne Logique ramène à trois les opérations de l'esprit : 1°) **Concevoir**, c'est-à-dire former l'idée, le concept d'une chose. — 2°) **Juger**, c'est-à-dire affirmer un rapport entre deux idées. — 3°) **Raisonner**, c'est-à-dire d'un ou de plusieurs jugements donnés tirer un autre jugement qui en est la conséquence. Mais la Logique ne sépare pas la pensée de son *expression verbale* : aux idées correspondent les **termes** ; aux jugements les **propositions** ; aux raisonnements, les **arguments** (vg. syllogisme, induction, etc.). On peut raisonner sur l'expression verbale de la pensée comme sur la pensée elle-même, à cause de leur étroite union et dépendance. De là trois grandes théories dans la Logique formelle.

- I. — **Théorie des idées et des termes.**
- II. — **Théorie des jugements et des propositions.**
- III. — **Théorie des raisonnements et des arguments.**

**Remarque :** étudier l'idée, le jugement, le raisonnement au point de vue **psychologique**, c'est en étudier la nature, les éléments constitutifs ; le faire au point de vue **logique**, c'est les considérer sous le rapport de leur *expression verbale* et c'est déterminer les conditions et les règles de leur *validité*.



## § D. — SERVICES RENDUS AUX AUTRES SCIENCES

Toutes les sciences sont *justiciables* de la Logique :

I. — La Logique est leur indispensable instrument, puisqu'elle est la science des conditions de la vérité.

II. — Les méthodes de la Psychologie, de la Morale, de la Méta-physique et des autres sciences ne sont que des applications particulières des règles générales de la Logique (Cf. *Log. appliquée*) (\*).

(\*) **Ouvrages généraux relatifs à la Logique :** ARISTOTE, *L'Organon*, qui comprend : A) les *Catégories*, l'*Herméneutique* (Traité de la Proposition), les *Premiers Analytiques* (Traité du Syllogisme), les *Derniers Analytiques* (Traité de la Démonstration) ; c'est la Logique *formelle*. — B) les *Topiques* (Traité de la Dialectique), et les *Réfutations des sophistes* c'est la Logique *appliquée*. — Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *Explicite* à sa traduction de la *Logique* d'Aristote. — S. THOMAS, *Summa Logique* : In *analyticon priorem et posteriorum*, commentaria. — YONGE, *Institutiones logicæ*. — Pierre d'Erasm, *Somma logicæ*. — Bossuet, *Logique*. — PASTOR, *L'art de penser*. — Kant, *Logique*. — HAMILTON, *Lectures of Logic*. — LAMÉ, *Logik*. — WARRON, *Institutiones of Logic*. — S. MUIR, *Système de Logique déductive et inductive*. — A. BAIN, *La Logique déductive et inductive*. — LANGE, *Les logiques anglaise contemporaine*. — WANDERER, *Essais de Logique*. — RANCIERE, *Essai de logique générale* : I. *Logique*. — GUARINI, *Logique*. — PASTOR, *Institutiones philosophicæ*, T. I. *Logica*. — BARRU, *Leçons de philosophie*, T. II. *Logique*. — FASSUS et BASSI, *Cours de philosophie scolastique*, T. I. — RICHARD CHAMPEL, *Logie*. — URSINO, *Logik*. — MANN, T. I. de son *Cours de philosophie*. — H. BRUN, *Traité de philosophie scolastique*, T. I. — URSINO, *Institutiones philosophicæ*, Vol. I. *Logica*. — J. MANN, *Institutiones philosophicæ*, Nods, *Logica*. — A. PESCH, *Institutiones logicæ*. — S. SCHUBERT, *Principia philosophicæ*. — GUYER, *LEIBNIZ, Cours de philosophie*, T. I. *Logique*.

## LIVRE I

## LOGIQUE FORMELLE OU GÉNÉRALE

## 5. — DOMAINE ET DIVISION

La Logique formelle étudie les conditions de l'accord de la pensée avec elle-même. Son domaine est borné aux opérations par lesquelles l'esprit élabore la connaissance. Dans ces opérations mêmes, ce qu'elle envisage, ce n'est pas leur *nature*, (ce point regarde la *Psychologie*) ; ce n'est pas non plus leur *rapport* avec les objets (cette considération appartient à la *Logique appliquée*) ; ce sont uniquement les conditions de leur *validité intrinsèque*. Or tout raisonnement se compose de jugements ; tout jugement d'idées. C'est pourquoi l'ancienne Logique ramène à trois les opérations de l'esprit : 1°) **Concevoir**, c'est-à-dire former l'idée, le concept d'une chose. — 2°) **Juger**, c'est-à-dire affirmer un rapport entre deux idées. — 3°) **Raisonner**, c'est-à-dire d'un ou de plusieurs jugements donnés tirer un autre jugement qui en est la conséquence. Mais la Logique ne sépare pas la pensée de son *expression verbale* : aux idées correspondent les **termes** ; aux jugements les **propositions** ; aux raisonnements, les **arguments** (vg. syllogisme, induction, etc.). On peut raisonner sur l'expression verbale de la pensée comme sur la pensée elle-même, à cause de leur étroite union et dépendance. De là trois grandes théories dans la Logique formelle.

- I. — **Théorie des idées et des termes.**
- II. — **Théorie des jugements et des propositions.**
- III. — **Théorie des raisonnements et des arguments.**

**Remarque :** étudier l'idée, le jugement, le raisonnement au point de vue **psychologique**, c'est en étudier la nature, les éléments constitutifs ; le faire au point de vue **logique**, c'est les considérer sous le rapport de leur *expression verbale* et c'est déterminer les conditions et les règles de leur *validité*.

## CHAPITRE I

## LES TERMES ET LES IDÉES (\*)

## 6. — DÉFINITIONS ET PROPRIÉTÉS

I. — L'idée est la représentation de la nature des êtres. L'image est la représentation déterminée d'une chose sensible. (*Psych.* 148). Le terme est l'expression verbale d'une idée (\*). L'idée, qu'on nomme aussi notion ou concept, n'a d'existence logique qu'à la condition d'être exprimée par un terme.

II. — Toute idée a deux propriétés : la compréhension et l'extension (Ps. 141).

De même tout terme a deux propriétés qu'on peut appeler, d'après S. Mill : a) la connotation : c'est la signification de certains attributs ou qualités ; — b) la dénotation : c'est la désignation de certains individus ou objets. Exemple : « Blame désigne, dénote toutes les choses blanches, la neige, le papier, l'écume de la mer, etc., et implique, ou comme disaient les Scolastiques, connote l'attribut blancheur (†) ».

(\*) POIR-BONN, *Logique*, 3<sup>e</sup> P. — BOISSAC, *Logique*, L. I. — GRASSI, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, L. III. — S. MAZ, *Système de Logique*,... L. I, ch. II, n. — A. BARR, *Logique*,... L. I, ch. I, n. — PARMEGANI, *Logica*, ch. I.

(\*) Terme n'est pas synonyme de mot. Un terme peut comprendre plusieurs mots, quand il énonce une idée complexe : vg. un substantif et son adjectif. Ces deux mots, au point de vue logique, ne forment qu'un terme.

(†) S. MAZ, *Système de Logique*, L. I, ch. II, § 5. La connotation est aux termes ce que la compréhension est aux idées : la dénotation correspond à l'extension, vg. le terme oiseau connote un être qui est animal, vertébré ovipare, couvert de plumes, etc ; il dénote les rapaces, les grimpeurs, les passereaux, les pigeons, les gallinets, etc.

## 7. — CLASSIFICATION DES IDÉES ET DES TERMES

On peut classer les idées et par suite les termes d'après leur :

I. — **Valeur objective** : a) Idée vraie : celle à laquelle correspond un objet réel ou possible.

b) Idée fausse : celle à laquelle ne répond aucun objet : vg. cercle carré.

II. — **Perfection représentative** : a) Idée adéquate : celle qui représente à l'esprit la chose tout entière avec tous ses éléments. — Inadéquate : celle qui ne représente qu'une partie de l'objet, un certain nombre de ses éléments.

b) Idée claire : celle qui suffit à faire reconnaître son objet. — Obscure : dans le cas contraire.

c) Idée distincte : quand elle représente ce par quoi son objet diffère d'un autre. — Confuse : dans le cas contraire. Une idée peut être claire sans être distincte ; mais toute idée distincte est claire ; vg. un jardinier à une idée claire mais non distincte des fleurs qu'il cultive ; un botaniste en a une idée claire et distincte (\*).

III. — **Facon d'envisager leur objet** : a) Idée concrète : celle qui représente un objet avec ses qualités telles qu'elles existent : vg. cette table — Dieu — tel homme. — b) Abstraite : celle qui représente une qualité séparée de l'objet ou l'objet séparé de ses qualités : vg. la blancheur, l'homme.

IV. — **Extension** : l'idée est : a) Individuelle ou singulière : quand elle représente un seul objet : vg. Platon. — b) Particulière : quand elle représente plusieurs objets : vg. quelques hommes. —

c) Générale : quand elle représente une classe d'objets : vg. l'homme. — d) Collective : quand elle représente une collection déterminée : vg. ville, armée. — e) Universelle : quand elle s'applique à tous les êtres : vg. être, unité.

V. — **Compréhension** : a) Idée simple : celle qui n'a qu'un élément : vg. l'être. — b) Idée complexe : celle qui représente

(\*) LAMM, *Méditations sur les idées*.

plusieurs éléments : vg. l'homme est un être substantiel, corporel, organique, sensible, raisonnable.

VI. — **Rapports :** a) **Idées subordonnées :** quand la première de ces idées (vg. homme) contient la seconde (vg. animal) dans sa compréhension et est elle-même contenue dans l'extension de la seconde ; la plus étendue s'appelle *genus* ; la moins étendue *species*. (Ps. 143, III).

b) **Idées coordonnées :** quand elles sont deux espèces d'un même genre :



c) **Idées disparates :** quand elles ne se contiennent pas l'une l'autre et ne contiennent pas d'idée commune : vg. triangle et homme ; — oiseau et blanc.

**Remarque :** il suffit d'appliquer aux termes ce qui vient d'être dit des idées.

### 8. — RÈGLE FORMELLE DES IDÉES ET DES TERMES

I. — **Idée contradictoire :** prise en soi l'idée n'est rigoureusement ni vraie ni fausse, parce qu'elle ne renferme aucune affirmation explicite <sup>(1)</sup>. C'est un simple fait. Quand je pense ces deux idées juxtaposées : *ceratle carée*, il n'y a ni erreur, ni fausseté, parce que je n'affirme ni ne nie catégoriquement la conyenance entre elles. Cependant on peut dire qu'une idée est *virtuellement* vraie ou fausse, selon qu'elle implique ou n'implique pas une contradiction.

Une idée contradictoire est une idée complexe dont certains élé-

(1) C'est ce qu'il faut répondre à Dugald Stewart (*Éléments de la Philosophie de l'esprit humain*, T. I, ch. vi) et à Spinoza (*Éthique*, 2e P., Prop. XXI, Scholie) prétendant qu'il n'y a pas de concept sans affirmation. L'affirmation n'est inhérente à la conception ou appréhension de l'esprit, que lorsqu'il rapproche deux idées (vg. cercle carré) et encore n'est-elle qu'implicite.

ments s'excluent réciproquement : vg. cercle carré, nombre infini, douleur inconsciente. Un esprit, qui rapproche de pareils éléments, n'est pas d'accord avec lui-même ; il se contredit s'il se représente comme un seul objet : vg. la douleur inconsciente, car c'est se représenter un phénomène senti puisqu'il est douloureux, et non senti, puisqu'il est inconscient. Ce n'est pas une idée, mais un semblant d'idée auquel les mots donnent une apparence d'existence.

II. — **Règle unique :** l'idée ne doit contenir dans sa compréhension aucun élément contradictoire.

**Conséquences :** a) il suffit de constater qu'une idée est contradictoire pour qu'on ait le droit d'affirmer qu'aucun objet ne lui correspond et ne peut lui correspondre. L'impossibilité logique entraîne l'impossibilité physique. Dieu lui-même ne saurait réaliser une idée contradictoire : vg. nombre infini, parce que les deux termes se nient mutuellement. Ils sont donc irréalisables, ils aboutissent à zéro, à néant. Un nombre infini serait à la fois *illimité*, puisque par hypothèse il est infini ; et *limité*, puisqu'il est nombre, c'est-à-dire une quantité susceptible d'être comptée.

b) La possibilité logique d'un concept entraîne seulement sa possibilité physique : il peut être réalisé et il le sera si une cause capable de le produire intervient. Pour admettre son existence il faut démontrer cette intervention. C'est pourquoi les Scolastiques ont formulé ce principe : *A potest ad esse non valet illatio*, ou bien : *A statu ideali ad statum realem non valet illatio*.

III. — **Cause et remède :** la contradiction dans les idées vient de ce que l'esprit ne perçoit pas distinctement les éléments qui les composent. Pour dissiper cette confusion, il faut analyser la compréhension des idées ; ou le grand procédé d'analyse, c'est la définition.

### 9. — DE LA DÉFINITION EN GÉNÉRAL

Définir, c'est délimiter, c'est circonscrire (*de-finire*) <sup>(1)</sup>. Pour classer les définitions, on peut se placer au point de vue :

(1) DAVINANT, *The logic of definition*. — FOUR-BROYAL, *Logique*, 1<sup>re</sup> P., ch. XII-XV ; II<sup>e</sup> P., ch. XVI. — ROBERT, *Logique*, L. II, ch. VIII. — PALMER, *Logica*, ch. IV.

A) De l'**objet** à définir; et alors on distingue la **définition nominale** et la **définition réelle**. C'est la division indiquée par la *Logique de Port-Royal*.

B) De leur **mode de formation**: et alors on a la **définition géométrique** et la **définition empirique** (Cf. *infra*, Méthodes des sciences exactes et des sciences naturelles).

#### 10. — DE LA DÉFINITION RÉELLE

La **définition réelle** ou **définition de choses** consiste à expliquer la **nature** d'une chose, à déterminer ce qu'est cette chose, comme dit Aristote (2), *τὸ εἶναι*. Définir une chose, ce n'est pas définir la chose elle-même telle qu'elle existe dans la réalité, car nous verrons que les individus sont indéfinissables: c'est énumérer et grouper les éléments qui la constituent. Cette opération revient à préciser l'*idée* que nous nous faisons de cette chose. On doit distinguer deux sortes de définitions réelles: la **définition logique** ou **essentielle**: c'est la définition proprement dite; — la **définition descriptive** ou improprement dite.

#### 11. — DÉFINITION LOGIQUE OU ESSENTIELLE

Définir une idée, c'est en déterminer le contenu, c'est circonscrire les limites qui la séparent des autres idées. Pour cela il faut analyser intégralement sa compréhension.

##### § A. — RÈGLES DE LA DÉFINITION LOGIQUE

A) **Règles**: I. — La définition doit convenir à **tout le défini et au seul défini**. *Definitio conveniat omni et soli definito*. C'est dire qu'elle doit être **universelle** et **propre**. Si l'on définit l'homme: *un animal qui fait de la philosophie*, cette définition

(1) *Métaphys.*, L. I, ch. v.

est *trop étroite*, car elle ne convient pas à tout le défini; tout homme ne philosophe pas. — Si l'on définit l'homme: *un animal*, cette définition est *trop large*, car elle ne convient pas au seul défini; la bête est aussi un animal.

II. — Elle se fait par le **genre prochain** et la **différence spécifique**. *Per genus proximum et differentiam specificam*. (Ps. 143. III). Il ne suffit pas, en effet, d'énumérer les éléments de la définition, il faut encore les *classer*. On y arrive en prenant le **genre prochain** qui enveloppe tous les genres supérieurs (vg. s'il s'agit de l'homme, le **genre prochain** est *sensible* ou *animal*, lequel suppose et implique les genres supérieurs: *être, substance, corps, vivant*); puis la **différence spécifique** (pour l'homme, c'est *raisonnable*). Des éléments qui constituent la compréhension de l'idée à définir, les uns sont *communs* à cette idée et à un plus ou moins grand nombre d'autres (l'homme est un *animal*; animal convient à l'homme et à la bête) et ils sont exprimés par le genre prochain; les autres sont *propres* et ils sont exprimés par la différence spécifique (*raisonnable* ne convient qu'à l'homme). Le genre en effet est comme une *matière indéterminée* et susceptible de recevoir des formes particulières. La *différence* est une *forme* ou un *ensemble de formes déterminant* le genre. L'*animalité* est le genre commun à l'homme et à la bête; la *forme déterminante* sera ou *raisonnable* ou *irraisonnable*.

La définition est énoncée par une *proposition*, qui a pour *sujet* le terme indiquant l'idée à définir, et pour *attribut* l'énumération ordonnée des éléments dont se compose la compréhension de cette idée: l'homme est l'animal raisonnable. C'est donc une proposition dont l'attribut développe toute la compréhension du sujet; elle est par conséquent *analytique*, puisque l'attribut est extrait du sujet par analyse.

B) **Conséquences**: on ne peut donc définir:

1° L'**être**, parce que genre suprême (*genus generalissimum*), il ne saurait rentrer dans un genre plus étendu. L'idée d'être, étant une *idée simple*, est indécomposable et partant indéfinissable (1).

(1) *LISSIS, Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, ch. II.



2°) **Les individus**, parce qu'ils n'ont pas de différence spécifique : ils ne se distinguent que par des caractères *accidentels*. Ces caractères sont si nombreux et si variés qu'aucune définition ne saurait en épuiser la liste ; l'idée de chaque être individuel est tellement complexe qu'elle est réfractaire à une analyse intégrale : *Omnia individuum ineffabile*.

C) **Matière** : la définition logique, étant la fin et le résumé de la science, n'a donc pour objet le *général, l'essentiel*. C'est-à-dire l'élément *invariable* des choses. C'est la *matière* qu'Aristote assignait déjà à la définition.

L'essence d'un être est ce par quoi il est ce qu'il est, ce sans quoi il ne peut plus être (\*).

L'*accident* est une qualité qui n'est pas nécessairement liée à l'essence d'un être ; elle peut donc être présente ou absente sans que l'essence de cet être soit changée (Ps. 143, III). Il suit de là que l'*accidentel* est *corréable, particulier, innombrable*. C'est pourquoi il ne peut figurer dans une définition scientifique, qui porte sur les *espèces* et non sur les *individus*.

Bref, la définition *logique* doit faire connaître *tous les caractères essentiels* de l'objet à définir et les *ordonner* d'après leur importance.

#### § II. — QUALITÉS DE LA DÉFINITION LOGIQUE

Une bonne définition logique doit être :

I. — **Récaproque** : on doit pouvoir remplacer le sujet par l'attribut et l'attribut par le sujet : *vg. l'homme est l'animal raisonnable = l'animal raisonnable est l'homme*. C'est une conséquence de la première règle (*touti et sôti*) : l'analyse de l'idée étant *intégrale*, il y a identité *totale* entre le sujet et l'attribut : on peut conséquemment les remplacer l'un par l'autre. Il n'en est pas ainsi dans les propositions simplement vraies, parce que dans ce cas l'identité n'est que *partielle*.

L. III, ch. iv. — *Plat.*, *Art de persuader*. — *Comarot*, *Essai sur les fondements de nos connaissances*... T. II, ch. xv.

(\*) « L'essence d'une chose n'est pas tout ce qu'elle est, mais seulement ce qu'elle ne peut pas ne pas être ». *Ravaisson*, *La métaphysique d'Aristote*, T. I, p. 512.

II. — **Courte** : elle le sera si on la réduit au genre prochain et à la différence spécifique. — Le genre prochain étant indiqué, il est inutile d'énumérer les genres supérieurs, puisqu'il les enveloppe et les présuppose (Ps. 142).

Étant donnée la différence spécifique, il est :

a) **Superflu** d'énoncer les *propriétés* d'un être, puisqu'elles découlent *nécessairement* de l'essence. Ainsi, à la définition : *l'homme est un animal raisonnable*, il n'est pas besoin d'ajouter : *libre, capable de parler, de vivre*.

b) **Illogique** d'énoncer les *accidents*, car ils sont en *dehors* de l'essence des choses ; l'essence des choses subsiste malgré leur absence. Il ne faut pas dire : *vg. l'homme est un animal raisonnable avant*, parce que la science peut être absente, sans qu'on cesse d'être homme.

III. — **Clair** : autrement elle aurait elle-même besoin d'être définie. La clarté est la conséquence de l'observation des deux règles fondamentales.

#### 12. — DÉFINITION DESCRIPTIVE

Comme il est souvent impossible de connaître tous les caractères *essentiels* d'une chose, on doit renoncer à la définition proprement dite ou logique et se contenter d'une définition *approximative* par *description*. Elle consiste à choisir, parmi les caractères les plus saillants d'un être, ceux qui permettent de le distinguer des autres êtres : *vg. l'homme est un animal capable de parler, de vivre et de pleurer*. La définition descriptive est d'un grand usage dans les sciences naturelles : *vg. classification de Linné*. C'est aussi un procédé oratoire et littéraire.

A la définition descriptive se rattache la définition *causale* ou *génétiq*ue qui indique l'*origine*, le *mode de fabrication* ou les *éléments composants* : *vg. le plaisir résulte de l'activité satisfaisante ; l'éclipse de lune provient de l'interposition de la terre entre elle et le soleil* ; — le papier est du chiffon ou du bois mis au pilon, réduit en pâte, blanchi au chlore, etc.

**Règle :** elle consiste à trouver une *assimilation* et une *différenciation*, c'est-à-dire à se rapprocher le plus possible des règles de la définition logique. Parmi les caractères de l'objet à décrire, on en choisira un ou plusieurs qui permettent de l'*assimiler* aux objets du même genre ; on ajoutera un ou plusieurs caractères qui servent à l'en *distinguer*. On dira : *vg.* un chronomètre est un instrument de précision propre à indiquer l'heure.

### 43. — DÉFINITION NOMINALE

#### § I. — NATURE ET ESPÈCES

La définition nominale consiste à expliquer le *sens* d'un mot. Elle est de deux sortes, parce que le sens d'un mot dépend de l'*usage* ou de la *volonté* de celui qui s'en sert :

I. — **Sens usuel :** la première espèce de définition nominale a pour but de préciser l'idée qu'on se fait généralement d'une chose, d'après le *sens* que l'*usage* attache à son nom. On débute ordinairement, dans l'exposition des systèmes, par des définitions de cette espèce ; *vg.* la perception externe est la connaissance que nous avons du monde extérieur par le moyen des sens. Cette définition nominale est *hypothétique* et *provisoire* ; mais elle offre un *terrain commun* où tous peuvent se rencontrer, puisqu'elle permet de s'entendre sur le sens usuel des termes et empêche ainsi la discussion de s'égarer. Ce n'est donc qu'un *point de départ*, en attendant qu'on puisse aboutir à une définition complète, la *définition réelle*, qui, étant *catégorique* et *définitive*, est le *point d'arrivée*, le terme de la démonstration. Elle a pour but de déterminer ce que la chose est *réellement* en elle-même et conséquemment l'idée qu'on *doit* s'en former. C'est ainsi que, comme conclusion des divers systèmes sur la perception extérieure, on aboutit à une définition en harmonie avec chacun d'eux : pour les uns, c'est une perception immédiate ; pour les autres, c'est une perception médiate, laquelle varie selon l'intermédiaire imaginé. Chacune de ces définitions a la prétention d'être réelle, bien qu'il

ne puisse y en avoir qu'une, pour chaque chose, qui soit conforme à la vérité objective. C'est à la déterminer que tendent les efforts de tous les penseurs dans chaque ordre de science. — Bref, la définition nominale a pour but de rendre l'idée *claire* en indiquant *quelques* traits caractéristiques de l'objet. La définition *réelle* a pour but de rendre l'idée *distincte* en énumérant tous les caractères *essentiels* de la chose.

II. — **Sens arbitraire :** la seconde espèce de définition nominale explique le sens que l'on *veut* attacher à un mot nouveau ou à un mot détourné de sa signification habituelle. C'est ce que la Logique de Port-Royal a en vue quand elle parle de la définition des noms : *vg.* « J'appelle chimère ce qui implique contradiction (\*) ».

#### § II. — RÈGLES DE LA DÉFINITION NOMINALE

A) **De la première espèce :** elle doit :

1°) Se conformer à l'usage qui fixe le sens des mots :

....*Si volent usus*

*Quon penes arbitrium est et jus et norma loquendi* (2)

2°) Donner de la chose définie une idée suffisante pour la faire reconnaître.

B) **De la seconde espèce :** elle doit être :

1°) Claire. — 2°) Courte.

3°) **Positive :** quand on définit par négation, on ne dit pas ce que la chose est, mais ce qu'elle n'est pas.

4°) **Non tautologique,** car définir par tautologie, c'est répéter la même chose en des termes identiques ; *vg.* « J'en sais qui ont défini la lumière de cette sorte : La lumière est un mouvement lumineux des corps lumineux (3) ».

(1) *Logique*, 1<sup>re</sup> P., ch. xii.

(2) *Horace, Epistola ad Pisonem*, v. 71-72.

(3) *Bacon, De l'esprit géométrique*. Pascal fait allusion à la définition tautologique donnée par le P. Noël.

## 14. — RÉDUCTION DES DÉFINITIONS

I. — **Les définitions sont toutes nominales** : S. Mill veut ramener la définition *réelle* à la définition *verbale*; d'après lui, toute définition consiste à indiquer le vrai sens des mots. Aussi prétend-il que les définitions réelles sont *tautologiques*, puisqu'elles vont du même au même : *vg. l'homme est l'animal raisonnable*. Cette définition ne fait que répéter, sous une forme développée ce que le mot *homme* dit d'une façon *résumée* (?).

Réponse : notre chose est que l'homme soit en réalité un animal raisonnable ; autre chose qu'on le sache. Or le progrès dans la connaissance scientifique consiste précisément à passer de l'idée confuse à l'idée distincte ; on ne peut donc appeler cette opération tautologique.

II. — **Les définitions sont toutes réelles** : d'autres font remarquer qu'on ne peut préciser le sens d'un mot sans indiquer l'idée attachée à ce mot et conséquemment la chose qu'elle rappelle. C'est pourquoi ils ramènent la définition *verbale* à la définition *réelle*.

Critique : au fond cette remarque est fondée. Mais on peut, pour la commodité, continuer d'appeler *nominales* la définition *incomplète* qui n'indique que le sens usuel ou arbitraire qu'on donne aux mots.

III. — **Toutes les définitions sont des définitions d'idées** : à parler rigoureusement, toute définition, qu'on l'appelle nominale ou réelle, se ramène à l'analyse d'une idée. En effet, définir une chose, ce n'est pas la définir elle-même telle qu'elle est, puisque les réalités objectives sont individuelles et conséquemment indéfinissables (II, § A) ; c'est indiquer les caractères essentiels qui constituent la compréhension de son idée générale. — Définir un mot, ce n'est pas en déterminer le sens, mais en préciser le sens ; c'est à-dire l'idée que l'usage ou la volonté de celui qui parle attache à ce son.

(1) *Système de Logique... L. I, ch. III, § 3*

## 15. — LIBERTÉ DES DÉFINITIONS

Les définitions sont-elles libres ?

I. — **Définition réelle** : elle n'est aucunement arbitraire, parce qu'elle explique la nature des choses, qui est indépendante de toute convention.

II. — **Définition nominale** : il faut distinguer :

A) **Première espèce** (*sens usuel*) : bien qu'elle n'exprime pas l'essence des choses, elle n'est pas libre non plus, parce qu'elle doit se conformer à l'usage courant.

B) **Seconde espèce** : elle est seule vraiment libre, car il est loisible à chacun, pourvu qu'il en prévienne les autres, « de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose (?) ».

Il résulte de là : 1°) Que les définitions *nominales* ne peuvent être contestées, quand elles reflètent fidèlement le sens usuel des mots, ou qu'elles déterminent clairement le sens qu'on veut attribuer à tel mot.

2°) Qu'elles ne peuvent être prises comme principes de démonstration *catégorique*, car les raisonnements, appuyés sur elles, sont *hypothétiques*, puisqu'ils ne font que tirer les conséquences d'une première hypothèse (étant *supposé* que ces définitions concordent avec la réalité).

## 16. — DIVISION LOGIQUE (?)

§ A. — SA NATURE

On distingue la division :

I. — **Physique** : c'est la distribution d'un tout concret en ses parties composantes ; *vg.* le composé humain se divise en corps et en âme.

(1) *Logique de Port-Royal, I<sup>er</sup> P., ch. III.*

(2) *Port-Royal, Logique, II<sup>e</sup> P., ch. XV.* — ROSSER, *Logique, L. II, ch. XV.* — URQUHART, *Logik, § 63.* — PASANINI, *Logica, ch. III.*

II. — **Logique** : c'est le partage d'un tout abstrait en ses divers représentants : vg. le genre humain se divise en races blanche, noire, etc. Le *tout*, au point de vue logique, c'est le *genre*; les *parties*, ce sont les *espèces*. Diviser revient donc à *analyser l'extension d'une idée*. C'est pourquoi la division s'exprime par une proposition dont l'attribut est le développement de l'extension du sujet.

La **dichotomie**, qui consiste à distribuer constamment chaque genre en deux parties, dont l'une est la contradictoire de l'autre, est le procédé le plus rigoureux de division logique, parce que, entre deux contradictoires, il n'y a pas de milieu. Cette division, épuisant la matière, est dite *exhaustive*.

#### § 9. — SES RÈGLES

Une division, pour être bonne, doit être :

I. — **Fondée sur le même principe** : on divisera bien le triangle, en *équilatéral, isocèle et scalène*, d'après l'égalité ou l'inégalité des côtés. On diviserait mal les livres d'une bibliothèque en classant les uns d'après leur contenu, les autres d'après leur format.

II. — **Complète ou adéquate** : énumérer *toutes* les espèces contenues dans le genre. On diviserait mal le genre *vivant* en plante et bête.

III. — **Exacte** : ne renfermer que les espèces contenues dans le genre. On diviserait mal le genre *animal* en homme, bête et plante.

IV. — **Irréductible** : n'énumérer que les espèces vraiment distinctes entre elles ; autrement elles rentreraient les unes dans les autres. On diviserait mal le genre *animal* en bête, en homme blanc, en homme noir, etc.

Quand on viole la première règle, la division pèche par *confusion* ; quand on viole la seconde, elle pèche par *défaut* ; quand on viole la troisième, elle pèche par *excès*.

#### § 6. — DÉFINITION ET DIVISION

I. — La définition développe la *compréhension* de l'idée ; la division, son *extension*. La division est le complément et la contre-partie de la définition.

II. — Pour définir, il suffit d'énumérer le *genre prochain* et la *différence spécifique* ; de même, pour diviser, il suffit d'énoncer les *groupes immédiatement inférieurs*.

III. — De même que l'*individu* est *indéfinissable*, à cause de sa compréhension illimitée ; ainsi la *dernière espèce ou variété* est *indivisible*, parce qu'elle ne renferme que des individus.

IV. — Dans la Logique *matérielle* nous aurons à traiter : 1) des *définitions géométrique et empirique*, qui sont des applications des définitions *logique et descriptive* ; — 2) des *classifications artificielle et naturelle*, qui sont des divisions *systématiques*.



## CHAPITRE II

## LES PROPOSITIONS ET LES JUGEMENTS (1)

Nous avons déjà étudié, en Psychologie, le jugement au double point de vue : a) *psychologique*, en tant qu'il est une opération par laquelle l'esprit aperçoit et affirme les rapports ; — b) *logique*, en tant qu'il est exprimé véritablement par la proposition, qui est l'énonciation d'un jugement. C'était pour ne point séparer les deux aspects d'une même chose (Ps. 150-153). Reste simplement à tracer les règles formelles des jugements et à classer les propositions.

## 17. — RÈGLES FORMELLES DES JUGEMENTS

I. — En vertu du principe d'*identité*, est vrai et légitime tout jugement dont l'attribut est contenu dans la compréhension du sujet, c'est-à-dire est identique partiellement ou totalement au sujet.

II. — En vertu du principe de *contradiction*, est faux et absurde tout jugement dont l'attribut est contradictoire au sujet.

III. — Peut être vrai, tout jugement dont l'attribut n'est ni identique ni contradictoire au sujet.

Les deux premières sortes de jugements relèvent de la Logique formelle qui faisant abstraction des données de l'expérience, s'occupe uniquement des jugements *analytiques*. L'art de juger se réduit alors à l'analyse de l'idée, c'est-à-dire à la définition. — La troisième sorte de jugements ressortit à la Logique appliquée qui s'occupe des jugements *synthétiques*, parce que, pour savoir s'ils sont vrais, il faut recourir à l'expérience.

(1) Pour ROYER, *Logique*, II<sup>e</sup> P. — BOSSUET, *Logique*, L. II. — S. MULLER, *Système de Logique*, L. I. ch. xviii. — A. BARS, *Logique*, L. I, ch. m. — PALMARI, *Logica*, ch. n.

## 18. — CLASSIFICATION DES PROPOSITIONS

On peut classer les propositions sous le rapport de la :

1. — **Quantité** : c'est leur caractère d'*universalité* ou de *particularité* qui résulte de l'*extension* du sujet. Une proposition est :

1) **Universelle** : quand le sujet est pris dans toute son extension : vg. l'homme est mortel ; — 2) **Particulière** : quand il est pris dans une partie de son extension : vg. il y a des amis inconstants (= quelques amis). — 3) **Individuelle** ou **singulière** : quand le sujet est un terme singulier. Au point de vue logique, la proposition singulière est considérée comme *universelle*, car le terme singulier ne peut être pris que dans toute son extension ; ne comprenant qu'un seul individu, la restreindre c'est la supprimer.

II. — **Qualité** : c'est leur forme *affirmative* ou *négative*. Quand le sujet est inclus dans l'extension de l'attribut, la proposition est *affirmative* : vg. l'homme est mortel = l'homme est une espèce contenue dans le genre mortel. — Quand il en est exclu, la proposition est *négative* : vg. l'homme n'est pas immortel = l'homme n'est pas une espèce du genre immortel.

III. — **Matière** : la proposition est : a) **Simple** : quand elle n'a qu'un sujet et qu'un attribut ; — b) **Composée** : quand elle a plusieurs sujets ou attributs : vg. l'homme est intelligent et libre.

— Les propositions composées peuvent être : *copulatives* (et, ni) — *disjonctives* (ou) — *conditionnelles* (si) — *causales* (parce que, puisque) — *relatives* (qui) — *exclutives* (vg. Dieu seul est grand) — *comparatives* (de même que), etc.

IV. — **Opposition** : les propositions peuvent être *contradictaires*, *contraires*, *subcontraires*, *subalternes* (19).

### CHAPITRE III

#### LE RAISONNEMENT DÉDUCTIF ET SES DIFFÉRENTES FORMES (1) (THÉORIE DE LA DÉDUCTION)

**Raisonnement**, c'est tirer d'un ou de plusieurs jugements donnés un autre jugement qui en est la conséquence. Dans le raisonnement **déductif**, qui conclut du général au particulier, la conséquence découle nécessairement des prémisses par cela seul qu'elles sont données.

La **dédution** est donc une inférence dans laquelle la conséquence dérive de jugements antécédents en vertu de la **forme même** de la pensée, indépendamment de sa matière. Dans le raisonnement **inductif**, qui va du particulier au général, le passage de quelques cas à tous les cas du même genre, ne peut être expliqué uniquement par l'analyse des lois de l'esprit. C'est pourquoi la déduction seule relève de la Logique formelle.

La distinction est de deux sortes :

1°) **Immédiate**, quand elle tire une conclusion d'un jugement donné sans recourir à un jugement intermédiaire.

2°) **Médiante**, quand elle recourt à un jugement intermédiaire. De là deux articles.

#### ARTICLE PREMIER

##### LA DÉDUCTION IMMÉDIATE

On obtient une déduction immédiate soit par **opposition**, soit par **conversion**.

(1) PORT-ROUAL, *Logique*, III. P. — BOSSUET, *Logique*, I. III. — S. MIEL, *Système de Logique*, I. II. — A. RAY, *Logique*, I. II. — PALMERI, *Logica*, ch. v. — LAURE, *Logique*. — RABIER, *Logique*, ch. IV, v. — T. PESCH, *Institutiones logicales*, Pars II, Vol. I. — BALMÉS, *Art. d'arriver au vrai*, ch. XIV.

#### 19. — I) OPPOSITION (1)

I. — **Définition** : procédé logique qui consiste à conclure *immédiatement*, de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, la vérité ou la fausseté d'une proposition opposée.

Or deux propositions sont *opposées*, lorsque, composées des mêmes termes, elles diffèrent par leur quantité ou leur qualité. La **quantité** dépend de l'*extension* du sujet.

La **qualité**, de l'*affirmation* ou de la *négation* par rapport à l'attribut.

II. — **Espèces** : toute proposition ayant à la fois quantité et qualité, on a quatre espèces de propositions opposées :

|                          |   |
|--------------------------|---|
| Universelle affirmative  | A |
| négative                 | E |
| Particulièrè affirmative | I |
| négative                 | O |

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

D'où quatre espèces d'oppositions :

1) **Contradictoire**, entre deux propositions différant à la fois en qualité et en quantité.

2) **Contraire**, entre deux propositions de même quantité universelle et de qualité différente.

3) **Subcontraire**, entre deux propositions de même quantité particulière et de qualité différente.

4) **Subalterne**, entre deux propositions de même qualité et de quantité différente.

(1) TAMM, *L'idée d'opposition*, Rev. philos. Janv. 1897.

Tout homme est mortel.

Nul homme n'est mortel.



Quelque homme est mortel. Quelque homme n'est pas mortel.

### III. — Conclusions immédiates par opposition :

A) **Contradictaires** : de la vérité ou de la fausseté de l'une des propositions on peut conclure la vérité ou la fausseté de l'autre (Principe du tiers exclu : Une chose est ou n'est pas. *Non datur medium* ; Cf. *Ps.* 143) :

Vg. 1) Tout homme est mortel (vrai). Donc la contradictoire est fausse : *Quelque homme n'est pas mortel.*

2) Nul homme n'est mortel (faux). Donc la contradictoire est vraie : *Quelque homme est mortel.*

B) **Contraires** : de la vérité d'une des propositions on peut conclure la fausseté de l'autre, mais non *vice versa*, car *datur medium* :

Vg. 1) Tout homme est mortel (vrai). Donc la contraire est fausse : *Nul homme n'est mortel.*

2) Tout homme est savant (faux). Donc la contraire n'est pas nécessairement vraie : *Nul homme n'est savant*, car *datur medium* ; *Quelque homme est savant.*

C) **Subcontraires** : de la fausseté d'une des propositions on peut conclure la vérité de l'autre, mais non *vice versa*, car toutes deux peuvent être vraies :

Vg. 1) Quelque homme n'est pas mortel (faux). Donc la subcontraire est vraie : *Quelque homme est mortel.*

2) Quelque homme est savant (vrai). Donc la subcontraire n'est pas nécessairement fausse, car deux subcontraires peuvent être vraies : *Quelque homme n'est pas savant* (vrai aussi).

D) **Subalternes** : a) de la vérité de la subalternante on peut conclure la vérité de la subalternée, mais non *vice versa*.

Vg. 1) Tout homme est mortel (subalternante vraie). Donc la subalternée est vraie : *Quelque homme est mortel.*

2) Quelque homme est savant (subalternée vraie). Donc la subalternante n'est pas nécessairement vraie, car *Tout homme est savant* (faux).

b) De la fausseté de la subalternée on peut conclure la fausseté de la subalternante, mais non *vice versa*.

Vg. 1) Quelque homme n'est pas mortel (subalternée fausse). Donc la subalternante est fausse : *Nul homme n'est mortel.*

2) Nul homme n'est savant (subalternante fausse). Donc la subalternée n'est pas nécessairement fausse, car *Quelque homme n'est pas savant* (vrai).

## 20. — II CONVERSION

I. — **Définition** : procédé logique qui consiste à conclure, d'une proposition donnée, une proposition nouvelle, de même qualité, par la transposition des termes.

II. — **Règle générale** : dans la proposition convertie, les termes doivent garder leur extension première, ou tout au moins ils ne doivent pas en avoir une plus grande.

L'extension du *sujet* est toujours manifeste.

L'extension de l'*attribut* est indiquée par ces deux lois :

1<sup>o</sup> L'attribut des propositions **affirmatives** est pris seulement dans une partie de son extension, vg. :

Tout A est B = Tout A est *quelque* B.

Les bœufs sont ruminants = *quelques* ruminants, c'est-à-dire une espèce du genre ruminant.

Quelque A est B = Quelque A est *quelque* B.

2<sup>o</sup> L'attribut des propositions **negatives** est pris dans toute son extension, vg.

Nul A n'est B = Nul A n'est *aucun* B.

Nul homme n'est immortel = Nul homme n'est *aucun* immortel, n'appartient au genre immortel.

Quelque A n'est pas B = Quelque A n'est *aucun* B.

Quelque homme n'est pas immortel = n'est aucun immortel.

III. — **Règles particulières :** 1°) Les **universelles affirmatives** A se convertissent en particulières affirmatives I.

Tout homme est mortel = Quelque mortel est homme. C'est ce qu'Aristote appelle la conversion *imparfaite* ou *par accident*, κατὰ ἄκρως.

2°) Les **universelles négatives** E et les **particulières affirmatives** I se convertissent sans changement :

a) Nul homme n'est quadrumané (E).

Donc nul quadrumané n'est homme (E).

b) Quelques hommes sont savants (I).

Donc quelques savants sont hommes (I).

3°) Les **particulières négatives** O n'ont point de conversion régulière. On fait une **contraposition**, c'est-à-dire qu'on les ramène d'abord à des particulières affirmatives ; puis on convertit celles-ci :

Quelques oiseaux ne sont pas capables de voler (O).

On la ramène à une particulière affirmative :

Quelques oiseaux sont non-capables de voler (I).

On convertit celle dernière d'après la règle ordinaire (2°) :

Quelques non-capables de voler sont oiseaux.

IV. — **Critiques d'Hamilton** (1) : 1°) Il n'accepte pas que dans toute proposition affirmative l'attribut soit toujours particulier ; donc on peut quelquefois convertir une proposition affirmative universelle en une autre affirmative universelle.

**Réponse :** c'est vrai, quand la proposition est *reciproque*, exprime une *définition* (A, B), car alors l'attribut a exactement la même extension que le sujet.

Tout homme est animal raisonnable,

Donc tout animal raisonnable est homme.

2°) Il prétend que dans toute proposition négative l'attribut n'est pas toujours universel ; donc, conclut-il, les négatives universelles ne peuvent pas toujours se convertir en universelles négatives :

(1) *Discussions on philosophy.*

Les hommes ne sont pas quelques animaux,

Donc quelques animaux ne sont pas hommes.

**Réponse :** Hamilton a été trompé par l'ambiguïté des termes. Dans la proposition citée : « Les hommes ne sont pas quelques animaux », *quelques* n'est pas un terme particulier, c'est-à-dire pris dans un sens indéterminé ; il est pris au contraire dans un sens déterminé, pour signifier *cette* espèce d'animaux. Il équivaut par conséquent à un terme *individuel*, qui, comme nous l'avons vu, doit être pris dans toute son extension. C'est pourquoi la proposition peut se convertir en une autre négative universelle (1) :

Les hommes ne sont pas quelques animaux = les animaux sans raison,

Donc les animaux sans raison ne sont pas les hommes.

## ARTICLE II

### DÉDUCTION MÉDIATE

#### SECTION I. — SYLLOGISME SIMPLE ET RÉGULIER

##### 21. — STRUCTURE OU ÉLÉMENTS DU SYLLOGISME

I. — **Définition :** « C'est, dit Aristote, un *discours* dans lequel certaines choses étant posées, quelque autre chose en résulte *nécessairement*, par cela seul que celles-là sont posées (2) » ; — ou : C'est un argument composé de trois propositions telles que

(1) *P. Janet, Traité élémentaire de philosophie, Logique*, n. 340, où les critiques d'Hamilton sont très bien résolues.

(2) *Analytic*, I, ch. II, Συλλογισμός ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ ἐπιτείνεται τοῦτο θεώρημα ἢ ἀνάγκη συμβαίνει ἐκ τούτων τίνας.



la troisième découle nécessairement des deux premières. Le syllogisme (*συλλογισμός*, liaison) régulier est la forme parfaite de la déduction; c'est l'expression verbale du raisonnement déductif. La théorie en a été tracée par Aristote dans les *Premiers analytiques*.

II. — **Éléments** : le syllogisme implique donc trois propositions : deux prémisses, une conclusion. Les prémisses contiennent trois termes. Aristote définit les termes : « Les éléments dans lesquels on résout la proposition ». On appelle :

- 1) **Extrêmes** les deux termes unis dans la conclusion.
- 2) **Majeur** ou *grand extrême*, l'attribut de la conclusion.
- 3) **Mineur** ou *petit extrême*, le sujet de la conclusion.
- 4) **Moyen terme**, celui qui, présent dans les deux prémisses et absent de la conclusion, sert à la produire. C'est le terme *intermédiaire* entre le grand terme dans la *Majeure* et le petit dans la *Mineure*.

On nomme : a) **Majeure**, celle des deux prémisses qui contient le *grand terme*; — b) **Mineure**, celle qui renferme le *petit terme*.

C'est le point de vue de l'**extension** : il s'agit de démontrer que le sujet est contenu dans l'extension de l'attribut comme une espèce dans un genre; c'est pourquoi le sujet de la conclusion s'appelle **Petit terme** et l'attribut **Grand terme**. Comment opère-t-on la démonstration? En trouvant un troisième terme qui contient le petit et soit lui-même contenu dans le grand, genre par rapport au sujet, espèce par rapport à l'attribut : c'est le **Moyen terme** : v. g.

Tout bien est aimable.  
Or la vertu est un bien.  
Donc la vertu est aimable.

## 22. — FIGURES ET MODES DU SYLLOGISME

Le syllogisme affecte des formes différentes qui en sont les figures et les modes.

A) — **Figures** : ce sont les différentes formes que le syllogisme revêt d'après la position du *moyen terme* dans les prémisses. Or il peut occuper quatre places; de là quatre figures. Il peut être :  
Sujet dans la majeure et attribut dans la mineure = 1<sup>re</sup> Figure.  
Attribut dans la majeure et dans la mineure = 2<sup>de</sup> Figure.  
Sujet dans la majeure et dans la mineure = 3<sup>de</sup> Figure.  
Attribut dans la majeure et sujet dans la mineure = 4<sup>de</sup> Figure.

I. *Sub. præ.*, II. *tun præ præ.*, III. *tun sub sub.*, IV. *denique præ sub.*

B) — **Modes** : ce sont les différentes formes que peut prendre le syllogisme d'après la *quantité* et la *qualité* des propositions qui le composent (A, E, I, O). Or, d'après les lois de combinaisons, les 4 espèces de propositions, combinées diversement par 3, donnent 64 modes possibles pour chaque figure; soit en tout 256 modes. Mais tous ces modes ne concluent pas : 216 sont éliminés par l'application des règles générales du syllogisme; 21 par l'application des règles particulières à chaque figure; 19 seulement sont conclusifs :

|                                    |   |  |
|------------------------------------|---|--|
| 4 dans la 1 <sup>re</sup> Figure : | } | { a a a — a i i.<br>e a e — e i o.<br>a e e — a o o.<br>e a e — e i o. |
| 5 " 2 <sup>de</sup> " "            | } | { a a i — a i i.<br>e a o — e i o.<br>i a i — o a e.                   |
| 6 " 3 <sup>de</sup> " "            | } | { a a i — a e e.<br>e a o — e i o — i a i.                             |
| 3 " 4 <sup>de</sup> " "            | } | { e a o — e i o — i a i.   |

## 23. — COMPLÉMENT DE LA THÉORIE D'ARISTOTE

### § A. — TROIS FIGURES SEULEMENT

Aristote ignorait cette 4<sup>de</sup> figure; elle est rejetée avec raison par les Scolastiques du moyen âge et quelques philosophes contemporains. Elle est attribuée au médecin philosophe Galien par

Averroës ; elle est admise par Port-Royal et d'autres philosophes. Elle ne contient que des modes difficiles et inutiles dans la pratique, car ces modes ne sont que des *interversions* de ceux de la 1<sup>re</sup> figure (I = Sub præ ; IV = Præ sub). Théophraste en a fait les modes *indirects* de la 1<sup>re</sup> figure.

M. Lachelier (3) a essayé de perfectionner la théorie d'Aristote. Aristote n'admet que 3 figures et il n'a formulé de principe : « *Ce qui est vrai d'un genre est vrai de toute espèce et de tout individu contenus dans ce genre* » que pour la 1<sup>re</sup> figure, à laquelle il ramène les deux autres. Ce principe se rapporte à la connotation *extensive*. — Aristote n'a établi *directement* que les modes de la 1<sup>re</sup> figure et il n'a pas démontré qu'il ne pouvait y avoir que 3 figures. M. Lachelier s'est placé au point de vue de la *compréhension* ; il s'est efforcé d'établir que chaque figure, répondant à une fonction particulière du syllogisme, avait son principe propre, que 3 figures seulement étaient possibles et que de chacune d'elles on pouvait *directement* déduire les divers modes possibles.

#### § B. — PRINCIPES DES TROIS FIGURES

I. — La première figure procède de l'*antécédent* logique au conséquent logique ; on la nomme *ab antecedente*.

Le principe, sur lequel elle s'appuie, peut être formulé ainsi : « *Lorsqu'un attribut ou un caractère en implique ou en exclut un autre, la présence du premier de ces deux caractères dans un sujet donné entraîne la présence ou l'absence du second* ».

II. — La seconde figure procède *inversement* ; elle va du conséquent à l'antécédent ; on la nomme *a consequente*.

Principe : « *Lorsqu'un attribut en implique un second, là où manque le second il est impossible de trouver le premier* ». Ces deux premières figures, étant fondées sur une *loi de la nature*, sur la liaison d'un antécédent et d'un conséquent, concluent *toujours* les nécessaires et parfaits *universels*. La première figure conclut de l'affirmation de l'antécédent à celle du conséquent ; la

(3) De natura syllogismi ; Théorie du syllogisme, Revue philosoph. t. I.

seconde conclut de la *négation* du conséquent à celle de l'antécédent.

III. — La troisième figure conclut *ab exemplo*.

Principe : « *Lorsqu'un caractère s'affirme ou se nie d'un sujet qui possède un autre caractère, le premier caractère s'affirme ou se nie du second par rencontre, per accidens* ». La troisième figure ne conclut donc jamais que le *possible* et le *particulier* ; *vg.* si Platon est à la fois philosophe et poète, il offre un exemple de la coexistence possible des attributs *philosophe* et *poète*.

Il ressort de ce qui précède qu'il n'y a pas place pour une quatrième figure. En effet, le moyen terme qui sert à passer du sujet à l'attribut est ou bien un *empech* logiquement lié à l'attribut, ou bien un *cas observé* où l'attribut coïncide *en fait* avec le sujet.

Si le moyen terme est un concept, il joue par rapport à l'attribut le rôle d'antécédent ou de conséquent ; alors on conclut de l'affirmation de l'antécédent à l'affirmation du conséquent : c'est le cas de la première figure ; — ou bien l'on va de la négation du conséquent à la négation de l'antécédent ; c'est le cas de la deuxième figure. Si l'attribut est mis en relation avec le sujet empiriquement, dans un *exemple*, c'est la troisième figure.

#### 24. — MODES CONCLUANTS DES QUATRE FIGURES

(I<sup>re</sup>) Barbara, Celarent, Darii, Ferio. — (IV<sup>re</sup>) Bamalippton

Camentes, Dimatis, Fesapo, Fresisonorum.

(II<sup>re</sup>) Cesare, Camestres, Festino, Baroco. — (III<sup>re</sup>) Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Boetio, Perison.

Les syllogismes de la première figure sont dits *parfaits* par Aristote, parce que la nécessité de la conclusion est évidente. Leur légitimité apparaît du premier coup, car on ne fait, dans leur conclusion, qu'affirmer ou nier de toutes les espèces, ou d'une espèce, ou d'un individu, ce qui a été dans la majeure affirmé ou nié universellement du genre lui-même. C'est l'application manifeste du principe : *Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis*. — *Quidquid de nullo valet, nec valet de quibusdam et singulis*.

Tout homme est mortel ;  
Or Pierre est homme ;  
Donc Pierre est mortel.

Les syllogismes des trois autres figures sont imparfaits parce que la nécessité de la conclusion n'est pas absolument évidente. On manifeste leur légitimité en les ramenant aux modes parfaits de la première figure.

**Remarque** : ceux qui n'admettent pas les quatre figures forment ainsi les modes indirects de la première :

**Baralipon, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisconorum.**

## 25. — RÉDUCTION DES MODES

Elle se fait d'après les lois de la conversion des propositions.

Les consonnes initiales **BCDE** indiquent quel est le mode de la première figure, auquel il faut ramener le mode donné : *vg.* s'il commence par **C** (**Cesare**), il faut le ramener à **Celarent**. Les trois premières voyelles de chaque mot (*vg.* **e, a, e**) indiquent le mode dans chaque figure.

La réduction exige certaines opérations qui sont indiquées par les consonnes suivantes : **S, P, M, C**. Les opérations nécessaires doivent affecter la proposition désignée par la voyelle après laquelle ces consonnes sont placées. **S** signifie la conversion simple ; — **P**, la conversion par accident ; — **M**, une mutation ; à savoir la transposition des prémisses ; — **C**, la réduction à l'absurde. — Des modes **Baroco** et **Baroco** sont seuls irréductibles, à ce n'est par l'absurde.

1. — **Exemple** : Toute science est certaine ;

Or nulle connaissance des choses contingentes n'est certaine ;

Donc nulle connaissance des choses contingentes n'est science.

Il faut d'abord chercher la figure ; pour cela il suffit de voir la place occupée par le moyen terme. Ici, il est deux fois attribut (*pro pre*) ; donc deuxième figure.

Puis il faut trouver le mode ; pour cela, on recherche la nature des propositions.

Ici la Majeure est affirmative universelle ; donc = **A**.

La Mineure est négative universelle ; donc = **E**.

La Conclusion est négative universelle ; donc = **E**.

Cherchons dans la deuxième figure le mode **AE E** = **Canestres**. Le **C** de **Canestres** indique que l'argument doit se réduire à **Celarent** de la première figure.

Pour y parvenir il faut lui faire subir certaines modifications ; elles sont signalées par les lettres **MS** dans le corps du mot **Canestres**.

**S** signifie qu'il faut convertir simplement la proposition indiquée par la voyelle **E**, qui la précède. On aura :

Nulle connaissance certaine n'est connaissance des choses contingentes.

La lettre **M** indique qu'il faut transposer les prémisses ; la majeure doit prendre la place de la mineure. On aura donc enfin :

Nulle connaissance certaine n'est connaissance des choses contingentes = **E** ;

Or toute science est une connaissance certaine = **A** ;

Donc nulle science n'est une connaissance des choses contingentes = **E**. On a **EAE E**, donc **Celarent**.

II. — **Réduction à l'absurde de Baroco et de Bocardo**. La réduction à l'absurde ou à l'impossible se fait au moyen d'un argument, par lequel on montre que celui, qui nie une conséquence d'un syllogisme légitime, est contraint d'admettre deux propositions contradictoires. Exemple pour **Baroco** :

Tout heureux est sage = **A** ;

Or quelque prince n'est pas sage = **O** ;

Donc quelque prince n'est pas heureux = **O**.

*Pro pre* ; donc deuxième figure. — **A O O** ; donc **Baroco**.

Si on nie la conséquence (quelque prince n'est pas heureux), la contradictoire sera vraie. Cela posé, faisons cet argument :

Tout heureux est sage = **A** ;

Or tout prince est heureux = **A** ;

Donc tout prince est sage = **A** ;

*Sub pro*, donc première figure. — **AAA**, donc **Barbara**.



L'évidence de la conclusion est par conséquent incontestable ; elle est néanmoins contradictoire à la mineure accordée de l'argument en Baroco (quelque prince n'est pas sage). Donc celui qui, tout en accordant les prémisses de cet argument en Baroco, nie la conséquence, est obligé d'admettre deux propositions contradictoires.

26. RÈGLES OU LOIS DU SYLLOGISME

A) QUATRE RELATIVES AUX TERMES :

- NOMBRE : I<sup>o</sup> Terminus esto triplex : medius, majorque minorque.  
 EXTRÊMES : II<sup>o</sup> Latius hos quam præmissæ conclusio non vult.  
 III<sup>o</sup> Nunquam contineat medium conclusio fas est.  
 MOYEN : IV<sup>o</sup> Aut semel aut iterum medius generaliter esto.

B) QUATRE RELATIVES AUX PROPOSITIONS :

- V<sup>o</sup> Ambe affirmantes nequeunt generare negentem.  
 QUALITÉ : VI<sup>o</sup> Utraque si præmissa negét, nihil inde sequetur.  
 QUANTITÉ ET : VII<sup>o</sup> Pejorem sequitur semper conclusio partem.  
 QUALITÉ : VIII<sup>o</sup> Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

27. — JUSTIFICATION DE CES RÉGLES GÉNÉRALES

§ A. — RELATIVES AUX TERMES

I. — Le syllogisme se compose de trois termes : le moyen, le grand et le petit. TERMINUS....

Le premier vers énonce moins une règle que l'essence même de tout syllogisme. S'il y avait plus de trois termes, il n'y aurait pas de comparaison de deux termes avec un même troisième ; la base même du syllogisme ferait défaut, le principe d'identité ; deux termes identiques à un même troisième sont identiques entre eux :

Le taureau est une constellation ;  
 Or le taureau est un animal ;  
 Donc un animal est une constellation.

En réalité, il y a quatre termes, car le mot taureau est pris en deux sens différents.

II. — La conclusion ne doit pas être plus étendue que les prémisses. LATIUS....

La conclusion n'est que le résultat de la comparaison faite dans les prémisses ; or, si les termes de la conclusion dépassaient les limites de ceux des prémisses, la conclusion dépasserait les limites de la comparaison et par conséquent ne serait pas légitime. En effet, les prémisses n'ayant affirmé ou nié que *partiellement* l'identité de chacun des extrêmes avec le moyen, la conclusion ne doit pas affirmer ou nier *totallement* l'identité du grand terme avec le petit ; vg.

Tout voleur prend le bien d'autrui.  
 Or tout voleur est homme.  
 Donc tout homme prend le bien d'autrui.

La conclusion devrait être : *quelque* homme prend le bien

d'autrui ; en effet *homme*, dans la mineure, étant attribut d'une proposition affirmative, n'est pris que dans *une partie* de son extension : tant *voleur* est *quelque homme*. — Il ne peut donc, dans la conclusion, être pris dans toute son extension : *Tout homme*....

III. — La conclusion ne doit jamais contenir le moyen terme. *NUNQUAM*....

Le moyen terme, n'étant qu'un point de comparaison, ne doit se trouver que là où se fait la comparaison, c'est-à-dire dans les prémisses ; *vg.*

Pierre est chrétien.  
Or le chrétien est bon ;  
Donc Pierre est un bon chrétien.

La présence dans la conclusion ne fait que modifier le sens d'un terme et, par cette modification, il crée un quatrième terme puisque bon est pris en deux sens, ce qui fausse le syllogisme.

IV. — Le moyen terme doit être pris au moins une fois généralement. *AUT SEMEL*....

S'il était pris deux fois particulièrement, il pourrait avoir un sens dans la majeure et un autre dans la mineure ; il équivaudrait par conséquent à deux termes. Le syllogisme aurait quatre termes (contra Reg.) ; donc pas de comparaison *uni tertio*, pas de syllogisme ; *vg.*

Quelque homme est voleur ;  
Or quelque homme est juste ;  
Donc quelque juste est voleur.

Une partie de l'extension d'*homme* (quelque voleur) ne coïncide pas avec l'autre (quelque juste). Le moyen terme : *homme* équivaut donc à deux termes.

### § II. — RÈGLES RELATIVES AUX PROPOSITIONS

V. — Deux propositions affirmatives ne peuvent donner une conclusion négative. *AMBÆ*....

C'est manifeste : deux affirmations ne peuvent produire une négation. Si les extrêmes conviennent à un même troisième terme, ils se conviennent entre eux ; la conclusion ne peut nier cette convenance ; *vg.*

La vertu est aimable ;  
Or la charité est une vertu ;  
Donc la charité n'est pas aimable.

VI. — On ne peut rien conclure de deux prémisses négatives. — *UTRÆQUE*....

Elles indiquent simplement que les deux extrêmes ne sont pas identiques au moyen terme, mais ne montrent pas s'ils sont ou ne sont pas identiques entre eux ; *vg.*

Pierre ne ressemble pas à Paul ;  
Or André ne ressemble pas à Paul ;

Quid inde ? que résulte-t-il de là ? Bien.

VII. — La conclusion suit toujours la plus faible partie. *PROBARE*....

Elle est : A) négative, si l'une des prémisses est négative ; c'est l'application de l'axiome du syllogisme négatif : *Quæ differunt in uno tertio, differunt inter se* ; *vg.*

Il faut aimer la vertu ;  
Or l'orgueil n'est pas une vertu ;  
Donc il ne faut pas aimer l'orgueil.

B) Particulière, si l'une des prémisses est particulière : comment, en effet, quand dans cette prémisses on a affirmé que

l'identité *partielle* du moyen avec l'un des extrêmes, pourrait-on conclure en affirmant l'identité *totale* des extrêmes entre eux ?

Tout acte *hérotique* est admirable ;  
Or *quelques* actes humains sont *hérotiques* ;  
Donc *quelques* actes humains (et non tous) sont admirables.

VIII. — On ne peut rien conclure de deux prémisses particulières. NIL SEQUITUR....

Trois hypothèses. Ces prémisses seront ou bien :

A) **Toutes deux affirmatives** : alors il y a quatre termes (contra I Reg. *TERMINUS...*) et le moyen sera pris deux fois particulièrement (contra IV Reg. : *ACT SEMEL...*). En effet, tous les termes sont particuliers : les *sujets* parce que les propositions sont particulières ; les *attributs* parce qu'elles sont affirmatives. Donc le moyen terme sera pris deux fois particulièrement et équivaldra à deux termes différents ; vg.

*Quelque homme* chante ;  
Or *quelque homme* est muet ;  
Donc *quelque* muet chante.

B) **Toutes deux négatives** : contra VI Reg. ; *UTRAQUE*.

C) **L'une affirmative, l'autre négative** :

Il n'y a place que pour un seul terme universel, à savoir l'attribut de la prémisses négative. — Mais si une des prémisses est négative, la conclusion doit l'être aussi, d'après la R. VII. *PROBANS* ; par conséquent l'attribut de la conclusion doit être universel (puisque'elle est négative) ; il doit donc aussi être pris universellement dans les prémisses, autrement : *LATIS IUS...* Or il faut deux termes universels dans les prémisses ; le moyen terme (sinon, on péche contra IV R. : *ACT SEMEL...*) et le grand terme (puisque'il est l'attribut d'une proposition négative). Mais il n'y a place que pour un terme universel ; le syllogisme est donc impossible ; vg.

Quelques hommes sont *savants* ;  
Or quelques musiciens ne sont pas *savants* ;  
Donc quelques musiciens ne sont pas des hommes.

**Remarque** : la *Logique de Port-Royal* (1) donne ce principe général pour juger de la valeur de tout syllogisme :

*L'une des deux propositions doit contenir la conclusion* (c'est la proposition *contenante*), et *l'autre faire voir qu'elle la contient* (c'est la proposition *applicative* ou *ostensive*).

Les huit règles du syllogisme peuvent être ramenées à ces deux principales : 1) *Nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses.* — 2) *Le moyen doit être pris au moins une fois universellement.*

## 28. — RÈGLES PARTICULIÈRES A CHAQUE FIGURE

Ces règles ne sont pas des règles nouvelles qui modifient les précédentes ; seulement elles indiquent ce qu'il faut faire ou éviter dans chaque figure, pour n'y point blesser les règles générales, dans des modes qu'elles excluent, en raison des exigences de la figure particulière où ils se trouvent.

1<sup>re</sup> Figure : M-G. Toute *passion* est une habitude ;

P-M. Or l'égoïsme est une *passion* ;

Donc l'égoïsme est une habitude

Elle exclut : 1<sup>o</sup>) **Une mineure négative** : si la mineure était négative, la majeure devrait être affirmative (*UTRAQUE...*) et la conclusion négative (*PROBANS...*) ; Or, dans la première figure, le grand terme, attribut de la majeure (le moyen est *sujet* affirmatif, y serait pris *particulièrement*, tandis qu'attribut de la conclusion négative, il y serait pris *universellement*, ce qui est *contre* : *LATIS...*

2<sup>o</sup>) **Une majeure particulière** : la mineure, en effet, devant être affirmative, comme on vient de le voir, le terme moyen, attribut, y est pris *particulièrement* ; si la majeure était particu-

1 *Logique*, III<sup>e</sup> P., ch. x, xi.

lière, le terme moyen, sujet, serait pris encore *particulièrement*, ce qui va contre : AUT SEMEL...

Règle : *Sit minor affirmans, major vero generalis.*

II<sup>me</sup> Figure : G-M. Nul menteur n'est digne de foi ;

P-M. Or tout homme de bien est digne de foi ;  
Donc nul homme de bien n'est menteur.

Elle exclut : 1<sup>o</sup>) Deux prémisses affirmatives : le moyen terme, qui est deux fois attribut, y serait pris deux fois particulièrement, ce qui est contre : AUT SEMEL...

2<sup>o</sup>) Une majeure particulière : si la majeure est particulière, le grand terme, qui s'y trouve sujet, sera pris particulièrement. Or, comme une des prémisses doit être négative, ainsi qu'on vient de le prouver, la conclusion sera négative, et par conséquent le grand terme, pris particulièrement dans la majeure, serait pris universellement comme attribut de la conclusion négative, ce qui est contre : LATIES...

Règle : *Una negans esto, nec major sit specialis.*

III<sup>me</sup> Figure : M-G. Le mercure est liquide ;

M-P. Or le mercure est un métal ;  
Donc quelque métal est liquide.

Elle exclut : 1<sup>o</sup>) Une mineure négative : si la mineure était négative, la conclusion serait négative (reasons) et la majeure affirmative (enajeta). Dès lors, le grand terme attribut de la majeure y serait pris particulièrement, tandis qu'il serait pris universellement dans la conclusion, comme attribut d'une proposition négative, ce qui est contre : LATIES...

2<sup>o</sup>) Une conclusion générale : si la conclusion était générale, le petit terme y serait pris universellement comme sujet. Or la mineure devant être affirmative, comme on vient de le démontrer, le petit terme, qui s'y trouve comme attribut, y est pris particulièrement, ce qui est contre : LATIES...

Règle : *Sit minor affirmans, conclusio particularis.*

IV<sup>me</sup> Figure : G-M. Nul malheureux n'est content ;

M-P. Or il y a des personnes contentes qui sont pauvres ;  
Il y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux.

Elle exclut en même temps : 1<sup>o</sup>) Une majeure affirmative et une mineure particulière, car, le moyen terme, étant attribut de la majeure affirmative et sujet de la mineure particulière, serait pris deux fois particulièrement, ce qui va contre : AUT SEMEL.

2<sup>o</sup>) Une conclusion générale et une mineure affirmative, car, dans la conclusion générale, le petit terme, sujet, serait pris universellement, pendant que dans la mineure affirmative, étant attribut, il serait pris particulièrement, ce qui est contre : LATIES...

3<sup>o</sup>) Une majeure particulière et une conclusion négative, car, le grand terme, sujet de la majeure, y serait pris particulièrement, tandis qu'attribut de la conclusion négative, il y serait pris universellement, ce qui est contre : LATIES...

Règles : 1<sup>o</sup> Major si affirmans est, esto minor generalis ;

2<sup>o</sup> Si minor affirmat, conclusio particularis ;

3<sup>o</sup> Quando negans modus est, major generalis habetur.

## 29. — MODES CONCLUANTS MAIS INUTILES

I. — Tout mode, ayant à la fois une mineure universelle négative et une conclusion particulière (AEO), est un mode inutile, parce qu'il conclut moins qu'on n'a le droit de conclure. En effet, le petit terme, étant nécessairement pris universellement dans la mineure comme sujet ou comme attribut de l'universelle négative, peut être pris universellement comme sujet de la conclusion, qui, particulière, devient inutile et insuffisante.

II. — Tout mode de la première et de la seconde figure, ayant une mineure universelle et une conclusion particulière (EAO, AAI) est un mode inutile. Le petit terme étant dans ces deux figures, sujet de la mineure, y est pris universellement ; il peut donc être pris universellement comme sujet de la conclusion, qui, particulière, est inutile et insuffisante.



## SECTION II. — VARIÉTÉS DU SYLLOGISME

Jusqu'ici il n'a été question que du syllogisme simple et régulier, dans lequel les trois termes sont affirmés ou niés purement et simplement. Mais il y a plusieurs formes dérivées du syllogisme simple et régulier : les syllogismes irréguliers et les syllogismes composés. Ils constituent les variétés du syllogisme.

## 30. — SYLLOGISMES IRRÉGULIERS

I. — **Euthymème** (εὐθυμία, l'une des propositions reste dans l'esprit) (1) : syllogisme dans lequel l'une des prémisses est sous-entendue, vg. Vous êtes juge. Donc vous devez écouter. — Ce vers de la *Médecine* d'Ovide : « Je l'ai pu conserver, je pourrai donc le perdre ».

Parfois même l'argument est réduit à une seule proposition : vg. ce vers de la *Médecine* de Sénèque, qui veut prouver à Jason qu'il est coupable de tous les crimes qu'elle a faits pour lui : « Celui qui sert le crime en est coupable (2) ». Il manque à cet euthymème la mineure et la conclusion :

Celui qui laisse faire le crime et s'en sert en est coupable ;

Or Jason m'a laissé faire le crime et s'en est servi ;

Donc Jason est coupable.

II. — **Épichérème** (ἐπιχειρηματικός, effort, tension) : syllogisme dans lequel l'une des prémisses ou toutes les deux sont accompagnées de leurs preuves (3). On peut ramener la *Milonienn*e à l'épichérème suivant :

(1) Pour Aristote l'euthymème est le syllogisme qui tire ses conclusions de vraisemblances ou des signes (*Première Analyse*, L. II, ch. xxxii n. 2). Il devrait être tout non de εὐθυμία, mais de ἐπιχειρηματικός (chercher par la pensée, parce que, pour lui, l'euthymème est l'opération de l'esprit cherchant dans une question ce qui est vraisemblable).

(2) *Médecine*, A. III, v. 497.

(3) Selon Aristote c'est le syllogisme dialectique, par opposition au syl-

Tout assassin mérite la mort, car la loi naturelle et toutes les législations le démontrent ;

Or Clodius est un assassin, car les témoins, sa conduite, tous ses apprêts le prouvent ;

Donc Clodius mérite la mort.

III. — **Polysyllogisme** : suite de syllogismes tellement enchaînés que la conclusion du premier devient une prémisses du second. On appelle le premier *prosyllogisme*, le second *épisylogisme* ; vg.

— Ce qui est simple ne peut se dissoudre ;

Or l'âme est simple ;

Donc l'âme ne peut se dissoudre.

— Ce qui ne peut se dissoudre est incorruptible ;

Or l'âme ne peut se dissoudre ;

Donc l'âme est incorruptible.

— Ce qui est incorruptible ne pérît pas avec le corps ;

Or l'âme est incorruptible ;

Donc l'âme ne pérît pas avec le corps.

IV. — **Sortite** (σπίρη, tas ; il désignait chez les anciens le sophisme d'Eubulide, disciple d'Euclide, de l'école mégarique, sur le tas de blé) (4). C'est un polysyllogisme abrégé, dans lequel les conclusions intermédiaires sont supprimées. Comme le polysyllogisme, il est :

**Progressif**, quand la conclusion de chaque syllogisme sert de majeure au syllogisme suivant ;

**Régressif**, quand elle sert de mineure.

Dans le sortite progressif, les propositions sont disposées de telle sorte que le sujet de la première devient l'attribut de la seconde, le sujet de la seconde attribut de la troisième, etc., jusqu'à la conclusion, dont l'attribut est l'attribut de la première proposition, et dont le sujet est le sujet de l'avant-dernière ; vg.

syllogisme démonstratif, ἐπιχειρηματικός ἀπολογισμὸς ἐπιχειρηματικός (Topiques, L. VIII, ch. ix, n. 26). C'est un syllogisme qui, en se fonnant sur l'opinion, s'efforce (ἐπιχειρηματικός) de préparer la voie à la science.

(4) Voici ce syllogisme : Un grain de blé fait-il un tas ? — Non. — Et deux grains de blé ? — Non. — Et trois ? — Pas encore. Le sophiste insiste en ajoutant toujours un grain de blé, pour forcer l'adversaire à convenir qu'un mille grains de blé ne font pas un tas, ou qu'un tas de blé est déterminé par un seul grain.

Tout vertébré a le sang rouge,  
 Tout mammifère est vertébré,  
 Tout carnassier est mammifère,  
 Tout félin est carnassier  
 Donc tout félin a le sang rouge.

Dans le sorite *végreant*, les propositions sont liées l'une à l'autre de telle façon que l'attribut de la première devient le sujet de la seconde, l'attribut de la seconde sujet de la troisième, etc., jusqu'à la conclusion, qui a pour sujet le sujet de la première proposition et pour attribut l'attribut de l'avant-dernière; vg.  
 Sorite du renard de Montaigne (1).

Cette rivière fait du bruit;  
 « Ce qui fait un bruit se remue;  
 Ce qui se remue n'est pas gelé;  
 Ce qui n'est pas gelé est liquide;  
 Ce qui est liquide plie sous le faix ».  
 Donc cette rivière plie sous le faix.

### 31. — SYLLOGISMES COMPOSÉS

Ce sont des syllogismes dans lesquels l'affirmation ou la négation implique une condition, une alternative ou une incompatibilité. D'après la *Logique de Port-Royal*, ce sont des syllogismes dont la majeure entérine la conclusion (2).

I. — **Hypothétique** : syllogisme dont la majeure présente la conclusion comme soumise à une condition, vg. *S'il est faux, il fait clair*. — Il se produit sous un double mode :

A) **Positif**, (*modus ponens*) : si l'on affirme la condition dans la majeure, il faut affirmer le conditionné dans la conclusion :  
 Or il fait jour, Donc il fait clair.

(1) *Essais*, L. II, c. 17.

(2) *Logique*, P. III, ch. 111, 112.

B) **Négatif**, (*modus tollens*) : si le conditionné est nié dans la mineure, il faut nier la condition dans la conclusion :

Or il ne fait pas clair, Donc il ne fait pas jour.

II. — **Disjonctif** : syllogisme dont la majeure est une proposition disjonctive : *Pierre est debout, ou assis, ou couché*.

A) **Mode positif-négatif**, (*modus ponendo tollens*) : si l'un des membres de la disjonction est affirmé dans la mineure, les autres doivent être niés *copulativement* dans la conclusion :

Or Pierre est debout, Donc il n'est ni assis, ni couché.

B) **Mode négatif-positif** (*modus tollendo ponens*) : si l'un des membres est nié dans la mineure, les autres doivent être affirmés *disjonctivement* dans la conclusion :

Or Pierre n'est pas debout ; Donc il est assis ou couché.

III. — **Copulatif** : c'est un syllogisme, dit Port-Royal, qui a pour majeure : « une proposition copulative niante » comme celle-ci : « Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu et idolâtre de son argent ».

Dans le syllogisme *disjonctif*, la majeure pose une incompatibilité et, au même temps, une alternative : les deux termes ne peuvent être vrais ni faux ensemble.

Dans le syllogisme *copulatif*, la majeure pose une simple incompatibilité sans alternative ; d'où il suit que, si les deux termes ne peuvent être vrais ensemble, ils peuvent être faux ensemble. Aussi ce syllogisme n'a-t-il qu'un mode : *modus ponendo tollens* ; vg.

Un homme n'est pas à la fois blanc et nègre ;

Or celui-ci est blanc,

Donc il n'est pas nègre.

Si la mineure était *négative* : Or cet homme n'est pas blanc, on ne pourrait rien conclure.

IV. — **Dilemme** : combinaison des syllogismes hypothétique et disjonctif. C'est un argument, dont la première proposition est une disjonctive telle que, de chacun de ses membres, on puisse conclure également contre l'adversaire. Aussi l'appelle-t-on *argumentum corvatum* ou *utrinque feriens* ; vg. dilemme à une sentinelle qui n'avait pas jeté le cri d'alarme :

Ou tu étais à ton poste ou tu n'y étais pas.



Si tu étais à ton poste, tu as trahi ;  
Si tu n'y étais pas, tu as manqué à la consigne ;  
Donc, dans les deux cas, tu mérites la mort.

Règles : pour qu'un dilemme soit concluant il faut que :

1° La proposition disjunctive énonce toutes les alternatives possibles et ne laisse pas d'échappatoire.

2° La disjonction ne puisse pas être retournée, c'est-à-dire qu'on n'en puisse pas retourner les conséquences contre celui qui l'a employée.

### 32. — EXEMPLE

C'est un argument dans lequel le conséquent se déduit de l'antécédent en vertu d'un rapport de *parité*, de *supériorité* ou d'*opposition*. De là les arguments :

I. — **A pari** (d'égal à égal, pour la même raison) : on conclut d'une chose à une autre à cause de leur parité, ressemblance ; vg.

Celui, qui met un frein à la fureur des flots,  
Sait aussi des méchants arrêter les complots.

II. — **A fortiori** (à plus forte raison) : il consiste à affirmer d'une chose ce qu'on a affirmé d'une autre, parce que la raison de cette affirmation se retrouve dans la seconde à un plus haut degré que dans la première ; vg.

Si mourir pour son prince est un illustre sort,  
Quand on ment pour son Dieu, quelle sera la mort !

III. — **A contrario** (pour la raison contraire) : on conclut d'une chose à une autre en raison de leur *opposition* ; vg. Si l'oisiveté est la mère de tous les vices, le travail doit en être le préservatif.

L'argument de l'exemple tire sa valeur d'une induction provisoire appliquée par déduction à un cas particulier. Il sous-entend ces principes : Des causes *semblables* produisent des effets *sem-*

*blables* ; — des causes *contraires* des effets *contraires* ; — une chose a *d'autant plus lieu* d'être ou de n'être pas qu'il y a *plus de raisons* pour qu'elle soit ou ne soit pas.

### 33. — ARGUMENT PERSONNEL OU AD HOMINEM

Argument qui met l'adversaire en contradiction avec lui-même, en lui empruntant un point qu'il a concédé. Cet argument n'a d'ordinaire qu'une valeur *relative* à la personne contre laquelle on l'emploie. Socrate s'en sert souvent dans les dialogues de Platon.

On raconte qu'un mauvais plaisant opposa cet argument *ad hominem* à Pyrrhon qu'un chien avait mordu : la morsure du chien et la douleur sont incertaines, comme tout le reste ; donc il est douteux que tu aies été mordu et que tu souffres. Pyrrhon aurait répondu : on ne se dépouille pas aisément de la nature.

### 34. — PRINCIPES FONDAMENTAUX DU SYLLOGISME

Les termes peuvent représenter soit des **quantités**, soit des **qualités**. De là deux sortes de syllogismes :

#### § I. — SYLLOGISME DE LA QUANTITÉ

C'est le syllogisme **mathématique**. Il est composé de termes qui sont des **quantités** ayant entre elles des rapports d'**égalité**. On arrive à la conclusion en **substituant** une quantité égale à une autre quantité égale ; vg.  $A = B$ ,  $B = C$ , donc  $A = C$ .

**Principe** : Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.

**Quantification du prédicat** : Hamilton (\*) et le logicien anglais de Morgan (\*\*), ont posé deux principes :

(\*) *Discussions on Philosophy; Lectures of Logic*, III.

(\*\*) *La Logique formelle ou calcul de l'inférence nécessaire et probable* ;

1°) Dans toute proposition, le prédicat ou attribut est pensé sous le rapport de la *quantité* ou *extension* : dire que *tout homme est mortel*, c'est penser que *tout homme est quelque mortel*. Penser un objet c'est donc le ranger dans une certaine *classe* ou *genre*.

2°) Logiquement, on doit énoncer explicitement ce qui est pensé implicitement (1) : « Si donc je pense le prédicat comme *totalité*, je dois le faire précéder du qualificatif *tout* ; du qualificatif *quelque*, si je le pense comme *partie* ; vg. *Tout triangle est trilatéral* = *Tout triangle est tout trilatéral*. — Les hommes sont *mortels* = Les hommes sont *quelques* mortels.

L'ancienne Logique distingue quatre sortes de propositions (18). La nouvelle en admet huit d'après la quantification du prédicat :

1°) **Affirmative toto-totale** : *Tout triangle équilatéral est tout équilatéral*.

2°) **Négative toto-totale** : *Aucun carré n'est aucune sphère*.

3°) **Affirmative toto-partielle** : *Tout carré est quelque figure*.

4°) **Négative toto-partielle** : *Aucun carré n'est quelque figure sphérique*.

5°) **Affirmative parti-totale** : *Quelque figure est tout carré*.

6°) **Négative parti-totale** : *Quelque figure équilatérale n'est aucune sphère*.

7°) **Affirmative parti-partielle** : *Quelque figure équilatérale est quelque triangle*.

8°) **Négative parti-partielle** : *Quelque triangle n'est pas quelque figure équilatérale*.

De là plusieurs conséquences : a) Le prédicat ayant toujours une quantité égale à celle du sujet, la conversion est toujours simple.

b) « Si la quantité du prédicat est égale à celle du sujet, si la proposition est en dernière analyse une équation, tout raisonnement va de quantités égales à quantités égales, tout syllogisme est au fond une série d'équations aux membres équivalents. Dès lors les distinctions logiques de grand, de petit et de moyen

*Nouvelle Analytique des formes logiques*. Cité par S. Mill, *Système de Logique*, L. II, ch. n, p. 192, n. 1.

(1) *Disquisitiones in Philosophia*; Appendix II.

terme, de majeure, de mineure, de figure, s'évanouissent. Le type de tout raisonnement est le suivant :  $A = B$ ,  $B = C$ , donc  $A = C$  (2) ». La logique pure se ramène donc à l'algèbre.

**Critique** : A) S. Mill (3) fait cette objection à Hamilton : dans les jugements, le prédicat est toujours pensé en *compréhension*, jamais en *extension*. Nous ne pensons que les *qualités* représentées par le prédicat, et non la *classe*, le *genre* d'individus auxquels il se rapporte.

Cette objection n'est pas complètement fondée. Il y a en effet, des jugements en *extension*. Quand je dis ; vg. *Les écuries sont des rougeurs*, n'est-il pas vrai que je pense à la classe à laquelle appartiennent les écuries, plutôt qu'aux qualités caractéristiques de cette classe ? On doit reconnaître néanmoins que généralement, quand nous jugeons, nous pensons aux rapports de compréhension.

B) Quoi qu'il en soit d'ailleurs, l'ancienne Logique avait déjà signalé la quantité du prédicat. Les règles de la conversion reposent précisément sur cette quantification : dans toute proposition affirmative, le prédicat est pris *particulièrement* ; dans toute négative, *universellement* (4). Ce qui est propre à Hamilton et à ses partisans, c'est de vouloir assimiler l'extension du prédicat dans les propositions ordinaires à la relation quantitative des termes mathématiques. Mais c'est là une assimilation impossible. Dans les sciences mathématiques les rapports entre le sujet et le prédicat sont des rapports d'égalité fondés sur la quantité qui est seule mesurable. Dans les propositions ordinaires, ce sont des rapports d'attribution ou de subordination. On ne peut donc établir qu'une analogie lointaine entre les deux cas.

Les concepts sont avant tout des synthèses de qualités : c'est le point de vue de la *compréhension*. Mais, d'un autre côté, ils représentent des classes d'individus : c'est le point de vue de l'*extension*. C'est à ce dernier point de vue que l'ancienne logique

(1) *Logic*, Logique. — *Les logiques anglaises contemporaines*.

(2) S. Mill, *Essai sur la philosophie de Hamilton*, ch. xii : *Système de Logique*, L. I, ch. v, § 3.

(3) Nous avons mentionné que les exceptions opposées par Hamilton à ces règles ne sont qu'apparentes (20, IV).

se plaçait pour considérer les concepts, non pas comme des quantités proprement dites, c'est-à-dire susceptibles d'être posées comme égales, mais comme des quantités logiques, c'est-à-dire susceptibles d'être contenues les unes dans les autres comme les parties dans le tout, d'après des rapports de subordination (1).

## § II. — SYLLOGISME DE LA QUALITÉ

Il se compose de termes qui expriment des *qualités*, c'est-à-dire des caractères qui ne peuvent, comme les quantités, être substitués les uns aux autres. C'est le syllogisme proprement dit : il s'applique aux cas où il s'agit d'établir, entre deux termes, l'un sujet, l'autre attribut, des rapports au point de vue soit de la *compréhension*, soit de l'*extension*.

**A) Point de vue de la compréhension :** alors la relation entre le sujet et l'attribut est fondée sur la *contenance compréhensive* des termes ou sur leur *convenance et liaison*. Soient deux termes A (Pierre) et C (mortel). Peut-on affirmer C de A ? Pour savoir s'ils se conviennent entre eux, il faut trouver un troisième terme B (homme) qui puisse être tiré de la compréhension de A, et de la compréhension duquel on puisse tirer C. On aura le syllogisme suivant :

|                        |   |               |
|------------------------|---|---------------|
| L'homme est mortel     | } | B est C ;     |
| Or Pierre est homme    |   | A est B ;     |
| Donc Pierre est mortel |   | Donc A est C. |

On peut le développer ainsi :

(1) P. LAMY, *Traité élémentaire de philosophie*, n. 310. — Le seul cas, où le rapprochement a une rigueur apparente, c'est le cas des définitions : v.g. l'homme est l'animal raisonnable = l'animal raisonnable est l'homme, car les propositions sont réciproques et expriment une *identité*. Mais, même alors, le verbe *est* n'est pas synonyme du signe = des propositions mathématiques. On ne pourrait dire rigoureusement : l'homme = l'animal raisonnable, car la définition identifie un concept complexe au total de ses *qualités*.

|                                       |   |                           |
|---------------------------------------|---|---------------------------|
| Mortel est un attribut d'homme        | } | C est attribut de B ;     |
| Or homme est un attribut de Pierre    |   | B est attribut de A ;     |
| Donc mortel est un attribut de Pierre |   | Donc C est attribut de A. |

**Principe :** a) FORME POSITIVE : Deux termes qui conviennent à un troisième se conviennent entre eux. *Quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se.*

b) FORME NÉGATIVE : Deux termes, dont l'un convient et l'autre ne convient pas à un troisième, ne se conviennent pas entre eux. *Quæ differunt in uno tertio, differunt inter se.*

**Autres formules :** 1<sup>o</sup>) *Prædicatum prædicati est etiam prædicatum subiecti*. L'attribut (C) de l'attribut (B) d'un sujet (A) est lui-même attribut d'un sujet (A).

2<sup>o</sup>) *Nota nota est etiam nota rei ipsius*. Tout ce qui a une marque a ce dont celle-ci est la marque (1).

3<sup>o</sup>) « Les choses qui coexistent avec une autre chose coexistent entre elles » (2).

**Rôle du moyen terme :** quand le syllogisme est fondé sur la *contenance compréhensive* des termes ou leur *liaison*, le moyen (B) sert à faire voir que le grand terme (C) convient ou ne convient pas au petit terme (A), en montrant que le grand terme (C) est ou n'est pas contenu dans la compréhension du petit (A).

**B) Point de vue de l'extension :** à toute compréhension correspond une extension déterminée, car un concept peut être pensé non seulement comme un ensemble de qualités, mais encore comme un *groupe* inclus dans un autre groupe. On peut donc expliquer aussi le syllogisme par la *contenance extensive*. Soient les deux termes A (Pierre) et C (mortel). Pour savoir si A est contenu dans l'extension de C, il faut trouver un troisième terme B (homme), qui soit contenu dans C et qui lui-même contienne A. On aura le syllogisme suivant :

|                        |   |               |
|------------------------|---|---------------|
| L'homme est mortel     | } | B est C ;     |
| Or Pierre est homme    |   | A est B ;     |
| Donc Pierre est mortel |   | Donc A est C. |

(1) S. MULLER, *Système de Logique*, I, II, ch. v, § 4.

(2) A. BOULANGER, *Logique déductive et inductive*, I, II, ch. v, § 42.

On peut le développer ainsi :

Homme est une espèce contenue dans le genre-mortel. B est contenu dans C;  
 Or Pierre est un individu contenu dans l'espèce homme. A est contenu dans B;  
 Donc Pierre est un individu contenu dans le genre-mortel. Donc A est contenu dans C.

**Principe :** a) **Forme positive :** DICTUM DE OMNI : *Quod dicitur de omni dicitur etiam de quibusdam et singulis. Ce qui est vrai de genre est vrai aussi de toute espèce et de tout individu appartenant à ce genre.*

b) **Forme négative :** DICTUM DE NULLO : *Quod dicitur de nullo, nec dicitur de quibusdam, neque de singulis. Ce qui n'est pas vrai d'un genre n'est pas vrai non plus de toute espèce et de tout individu appartenant à ce genre.*

**Rôle du moyen terme :** quand le syllogisme est fondé sur la *contenance extensive* des termes, le moyen (B) sert à montrer que le petit (A) est contenu dans l'extension du grand (C).

**Conclusion :** un principe général s'applique au syllogisme de

## I. — EXTENSION



L'homme est mortel.  
 Or Alexandre est homme.  
 Donc Alexandre est mortel.



A = Alexandre; H = homme; M = mortel

la qualité, qu'il s'agisse des rapports d'extension ou de compréhension. C'est le principe appelé par l'École : DICTUM DE CONTINENTI

(1) ARISTOTE, *Principes analytiques*, L. I, ch. 1, § 41.

ET CONTENTO. On peut le formuler ainsi : *Quod dicitur de continenti dicitur etiam de contento. Ce qui est contenu dans une chose est contenu dans tout ce qui contient cette chose ; — ou : La partie de la partie est elle-même partie du tout. Seulement il faut noter que, la compréhension et l'extension étant en raison inverse, les rapports de contenance compréhensive et de contenance extensive le seront également, comme le montrent clairement les figures ci-dessus.*

Cet axiome commun *De continenti et contento* est un corollaire du principe d'identité, ainsi que les autres axiomes que nous avons cités (Ps. 163).

Il en résulte que le syllogisme a pour dernier fondement le **principe d'identité et de contradiction**. C'est évident pour le syllogisme de la **quantité**, puisque l'égalité est l'identité au point de vue de la quantité. — C'est manifeste aussi pour le syllogisme de la **qualité**, qu'on se place au point de vue soit : a) de la **compréhension**, car la contenance compréhensive, c'est l'identité totale ou partielle sous le rapport des caractères constitutifs des concepts ; — b) de l'**extension**, parce que le genre est identique à la totalité des espèces qu'il renferme.

## 35. — LES DEUX POINTS DE VUE

Le point de vue **principal**, dans le syllogisme, c'est le point de vue de la **compréhension**, parce que c'est sur les relations compréhensives qui sont fondées les liaisons entre les deux extrêmes et le moyen, lesquelles permettent d'arriver à une conclusion qui soit une véritable découverte. La considération de la compréhension a trait aux éléments essentiels, qui constituent les concepts et aux rapports nécessaires qui en résultent. La considération de l'**extension** a trait aux groupes dans lesquels ces éléments et ces rapports sont réalisés : c'est un point de vue **secondaire**, parce qu'il est comme extérieur à l'essence des choses. Mais comme il est plus facile à saisir, les Logiciens l'emploient de préférence pour exposer la théorie du syllogisme. Bref,



le syllogisme est fondé sur les rapports nécessaires de compréhension ; mais on se sert des rapports d'extension, comme plus saisissables, pour mettre en évidence les relations qui unissent les termes entre eux. C'est parfaitement légitime, puisque la compréhension et l'extension des concepts sont corrélatives (Pa. 144).

Reprenons l'exemple et-dessus donné. Quand je pose comme majeure : *L'homme est mortel*, je veux dire sans doute que tous les hommes, passés, présents et futurs, sont contenus dans l'extension de mortel. Mais je veux dire surtout que l'humanité renferme dans sa compréhension essentielle la mortalité. Alors voyant un individu, comme *Alexandre*, contenir dans sa compréhension l'humanité, je suis forcé de conclure qu'il possède aussi la mortalité. Pour rendre la chose plus saisissable, je me sers des rapports d'extension et je montre que la proposition : *Alexandre est mortel* est contenue dans l'extension de la majeure — conséquemment, ayant posé la majeure, je ne puis pas ne pas poser la conclusion. *Alexandre est mortel parce qu'il est homme*, c'est ce qui résulte des rapports de compréhension. Mais j'exprime ce résultat au moyen des rapports d'extension, qui servent ainsi de preuve aux relations fondées sur la compréhension.

### 36. — REPRÉSENTATIONS GRAPHIQUES DES SYLLOGISMES

A) **Point de vue de la contenance extensive** : Euler (\*) a eu l'ingénieuse idée de figurer les termes (*grand, moyen et petit*)



par des cercles dont la grandeur est proportionnelle à l'extension relative de ces termes.

(\*) *Lettres à une princesse d'Allemagne*, n° P. Lettres XXXV à XXXIX.

En s'inspirant de cette idée on peut représenter graphiquement les syllogismes, dont les termes n'ont pas une extension égale. Voici quelques exemples :

I. — Syllogisme à conclusion *singulière affirmative* :

*Tout homme est mortel (Fig. 1) ;*

*Or Alexandre est homme (Fig. 2) ;*

*Donc Alexandre est mortel (Fig. 3).*

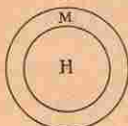


Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

M = Mortel ; H = Homme ; A = Alexandre

II. — Syllogisme à conclusion *singulière négative* :

*Nul homme n'est immortel (Fig. 4) ;*

*Or Alexandre est homme (Fig. 5) ;*

*Donc Alexandre n'est pas immortel (Fig. 6).*



Fig. 4



Fig. 5

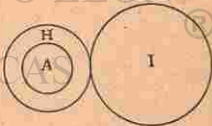


Fig. 6

I = Immortel  
H = Homme  
A = Alexandre

## III. — Syllogisme à conclusion particulière affirmative :

Tout juste est généreux (Fig. 7) ;

Or quelques hommes sont justes (Fig. 8) ;

Donc quelques hommes sont généreux (Fig. 9).



Fig. 7

Fig. 8

Fig. 9

G = Généreux ; J = Justes ; H = Hommes

## IV. — Syllogisme à conclusion particulière négative :

Nul ambitieux n'est généreux (Fig. 10) ;

Or quelques hommes sont ambitieux (Fig. 11) ;

Donc quelques hommes ne sont pas généreux (Fig. 12).

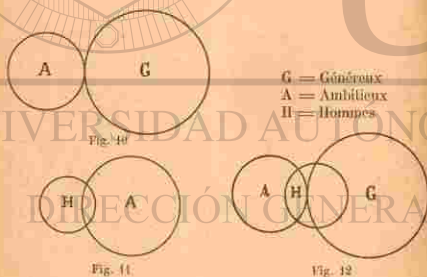


Fig. 10

Fig. 11

Fig. 12

G = Généreux  
A = Ambitieux  
H = Hommes

B) **Point de vue de la contenance compréhensive** : ce cas est l'inverse du précédent. Pour bien voir la différence, il suffit de prendre les mêmes exemples. Cette différence résulte de la loi même des idées générales : *La compréhension et l'extension sont en raison inverse* (Ps. 141) :

I. — Tout homme est mortel (Fig. 1) ;

Or Alexandre est homme (Fig. 2) ;

Donc Alexandre est mortel (Fig. 3).

Explication : 1) Mortel est un attribut contenu dans la compréhension d'Homme (Fig. 1).

2) Homme est un attribut contenu dans la compréhension d'Alexandre (Fig. 2).

3) Donc Alexandre (parce qu'il est Homme) est mortel (Fig. 3).

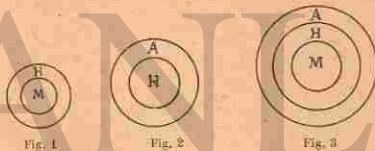


Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

II. — Nul homme n'est immortel (Fig. 4) ;

Or Alexandre est homme (Fig. 5) ;

Donc Alexandre n'est pas immortel (Fig. 6).

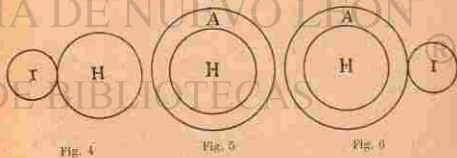


Fig. 4

Fig. 5

Fig. 6



- III. — *Tout juste est généreux* (Fig. 7) ;  
 Or quelques hommes sont *justes* (Fig. 8) ;  
 Donc quelques hommes sont *généreux* (Fig. 9).



Fig. 7



Fig. 8

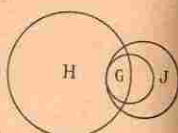


Fig. 9

- IV. — *Nul ambitieux n'est généreux* (Fig. 10) ;  
 Or quelques hommes sont *ambitieux* (Fig. 11) ;  
 Donc quelques hommes ne sont pas *généreux* (Fig. 12).



Fig. 10

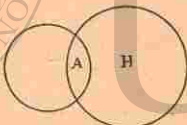


Fig. 11

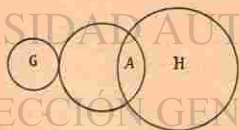


Fig. 12

## 37. — LA DÉMONSTRATION

## § A. — SES CONDITIONS

Pour constituer une démonstration, le syllogisme doit être vrai :

1) **Matériellement** : c'est-à-dire que ses prémisses doivent être vraies ;

2) **Formellement** : c'est-à-dire que la conclusion doit nécessairement découler des prémisses.

La *matière* du syllogisme, ce sont les propositions ;

La *forme*, c'est la nécessité de la conclusion découlant des prémisses. *Exemples* :

Celui qui possède la pierre philosophale peut changer les métaux en or ;

Or les magiciens possèdent la pierre philosophale ;

Donc les magiciens peuvent changer les métaux en or.

Ce syllogisme est faux matériellement ; correct formellement, car il ne pèche contre aucune des règles du syllogisme.

Les Chinois ne sont pas noirs ;

Or les noirs ne sont pas jaunes ;

Donc les Chinois ne sont pas jaunes.

Ce syllogisme est vrai matériellement ; faux formellement, car il pèche contre la règle : *Utique*....

Une vérité scientifiquement démontrée est une vérité qui s'impose *nécessairement* à l'esprit. Un syllogisme est *démonstratif* quand il revêt une **double nécessité** : 1) quant à sa *matière*, lorsque les prémisses sont évidentes par elles-mêmes ou sont tirées d'une démonstration antérieure ; — 2) quant à sa *forme*, lorsque la conclusion découle logiquement des prémisses posées. L'application exacte des règles du syllogisme ne garantit que la forme de la science, la rigueur de la déduction. Aristote a donc eu raison de définir la démonstration : « le syllogisme qui

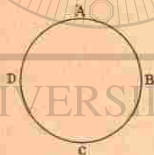
produit la science » (1), « le syllogisme tiré de propositions nécessaires » (2).

### § B. — NÉCESSITÉ DE PRINCIPES INDÉMONSTRABLES

Pour que la démonstration soit possible, il faut qu'elle s'appuie sur certaines prémisses **indémontrables** et **indémontrables** dont la nécessité s'impose **immédiatement** à l'esprit. Ce sont les **principes** de la démonstration. Il est impossible de tout démontrer (3). En effet, la série régressive des démonstrations serait *infinita* ou *finite*. Or ces deux hypothèses répugnent. Reste donc que tout n'est pas démontrable. Pour légitimer cette conclusion il faut prouver la répugnance des deux hypothèses. La série des démonstrations ne peut être :

I. — **Infinita** : s'il fallait tout démontrer, on ne pourrait rien démontrer, et la science serait impossible ; car l'humanité passerait sa vie à chercher la démonstration de chaque nouvelle proposition, et ainsi sans terme. Mais ce *processus in infinitum* répugne ; il faut, comme dit Aristote, s'arrêter enfin en un point dont la nécessité s'impose immédiatement : *ἄναγκαστικῶς* (4). Autrement, faute de point de départ fixe et incontesté, la science ne pourrait commencer. Et cependant il y a des démonstrations scientifiques, quand ce ne serait que les démonstrations mathématiques. Il faut donc rejeter cette première hypothèse, puisqu'elle implique l'impossibilité de la science et que la science existe.

II. — **Finite** : car elle tournerait dans un cercle vicieux. On aurait en effet *vg.* A qui démontrerait B, B qui démontrerait



(1) *Derniers analytiques*, L. I, ch. II, § 1. (Ed. Didot, *Αριθμητικῶν βιβλίου* 22, ἀριθμητικῶν βιβλίου 22, 100.)

(2) *Derniers analytiques*, L. I, ch. IX, § 1. *Ἐξ ἀναγκαστικῶν ἀπὸ πολλοῦ ἰσχυροῦ*.

(3) *Annuaire, Derniers analytiques*, L. I, ch. III, § 4.

(4) *Derniers analytiques*, L. I, ch. XXX, §§ 16, 20.

rait C, C qui démontrerait D, enfin D qui démontrerait A. Or, comme le remarque Aristote (5), cette hypothèse aboutit à une contradiction : A serait à la fois logiquement *antérieur* à D, puisque c'est A qui démontrerait D par les intermédiaires B, C, qui tirent de A leur force probante ; — et logiquement *postérieur*, puisque A serait démontré par D.

Il faut donc admettre des vérités indémonstrables et immédiatement évidentes, qui servent de point de départ et d'appui à la démonstration. Par conséquent la démonstration n'est pas le seul moyen pour arriver au vrai. A côté du procédé *discursif*, il y a le procédé *intuitif*. Quand l'évidence d'une proposition s'impose par elle-même, il serait absurde de la repousser parce qu'elle n'est pas démontrée ni démontrable. Ce serait ressembler à un habitant d'un quartier de Paris qui s'imaginait qu'il doit se mettre en route pour y arriver, parce que les habitants des autres quartiers sont obligés de le faire pour y venir. De même l'esprit qui a l'évidence immédiate de la vérité est déjà parvenu à la vérité : il la voit. Il n'a pas à se mettre en mouvement pour marcher vers elle ; il est rendu. La démonstration a donc pour condition, nécessaire et préalable, l'intuition de certaines vérités **évidentes**, **indémontrées** et **indémontrables**, qu'on nomme **principes** (6).

### § C. — PRINCIPES DE LA DÉMONSTRATION

Aristote (7) distingue deux sortes de principes de la démonstration : les principes **communs** ou **axiomes** et les principes **propres** ou **définitions**.

A) **Axiomes** : ce sont des propositions qui s'imposent à la pensée dès qu'elle en saisit les termes. Ils peuvent être ou bien :

1) **Absolument communs**, c'est-à-dire s'appliquer à **toutes**

(5) *Derniers analytiques*, L. I, ch. III, § 5.

(6) *Annuaire* définit les principes les 4 termes indémontrables (*Derniers analytiques*, L. III, ch. IX).

(7) *Derniers analytiques*, L. I, ch. X, § 8.

les sciences. Ils servent à apprendre « n'importe quoi », puisqu'ils conditionnent toute pensée. Ce sont les seuls qui méritent rigoureusement le nom d'axiomes. Or il n'y a, dans ce cas que le **principe d'identité** et le **principe de raison** (Ps. 163).

2) **Relativement communs ou dérivés**, c'est-à-dire s'appliquant à tout un groupe de sciences : *vg.* les axiomes mathématiques. (Cf. *infra*, L. II, ch. m). Ils servent à démontrer tout ce qui se rapporte à ce groupe. C'est ainsi que l'axiome : *Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles*, est un axiome dérivé du principe d'identité (1) ; il est commun à toutes les sciences mathématiques.

Ordinairement les axiomes ne sont pas expressément énoncés dans la démonstration. Ils ne sont pas une matière à déduction ; mais on déduit tout *en vertu* des axiomes, qui sont le nerf caché de la démonstration.

B) **Définitions** : les termes, qui forment la matière de la science, ont besoin d'être définis. La définition exprime l'essence des choses, c'est-à-dire les éléments nécessaires à leur constitution (11). S'il s'agit d'un être, la définition énonce le rapport invariable de ses éléments constitutifs ; s'il s'agit d'un événement, elle énonce le rapport invariable de ses phénomènes constitutifs, et alors la définition se nomme *loi*. De la sorte l'esprit est assuré que les termes, qui composent les sujets et les attributs des propositions employées, ont entre eux ce rapport de *nécessité* qu'exige la validité de la démonstration. Les définitions, variant avec l'opposition de chaque science, sont appelées principes **propres** par opposition aux axiomes.

De même qu'il faut admettre des axiomes premiers non démontrés, de même il faut arriver à des définitions premières dont l'esprit saisisse immédiatement la vérité, autrement on devrait aller à l'infini, ce qui, nous l'avons vu, répugne. S'il fallait démontrer toutes les définitions, aucune ne serait *principe*, puisque la dernière démontrée ne serait que la *conclusion* de la démonstration antérieure, et ainsi sans fin.

(1) LAMARCA, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. IV, ch. xiii,

### 38. — VALEUR DE LA DÉDUCTION

On a dirigé contre la valeur de la déduction deux objections principales :

1. — **Stérilité** : le syllogisme est un procédé *stérile* : il est impuissant à découvrir des vérités nouvelles. En effet, la conclusion étant contenue dans la majeure, la conclusion est connue d'avance : le raisonnement déductif aboutit donc à une **tautologie**, puisque la conclusion ne fait que répéter la majeure en tout ou en partie.

**Réponse** : 1<sup>a</sup>) Les progrès des sciences exactes attestent la fécondité de la déduction. Si l'objection était fondée, il suffirait de connaître les axiomes, les postulats et les définitions géométriques, pour connaître toute la géométrie.

2<sup>a</sup>) Quand on dit que la majeure contient la conclusion, on entend qu'elle contient la raison pour laquelle la conclusion est vraie. Il ne s'agit donc pas d'une contenance explicite et formelle, car dans ce cas il suffirait de penser la majeure pour y lire la conclusion : ce serait une véritable tautologie (1). Mais il s'agit d'une contenance *implicite* et *virtuelle*. Dans ce cas, pour découvrir la conclusion dans la majeure et la rendre explicite, la majeure ne suffit pas : il faut recourir à la mineure qui montre si la raison indiquée dans la majeure convient au sujet de la conclusion. Soit l'exemple classique : *Tous les hommes sont mortels. Or Socrate est homme. Donc Socrate est mortel*. Si j'ignore ce qu'est Socrate, je ne saurais nullement qu'il est compris dans la majeure. Si j'apprends qu'il est homme (c'est la mineure), je verrai alors qu'il est compris dans la majeure et *pourquoi*, c'est-à-dire *parce qu'il est homme*.

(1) Kant montre bien la différence entre les jugements *analytiques* et les propositions *purement tautologiques* : « Dans le premier cas, l'identité des notions n'est qu'implicite ; elle est explicite dans le second... Les propositions implicitement identiques ne sont point vaines ou sans conséquence, car elles développent par une explication le prédicat qui était implicitement compris dans la notion du sujet ». (*Logique*).

3° Ce qui fait une partie de la force de l'objection, c'est la nature même de l'exemple choisi : on sait d'avance la conclusion. Mais s'il y a un contraire doute ou ignorance, le raisonnement sert à lever ce doute ou cette ignorance. Qu'importe en effet qu'une vérité soit contenue dans une autre si je ne l'y vois pas ? Le raisonnement a précisément pour résultat de me faire voir qu'elle y est implicitement contenue, et de m'en donner la raison. Cette raison c'est la liaison essentielle et nécessaire, qui unit le grand et le petit terme et que le moyen terme met en pleine lumière.

II. — **Pétition de principe** : d'après S. Mill, le syllogisme ne peut rien prouver, puisqu'il est une *pétition de principe*, un *corale vicieux* : « Quand on dit :

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

les adversaires de la théorie du syllogisme objectent irréfutablement que la proposition « Socrate est mortel » est présupposée dans l'assertion plus générale « Tous les hommes sont mortels » ; que nous ne pouvons pas être assurés de la mortalité de tous les hommes, à moins d'être déjà certains de la mortalité de chaque homme individuel ; que s'il est encore douteux que Socrate soit mortel, l'assertion que tous les hommes sont mortels est frappée de la même incertitude ; que le principe général, loin d'être une preuve du cas particulier, ne peut lui-même être admis comme vrai, tant qu'il reste l'ombre d'un doute sur un des cas qu'il embrasse et que ce doute n'a pas été dissipé par une preuve *aléatoire* ; et, dès lors, que reste-t-il à prouver au syllogisme ? (1) » Bref, on ne peut prouver que *Socrate est mortel* en s'appuyant sur cette majeure : *Tout homme est mortel*, car elle est elle-

(1) *Système de Logique*, L. H. ch. III, § 2. — Cf. dans la Revue philosophique, T. XII, une étude de M. Brochard sur la *Logique de S. Mill* et un article de Paul Janet sur la *Nature du Syllogisme*. — Foucaux, *Le Syllogisme* dans la Revue Thomiste, Juillet 1897. — Courat de Vaux, *Le Syllogisme*, dans les Annales de philosophie chrétienne, mars 1898.

même douteuse s'il est douteux que Socrate, qui *lui aussi est homme*, soit mortel. Le faire, c'est supposer prouvé ce qui est en question, c'est commettre une pétition de principe.

**Réponse** : ici encore il suffit de nier la supposition gratuite qui sert de base à l'objection : la conclusion n'est *pas formellement* contenue dans la majeure ; elle n'est même *pas* contenue formellement dans les deux prémisses, car elle en résulte, grâce à une opération de l'esprit qui la dégage de la comparaison préalable des deux extrêmes avec le moyen. Par conséquent le doute qui porte sur la conclusion n'affecte pas la majeure. Soit l'exemple suivant :

Ceux qui naissent en France de parents français sont Français ;  
Or Descartes est né à la Haye, en France, de parents français ;  
Donc Descartes est Français.

Quand je me demande si « Descartes est Français », mon doute sur ce point n'affecte aucunement cette proposition : « Ceux qui naissent en France... » En effet, dans la question que je me suis faite, Descartes est pensé en tant que philosophe, mathématicien, vivant à l'étranger, etc., et non en tant que né à la Haye en Touraine. La preuve, c'est que ma question trouve sa réponse et mon doute cesse dès que je sais que Descartes est né à la Haye en France, de parents français. On le voit donc ; l'affirmation et le doute ne portent pas sur le même point ; dès lors s'appuyer sur l'affirmation pour résoudre le doute, ce n'est pas commettre une pétition de principe.



3° Ce qui fait une partie de la force de l'objection, c'est la nature même de l'exemple choisi : on sait d'avance la conclusion. Mais s'il y a un contraire doute ou ignorance, le raisonnement sert à lever ce doute ou cette ignorance. Qu'importe en effet qu'une vérité soit contenue dans une autre si je ne l'y vois pas ? Le raisonnement a précisément pour résultat de me faire voir qu'elle y est implicitement contenue, et de m'en donner la raison. Cette raison c'est la liaison essentielle et nécessaire, qui unit le grand et le petit terme et que le moyen terme met en pleine lumière.

II. — *Pétition de principe* : d'après S. Mill, le syllogisme ne peut rien prouver, puisqu'il est une *pétition de principe*, un *corale vicieux* : « Quand on dit :

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

les adversaires de la théorie du syllogisme objectent irréfutablement que la proposition « Socrate est mortel » est présupposée dans l'assertion plus générale « Tous les hommes sont mortels » ; que nous ne pouvons pas être assurés de la mortalité de tous les hommes, à moins d'être déjà certains de la mortalité de chaque homme individuel ; que s'il est encore douteux que Socrate soit mortel, l'assertion que tous les hommes sont mortels est frappée de la même incertitude ; que le principe général, loin d'être une preuve du cas particulier, ne peut lui-même être admis comme vrai, tant qu'il reste l'ombre d'un doute sur un des cas qu'il embrasse et que ce doute n'a pas été dissipé par une preuve *aléatoire* ; et, dès lors, que reste-t-il à prouver au syllogisme ? (1) » Bref, on ne peut prouver que *Socrate est mortel* en s'appuyant sur cette majeure : *Tout homme est mortel*, car elle est elle-

(1) *Système de Logique*, L. H. ch. III, § 2. — Cf. dans la Revue philosophique, T. XII, une étude de M. Brochard sur la *Logique de S. Mill* et un article de Paul Janet sur la *Nature du Syllogisme*. — Foucault, *Le Syllogisme* dans la Revue Thomiste, Juillet 1897. — Courat de Vaux, *Le Syllogisme*, dans les Annales de philosophie chrétienne, mars 1898.

même douteuse s'il est douteux que Socrate, qui *lui aussi est homme*, soit mortel. Le faire, c'est supposer prouvé ce qui est en question, c'est commettre une *pétition de principe*.

*Réponse* : ici encore il suffit de nier la supposition gratuite qui sert de base à l'objection : la conclusion n'est pas formellement contenue dans la majeure ; elle n'est même pas contenue formellement dans les deux prémisses, car elle en résulte, grâce à une opération de l'esprit qui le dégage de la comparaison préalable des deux extrêmes avec le moyen. Par conséquent le doute qui porte sur la conclusion n'affecte pas la majeure. Soit l'exemple suivant :

Ceux qui naissent en France de parents français sont Français ;  
Or Descartes est né à la Haye, en France, de parents français ;  
Donc Descartes est Français.

Quand je me demande si « Descartes est Français », mon doute sur ce point n'affecte aucunement cette proposition : « Ceux qui naissent en France... » En effet, dans la question que je me suis faite, Descartes est pensé en tant que philosophe, mathématicien, vivant à l'étranger, etc., et non en tant que né à la Haye en Touraine. La preuve, c'est que ma question trouve sa réponse et mon doute cesse dès que je sais que Descartes est né à la Haye en France, de parents français. On le voit donc : l'affirmation et le doute ne portent pas sur le même point ; dès lors s'appuyer sur l'affirmation pour résoudre le doute, ce n'est pas commettre une *pétition de principe*.



## LIVRE II

### LOGIQUE MATÉRIELLE OU SPÉCIALE

La Logique **spéciale** ou **appliquée** est la science de l'accord de la pensée avec ses objets : c'est la théorie des méthodes scientifiques ; d'où son nom de **Méthodologie**. Son but est de tracer les règles ou procédés qui permettent d'arriver à la science. Nous commencerons donc par définir la science et par classer les sciences ; puis nous traiterons de la **Méthode en général** ; enfin nous étudierons les **Méthodes particulières** à chaque groupe de sciences.

## CHAPITRE PREMIER

### LA SCIENCE ET LES SCIENCES

#### 39. — LA SCIENCE

La science naît de la *curiosité* si naturelle à l'homme, c'est-à-dire du besoin de comprendre et d'expliquer. « L'étonnement, a dit Aristote, est le commencement de la science (1) ». Elle s'achève dans une disposition d'esprit contraire à celle qui l'a fait naître. Quand on ignore la raison d'être des choses, on s'étonne qu'elles soient comme elles sont ; quand on la connaît, on serait blâmé qu'elles fussent autrement. « Rien, dit encore Aristote, ne surprendrait autant le géomètre que de voir le diamètre devenir commensurable avec la circonférence (2) ».

#### § 1. — NATURE DE LA SCIENCE

La curiosité de l'homme n'est pas satisfaite quand on lui apprend qu'une chose existe (εἶναι) : ce n'est là qu'une connaissance vulgaire, empirique. Il veut en outre se rendre compte, c'est-à-dire connaître le pourquoi (τι βέβαιον) et le comment (τι πως) des choses ; il veut arriver à la science. Le vulgaire se contente de connaître le fait, c'est-à-dire ce qui est particulier, ce qui passe, ce qui paraît (παρόντων) ; le savant s'efforce de trouver la raison du fait, c'est-à-dire ce qui est général, permanent, essentiel. On peut donc définir la science : la connaissance raisonnée des choses, ou la recherche des raisons des choses.

(1) *Métaphysique*, L. 1, ch. II, § 8.

(2) *Métaphysique*, L. 1, ch. II, § 12.

Il y a deux espèces de raisons pour expliquer les choses : les causes et les lois. Les causes répondent plus particulièrement à la question : Pourquoi ? Les lois, à la question : Comment ? Exemple : Pourquoi une pierre abandonnée à elle-même tombe-t-elle ? C'est demander : quelle cause agit pour déterminer ce phénomène. Comment tombe-t-elle ? C'est dire : la cause étant posée, quel rapport constant la relie à l'effet produit ? D'après quelle loi agit-elle ?

C'est pourquoi Aristote affirmait que savoir c'est connaître les causes : « Nous pensons avoir les choses d'une manière absolue et non point d'une manière sophistique, purement accidentelle, quand nous pensons savoir que la cause, par laquelle la chose existe, est bien la cause de cette chose, et que par suite nous pensons que la chose ne saurait être autrement que nous le savons (1) ». Ce que les Scolastiques ont traduit brièvement ainsi : *Scientia est cognitio rerum per causas*, et F. Bacon après eux : *Vere scire per causas scire* (2). Quand on connaît de quoi une chose est faite (= cause matérielle) — ce qu'est cette chose (= cause formelle) — par qui elle a été faite (= cause efficiente) et en vue de quoi elle a été faite (= cause finale), on a de cette chose une connaissance scientifique (Ps. 187).

**Remarque** : dans les sciences abstraites, où il n'y a pas de faits à expliquer, on remplace les mots causes et effets par ceux de principes et de conséquences.

## § II. — CARACTÈRES ET CONDITIONS DE LA SCIENCE

Toute science est une connaissance ; mais toute connaissance n'est pas une science. La science se distingue de la connaissance vulgaire par la **certitude**, la **généralité**, l'**enchaînement**. La science en effet est :

I. — **Certaine** : la connaissance vulgaire est souvent vague et

(1) Aristote, *De anima*, I, I, ch. II, § 1, traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, I, II, ch. X. Text. Gt. ἐπιστάμῳ ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐπιστᾶται τὸ εἶναι... Cf. *Metaphysique*, I, I, ch. III.

(2) *Novum organum*, I, II, Aphor. III.

douteuse ; et, alors même qu'elle est certaine, elle ne peut rendre compte de sa certitude. — La science au contraire est certaine parce qu'elle repose sur des principes évidents et qu'elle n'admet que les conséquences qui en découlent nécessairement. Qu'elle déduise ou qu'elle induise, les résultats auxquels elle aboutit sont fondés en raison : elle en donne les preuves.

II. — **Générale** : la curiosité du vulgaire s'arrête aux faits, se borne à examiner les phénomènes, c'est-à-dire ce qui est particulier, passager, superficiel. La science veut dépasser les apparences pour aller au fond des choses : elle est la connaissance des causes et des lois, c'est-à-dire de ce qui est général et permanent. En étudiant des faits, vg. la dilatation de tels corps par la chaleur, le physicien tire les rapports constants de ces faits, c'est-à-dire la loi de la dilatation des corps. De l'organisation de quelques êtres semblables, vg. chiens, le naturaliste dégage les caractères constants, c'est-à-dire l'idée du genre ou du type, l'idée du chien en général. Il en est de même dans les autres sciences : elles aboutissent à des vérités générales, invariables, permanentes. Penser un type, c'est-à-dire une loi de coexistence (vg. type mammifère) c'est penser tous les individus qui le réalisent ; penser une loi de succession (vg. chute des corps) c'est penser tous les faits qui en sont l'expression. Les individus et les phénomènes sont au contraire limités dans le temps et l'espace ; ils paraissent et disparaissent. C'est pourquoi Socrate et Aristote ont dit depuis longtemps : « Il n'y a pas de science du particulier ; il n'y a de science que du général (3) ». Les Scolastiques ont dit équivalentement : *Non datur scientia de individuo. Nulla est fluxurum scientia.*

III. — **Enchaînée, méthodique, systématique** : entasser des matériaux ce n'est pas construire un édifice. Ainsi des faits ou des propositions isolées et sans liaison sont les matériaux de la science, non la science même. La science est un enchaînement de propositions, d'êtres ou de faits. Le lien des propositions, ce sont les principes ; le lien des êtres, les types ; le lien des faits, les

(3) *Metaphysique*, I, V, ch. II, § 10. « Οὐκ ἐπιστήμῃ οὐκ ἔστι τὸ ἀναβεβαίοντες γινώσκοντες ἀκαταστατὸν μὲν γὰρ κινεῖται τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶναι... »

*lois*. On déduit les propositions les unes des autres et on les enchaîne par le raisonnement. On systématisé la connaissance des êtres individuels et des faits particuliers en les rattachant à des rapports constants de coexistence ou de succession. C'est grâce à cette liaison rationnelle que les vérités particulières forment un tout cohérent et deviennent un édifice scientifique, dont les parties, fortement cimentées entre elles, se soutiennent et s'expliquent mutuellement.

Ce qui produit dans la science est enchaînement nécessaire, qui fait sa force et son unité, c'est la *méthode*. Ainsi le mathématicien rattache, par une série de *deductions*, la multiplicité des théorèmes aux principes de la démonstration : l'axiome et la définition. Le physicien ramène, par un ensemble d'*inductions*, la variété des faits particuliers à l'unité des lois qui les régissent, et la variété des lois secondaires à l'unité supérieure de lois plus générales. Connaître c'est, comme dit Platon, « faire de plusieurs un », ramener la diversité à l'unité. Mais c'est par la connaissance scientifique seule que cette réduction est vraiment réalisée. Le rêve du savant serait même de condenser dans une formule unique, éminemment compréhensive, l'infinie variété des faits et la multiplicité des lois particulières : ce serait la loi généralissime de l'univers. Un maximum de faits ou de propositions réduit à un minimum de lois et de principes : voilà l'idéal de la science.

La connaissance empirique manque au contraire d'enchaînement et d'unité. Le vulgaire a quantité d'idées particulières plus ou moins incohérentes : c'est un amas et non un tout bien ordonné. C'est donc surtout par ses caractères de *liaison* et de *généralité* que la science diffère de la connaissance vulgaire. « Plus une intelligence est élevée, plus le nombre de ses idées décroît, parce que cette intelligence d'élite enferme dans un petit nombre d'idées ce que les intelligences d'un degré inférieur distribuent en un nombre plus grand... Le nombre des idées va se réduisant dans les intelligences créées, à mesure que ces intelligences se rapprochent du Créateur, et Lui, l'idée par excellence, l'être infini, l'intelligence infinie, voit tout dans une seule idée : idée simple, unique, immense, idée qui n'est autre que son essence (!) ».

(1) Bossuet, *Art d'arriver au vrai*, ch. xvi, § 7.

**Conclusion** : on peut donner maintenant une définition détaillée de la science, en se plaçant au point de vue :

1°) **Subjectif**, c'est-à-dire en la considérant dans le *sujet* intelligent qui la possède : c'est la *connaissance certaine et méthodique des vérités générales*. Dans ce sens on l'oppose : a) à la *connaissance empirique*, qui manque d'enchaînement et de méthode ; — b) à l'*opinion*, qui n'est qu'une *connaissance probable* ; — c) à l'*hypothèse*, qui n'est qu'une *explication provisoire*.

2°) **Objectif**, c'est-à-dire en la considérant *en soi* ; c'est un *ensemble ou système de vérités générales se rapportant à un objet déterminé* : vg. la biologie est un système de connaissances sur les phénomènes vitaux. A ce point de vue, on peut dire que la science n'existe pas ; il y a seulement des *sciences particulières*, ayant chacune leur domaine propre.

#### § C. — AVANTAGES ET BIENFAITS DE LA SCIENCE

La science a de nombreux avantages. Elle permet de :

I. — **Comprendre et expliquer les choses**. — Comprendre une chose, l'expliquer, c'est indiquer sa raison d'être. Or la science nous fait connaître les raisons des choses, puisqu'elle nous fait découvrir leurs principes, leurs causes et leurs lois. Ainsi une proposition géométrique est expliquée, quand on sait le principe d'où elle dérive et la démonstration qui la relie à ce principe. Un phénomène physique ou biologique est expliqué quand le physicien ou le naturaliste peut indiquer la cause qui le produit et la loi d'après laquelle cette cause opère. Une loi secondaire est expliquée quand le savant peut la rattacher à une loi supérieure d'où elle découle.

II. — **Prévoir les phénomènes**. — Les lois étant les rapports constants et invariables qui relient les antécédents aux conséquents, le savant peut prédire avec certitude l'apparition d'un phénomène : vg. une éclipse. Cette prévision n'est certaine que s'il s'agit de causes fatales, parce qu'elles sont *unilatérales*. Elle est plus ou moins probable, s'il s'agit de causes libres, parce qu'elles sont *bilatérales* : vg. conjectures des diplomates (Ps. 212, § B).

III. — **Agir sur la nature.** — Sans doute, en soi, la science est théorique et le savant, comme tel, ne se préoccupe pas de l'utilité pratique de ses découvertes. Mais tôt ou tard les vérités spéculatives trouvent leur application. C'est pourquoi savoir c'est non seulement *comprendre et prévoir*; c'est encore *pouvoir* dans une certaine mesure. Bacon va trop loin quand il dit sans restriction que « la science et la puissance coïncident ». *Scientia et potentia humana in unum coïncidunt* (1). Il ne suffit pas en effet de connaître la cause d'un mal pour le guérir; il faut en outre avoir prise sur cette cause. Il reste vrai cependant que la puissance de l'homme sur la nature se mesure à l'étendue de sa science, car pour produire ou empêcher un phénomène il faut d'abord connaître sa cause, comme le dit encore Bacon, mais sans rien exagérer: *Quod in contemplatione instat causa est, id in operatione instat regulæ est*. Bref la science permet de *pourvoir* aux besoins de la vie, en faisant des causes comme les dociles instruments de notre action. A. Comte a tout résumé dans cette formule: « Science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action (2) »; ou en d'autres termes: **Savoir pour prévoir, afin de pourvoir.**

**Conclusion:** ces applications bienfaisantes ne sont que le but *secondaire* de la science. Sa fin véritable, c'est de satisfaire le *désir de connaître*, c'est la *possession* de la vérité. La science est, de sa nature, *spéculative*. C'est pourquoi Aristote (3) a pu dire, sans paradoxe, qu'une science est d'autant plus excellente qu'elle est moins utile. Tel est surtout le cas de la Philosophie et des Mathématiques (4).

(1) *Novum organon*, L. I, Art. III.

(2) *Cours de Philosophie positive*, leçon 1<sup>re</sup>.

(3) *Métaphysique*, L. I, ch. n, § 8, 9.

(4) « Rien n'est plus propre à montrer la différence entre une découverte industrielle et une découverte scientifique que l'histoire de l'invention de l'éclairage par incandescence » (A. BÉRET, *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> février 1901, p. 299).

#### 40. — CONNAISSANCE DU PARTICULIER ET SCIENCE DU GÉNÉRAL

« Tous les hommes, dit Aristote, sont naturellement désireux de savoir ». *ἅνθρωποι πάντες εὐχόμενοι γινώσκειν* (1). Cette curiosité a d'abord pour objet les choses *individuelles*. Puis l'intelligence distingue dans les individus leurs caractères et leurs rapports *communs*. L'esprit passe ainsi, spontanément, de la connaissance du particulier à la connaissance du général. Laquelle de ces deux connaissances mérite le nom de science? La science est la forme la plus parfaite de la connaissance humaine; elle est une connaissance aussi *adéquate*, aussi *rationnelle*, aussi *profitable* que possible. Or le *général* est seul susceptible d'une telle connaissance; le particulier ne saurait donc être l'objet de la science. C'est pourquoi Socrate et Aristote disaient avec raison: « Il n'y a pas de science du particulier, il n'y a de science que du général (2) ».

#### I A. — CONNAISSANCE DU PARTICULIER

La connaissance du particulier est forcément pour nous:

I. — **Inadéquate à son objet:** il nous est en effet impossible:

- A) De connaître tous les cas possibles, passés, présents et futurs, parce que leur nombre est indéfini.
- B) De connaître à fond, d'épuiser la compréhension d'un seul individu, parce que cette compréhension est pour ainsi dire *illimitée*. C'est pourquoi l'individu n'est pas définissable: *ἄνθρωπος ἰνδιβιδιον ἀεὶ ἄπειρον* (1), § A). Ce qui faisait dire à Pascal: « Nous ne savons de tout de rien ». — Seule une intelligence infinie est capable d'une telle connaissance; seul Dieu est omniscient.

(1) *Métaphysique*, L. I, ch. 1, § 1.

(2) *Métaphysique*, L. V, ch. n, § 10.



II. — **Sans intérêt** : ce qui est *particulier* et *passager* est *accidentel* ; or tout ce qui est accidentel intéresse faiblement l'esprit humain, parce qu'il n'en voit pas la raison. Sans doute la série mouvante des phénomènes est un spectacle plein de charme pour l'imagination. Mais constater des phénomènes ne satisfait pas l'intelligence. Elle veut atteindre les causes et les lois qui expliquent les faits ; or toute cause et toute loi ont un caractère de *généralité* et de *permanence*.

III. — **Sans profit** : la connaissance du particulier n'atteint pas la fin secondaire de la science : *prévoir l'avenir pour y pourvoir* (39, C). D'un fait particulier, en tant que particulier, on ne peut rien conclure, car il n'y a pas deux faits absolument identiques dans la nature. Ce qui s'applique à tel individu pourra ne pas convenir à tel autre ; toute prévision est nécessairement aléatoire. C'est ainsi, dit Aristote, que tel remède a guéri Callias ; mais qui m'assure qu'il guérira Socrate ? — La connaissance du *particulier* et du *passager* n'a donc aucun des caractères d'une connaissance parfaite.

#### § B. — CONNAISSANCE DU GÉNÉRAL

La connaissance du *général* est toute différente. Son objet, ce ne sont pas les choses individuelles, mais leurs caractères communs et permanents ; ce ne sont pas les phénomènes mobiles et variés, mais leurs rapports stables et semblables. La connaissance sensible s'arrête à ce qui est *accidentel* ; la connaissance rationnelle s'attache à ce qui est *essentiel*. Or l'essence des choses n'est pas une pure abstraction. Si, en tant que générale et commune à toute une classe d'individus, elle n'existe *formellement* que dans l'intelligence ; elle a cependant un *fondement réel* dans les individus existants, car ils possèdent vraiment l'ensemble des caractères qu'elle représente : *Formaliter in intellectu, fundamentaliter in re* (Ps. 144, IV). L'objet de la connaissance rationnelle n'est donc point irréel, puisque les essences ont une réalité éminente, supérieure à la réalité des caractères

individuels. De plus elles sont bien plus intelligibles que les faits particuliers. C'est pourquoi la connaissance du général est :

I. — **Adequate à son objet** : à un nombre indéfini d'objets complexes, elle substitue un objet défini, relativement simple, c'est-à-dire les rapports *essentiels* des choses, qui constituent les *types* et les *lois* : *vg. l'homme en général, les attributs communs à l'humanité, sont un objet accessible et proportionné à notre intelligence*. — Cette connaissance a une extension illimitée ; elle embrasse non seulement *tous les temps et tous les espaces*, mais elle dépasse le réel pour atteindre le *possible* ; partout et toujours l'homme est et sera l'animal raisonnable.

II. — **Rationnelle** et conséquemment du plus haut intérêt, car les vérités générales permettent seules d'*expliquer* les choses et de les *enseigner* (\*). On constate les faits particuliers ou bien on les croit sur la parole de témoins autorisés. On ne peut en rendre compte, les faire comprendre que si on réussit à les rattacher à leurs causes et à leurs lois, c'est-à-dire à ce qui est *permanent* et *général*. Alors on ne sait pas seulement qu'ils sont, mais *en quoi* et *pourquoi* ils sont (39, A).

III. — **Profitable** : pour agir sur la nature, il faut être capable de prévoir, de produire ou de modifier les phénomènes. Mais comment les prévoir, comment les maîtriser si l'on ne connaît pas leurs causes et leurs lois ? « C'est en obéissant à la nature, dit Bacon, qu'on parvient à lui commander. » *Natura non nisi parendo vincitur* (\*). Il faut connaître la force d'expansion de la vapeur et se conformer à ses lois si l'on veut inventer la locomotive.

**Conclusion** : la maxime socratique reste donc vraie : « Il n'y a pas de science du particulier ; il n'y a de science que du général. » Auguste Comte le reconnaît lui-même : « Le pur empirisme est stérile. » La science dégage des faits les causes et les lois qui les rendent intelligibles ; à ce prix seulement le savant est l'interprète de la nature. » (Bacon)

**Remarque** : les phénomènes, les accidents sont objets de

(\*) *Aristote, Métaphysique, I, I, ch. n. § 5.*

(\*) *Novum organum, I, Aph. III. — Plus loin (Aph. CXXIX), il dit encore : Natura non imperatur nisi parendo.*



science si l'on envisage leurs rapports constants ou leurs caractères communs, car à ce point de vue ils ont un côté général et permanent. Mais ils ne le sont pas si on les considère isolément ou dans le fait de leur succession, car chacun d'eux s'évanouit pour ne plus reparaitre. Il n'y a pas de science de ce qui passe, disaient aussi les anciens : *ἡ γὰρ τῶν βλεπόμενων ἀμετέστη, Nulla est fluxorum scientia.*

#### 41. — ORIGINE ET DISTINCTION DES SCIENCES

La science parfaite, synthèse de toutes les sciences particulières, serait la connaissance universelle et adéquate de l'univers. C'est le privilège de Dieu. L'homme, ne pouvant y atteindre, est contraint de diviser ses connaissances pour les préciser et les ordonner : de là sont nées les sciences particulières. Il n'y eut d'abord qu'une seule science ayant pour objet l'universalité des choses ; les premiers sages la nommèrent la sagesse, *σοφία* ; mais Pythagore, plus modeste, l'appela *philosophie*, l'amour de la sagesse ou du savoir.

Peu à peu les sciences particulières s'en dégagèrent. Les Mathématiques furent les premières à s'attribuer un domaine indépendant. — Il faut traverser ensuite l'antiquité, le moyen âge et une partie des temps modernes pour trouver une nouvelle science, la Physique, qui commence à se détacher de la philosophie. Les grands physiciens du xvi<sup>e</sup> siècle, Galilée, Descartes, Pascal, Newton sont encore de grands philosophes. Ce n'est que vers la fin du xviii<sup>e</sup> siècle que la Physique eut sa méthode propre. — Puis c'est la Linguistique ou Philologie comparée qui se constitue après la découverte du saussurien. C'est ensuite la Chimie, la Physiologie, etc. A mesure que progresse la précision des analyses, chacune de ces sciences tend à se subdiviser elle-même en sciences spéciales.

Tout en restant distinctes, les sciences se compénétrèrent et se prêtent un mutuel appui : vg. il y a des questions de Physique qui relèvent de la Mécanique (Thermo-dynamique), de la Chimie

(Thermo-chimie), de la Physiologie (Optique, Acoustique). — Les mouvements réflexes ressortissent à la Physiologie et à la Philosophie. — L'Histoire et la Géographie se font de continuel emprunts. — La Médecine doit faire appel à la Physique et à la Chimie.

#### 42. — CLASSIFICATION DES SCIENCES

Classer les sciences (\*) c'est les distribuer en groupes distincts et subordonnés ; c'est déterminer les rapports qui les unissent de manière à montrer quelle place elles occupent dans l'ensemble des connaissances humaines. On peut faire une classification en se mettant au point de vue soit : A) **subjectif**, d'après les facultés mises en jeu par le sujet qui connaît ; — B) **objectif**, d'après l'objet connu. Ce second point de vue semble le meilleur.

I. — **Conditions d'une bonne classification.** Elle doit se faire : A) D'après la nature des objets connus et non d'après les facultés du sujet pensant : « La science, dit Aristote, se divise comme la chose, c'est-à-dire comme son objet. » A. Comte dit également : « La classification doit ressortir de l'étude même des objets à classer et être déterminée par les affinités réelles et l'enchaînement naturel qu'ils présentent. »

B) En suivant l'ordre naturel d'évolution, en allant de la généralité décroissante à la complexité croissante, car les phénomènes complexes ont leurs conditions nécessaires, quoique pas toujours suffisantes, dans les phénomènes simples. A ce prix on a une bonne classification, car elle est naturelle, fondée sur la nature des choses.

II. — **Avantages d'une classification naturelle.** Bacon a dit d'une bonne classification qu'elle est : *Globus orbis intellectualis* (?). D'Alembert l'a traduit ainsi : « C'est comme une map-

(\*) A. NAGEL, *Essai de classification des sciences*. — SPENCER, *De la classification des sciences*. — E. GONZALEZ, *Classification des sciences*. — P. ASSER, *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, T. I, Introduction à la science philosophique, Leçons VI, VII.

(?) *De dignitate et augmentis scientiarum*, L. IX, conclusion où il dit : *Sum itaque inibi sicut confectis globum cuiusque orbis intellectualis.*

pemonde de l'univers scientifique (1). » Une bonne classification montre : 1°) l'unité et la diversité des connaissances humaines ; — 2°) le domaine propre de chaque science ; — 3°) les rapports logiques qui unissent les sciences les unes aux autres ; — 4°) l'ordre dans lequel elles doivent être étudiées.

## 43. — CLASSIFICATIONS SUBJECTIVES

## § 1. — CLASSIFICATION D'ARISTOTE

A) **Exposé** : Il classe les sciences, d'après les formes possibles de l'activité humaine, en trois groupes. Il distingue les sciences (2) :

I. — **Spéculatives** : dont le but est la connaissance pure, sans aucune préoccupation pratique. Ce sont : 1) *Physique* ; — 2) *Mathématiques* ; — 3) *Philosophie première* ou *Métaphysique*.

II. — **Pratiques** : dont le but est de diriger nos actions. Ce sont : 1) *Bâtique* ou *mortale* ; — 2) *Économique* ; — 3) *Poétique*.

III. — **Poétiques** : dont le but est la réalisation d'œuvres extérieures à l'agent. Ce sont : 1) *Poétique* ; — 2) *Rhétorique* ; — 3) *Dialectique*.

B) **Critique** : cette classification correspond aux trois modes possibles du développement d'un être intelligent : *savoir, agir, faire ou produire* ; — la science, la pratique et l'art (3).

Mais : 1) elle est incomplète : vg. elle ne fait aucune place aux sciences historiques.

2) Elle resserre trop le domaine des sciences spéculatives, qui ont pris, depuis Aristote, une grande extension.

3) Elle sépare trop la spéculation et la pratique : de même que toute science théorique aboutit à des applications ; de même il n'est pas de science purement pratique, c'est-à-dire qui ne soit fondée sur aucune théorie correspondante.

(1) Discours préliminaire de l'Encyclopédie.

(2) *Topiques*, I, VII, ch. 1, § 23.

(3) *Lexicon, Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, P. III, L. I, ch. n. — Cf. P. JARR, *Opere cit.* Leçon VI, § 1.

4) L'expression « sciences poétiques » est impropre, car l'art et la poésie diffèrent profondément de la science, soit dans leur but, soit dans leurs moyens et méthodes, soit dans leurs manifestations.

5) C'est moins une classification des sciences qu'une division de la philosophie, qui alors était encore considérée comme la science universelle.

## § II. — FR. BACON ET D'ALEMBERT

A) **Exposé** (1) : Bacon prend pour principe de sa classification des sciences les *facultés intellectuelles* dont elles dérivent. Or d'après lui l'esprit a trois fonctions essentielles : *conserver, reproduire, combiner*, auxquelles répondent trois facultés : *mémoire, imagination, raison*. De là trois grandes divisions dans les sciences :

- I. — **Sciences de la mémoire** : HISTOIRE } a) naturelle.  
} b) civile.  
 II. — **Sciences de l'imagination** : POÉSIE } a) narrative.  
} b) dramatique.  
} c) parabolique.

III. — **Sciences de la raison** : PHILOSOPHIE qui a un triple objet :

- 1) **Dieu** : *théologie naturelle*.  
 2) **la nature** : } a) métaphysique.  
} b) physique.  
} c) arts mécaniques.  
 3) **l'homme** } a) en général.  
} b) dans son corps.  
} c) dans son âme.  
} d) dans ses relations sociales.

D'Alembert (2) adopte cette classification sans modification notable. Il place la raison avant l'imagination.

(1) *De augmentis et dignitate scientiarum*, L. II-IX. — Cf. Cf. ADAM, *La philosophie de Bacon*, L. I. — G. FARRER, *François Bacon*, L. II, ch. 1. — P. JARR, *Opere cit.* L. VI, § 2.

(2) Discours préliminaire de l'Encyclopédie.

B) **Critique** : 4) Le principe de cette classification est fort contestable : nos facultés ne s'exercent pas isolément et aucune science n'est l'œuvre exclusive d'une seule faculté. Dans l'histoire, *vg.*, outre la *mémoire* qui garde le souvenir des faits, il faut de l'*imagination* pour ressusciter le passé et de la *raison* pour faire la critique des témoignages, pour découvrir les causes et les lois des événements. « L'étude de chaque science, a dit Condorcet, met toutes les facultés de l'esprit en exercice. »

2) D'ailleurs Bacon ne reste pas fidèle à son principe : la division des sciences philosophiques est uniquement fondée sur la distinction de leurs *objets* et non sur le jeu divers de nos facultés.

3) Il est choquant de ranger dans le même groupe l'histoire naturelle et l'histoire civile, qui n'ont aucune analogie réelle (1).

#### 44 - CLASSIFICATIONS OBJECTIVES

##### § I. - CLASSIFICATION DES SCOLASTIQUES

A) **Exposé** : Les Scolastiques divisaient les connaissances humaines en :

|           |               |              |               |
|-----------|---------------|--------------|---------------|
| Trivium : | (GRAMMAIRE.   | Quadrivium : | MUSIQUE.      |
|           | (DIALECTIQUE. |              | ARITHMÉTIQUE. |
|           | (RHÉTORIQUE.  |              | GÉOMÉTRIE.    |
|           |               |              | ASTRONOMIE.   |

L'ensemble constituait les *sept arts libéraux*. Mais le Droit canon et le Droit civil, la Médecine et la Théologie étaient placés au-dessus.

B) **Critique** : ce n'est pas une classification, mais un plan

(1) BOUVERES, a esquissé une division plutôt qu'une classification des sciences. Il se résume en ces termes : « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la *nécessaire physique*, le tronc est la *physique*, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir : la *médecine*, la *mécanique* et la *morale*. » (*Principes de la philosophie*, préface n. 42).

d'études qui ne contient qu'une simple énumération ; or classer ce n'est pas simplement énumérer, mais surtout ranger en groupes subordonnés (2).

##### § II. - CLASSIFICATION D'AMPERE

A) **Exposé** : André-Marie Ampère (3) partage l'ensemble des sciences en deux grands règnes : les sciences **cosmologiques** et les sciences **noologiques** (INTROD. 4). Les deux règnes sont divisés en 4 sous-règnes ; ceux-ci se subdivisent en 8 embranchements, qui forment 16 sous-embranchements, auxquels correspondent 32 sciences du 1<sup>er</sup> ordre. Ces 32 sciences se décomposent en 64 sciences du 2<sup>e</sup> ordre, et celles-ci enfin en 128 sciences du 3<sup>e</sup> ordre : *vg.*

|                          |  |                     |
|--------------------------|--|---------------------|
| A) RÈGNE :               | SOUS-RÈGNES :                            | EMBRANCHEMENTS :    |
| Sciences cosmologiques : | I. — Cosmologiques<br>proprement dites : | (1) MATHÉMATIQUES.  |
|                          |  | (2) PHYSIQUES.      |
| B) RÈGNE :               | II. — Physiologiques :                   | (3) NATURELLES.     |
|                          |  | (4) MÉDICALES.      |
| Sciences noologiques :   | III. — Noologiques<br>proprement dites : | (5) PHILOSOPHIQUES. |
|                          |  | (6) DIALECTIQUES.   |
|                          | IV. — Sociales :                         | (7) ETHNOLOGIQUES.  |
|                          |  | (8) POLITIQUES.     |

Puis il subdivise chacun de ces 8 embranchements en deux sous-embranchements ; et chacun de ces sous-embranchements en deux sciences du 1<sup>er</sup> ordre, etc. *vg.*

(2) OZANON, *David et la philosophie catholique au xiii<sup>e</sup> siècle*, document II, Classification générale des connaissances humaines, d'après le *De reductione artium ad Theologiam*, de S. Bouaventure.

(3) *Essai sur la philosophie des sciences*, Cl. Valson, *Vie et travaux d'Ampère*. — P. JARRY, *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, Introd. Leçon VI, § 3.

| EMBRANCHEMENTS            | SOUS-EMBRANCHEMENTS  | SCIENCES DU 1 <sup>er</sup> ORDRE                                       |
|---------------------------|--|---|
| I. — <b>Mathématiques</b> | 1) <b>Mathématiques proprement dites</b> : . . . / 2) <b>Physico-Mathématiques</b> : . . . | (1) ARITHÉTIQUE.<br>(2) GÉOMÉTRIE.<br>(1) MÉCANIQUE.<br>(2) URANOLOGIE. |

B) **Critique** : 1) Ampère a raison de fonder la classification des sciences sur la distinction de leurs objets. C'est une classification *dichotomique*; elle est bonne dans ses grandes lignes.

2) Mais il n'est pas resté constamment fidèle à son principe, puisqu'il a déduit les sciences du 3<sup>e</sup> ordre des conditions mêmes de la connaissance telles qu'elles découlent des lois de l'intelligence, ce qui est le point de vue *subjectif*.

3) Il abuse des néologismes, *vg. dialogmatique* ou science des signes.

4) L'esprit systématique l'a poussé à établir une symétrie rigoureuse, parfois arbitraire; d'où il est résulté que beaucoup de sciences, surtout du 3<sup>e</sup> ordre, n'ont jamais existé et n'existeront jamais comme sciences *distinctes*; *vg.* prenons l'*Ontologie*, science philosophique du 1<sup>er</sup> ordre; parmi ses 4 subdivisions, l'*Hypocritologie* et la *Théodicée* ne sont pas distinctes des deux autres, l'*Ontothétique* et la *Théologie naturelle*.

5) Il ne tient pas assez compte de l'ordre dans lequel les sciences se subordonnent.

6) Il confond la science avec ses applications et fait rentrer dans les mêmes cadres les sciences et les arts.

### § III. — CLASSIFICATION D'AUGUSTE COMTE

A) **Exposé** : Auguste Comte (1) fonde la « hiérarchie des sciences » sur les remarques suivantes :

(1) *Cours de philosophie positive*, Léon II. — Cf. S. MAU, *Auguste Comte et le positivisme*. — CASO, *M. Littré et le positivisme*. — BEAUBAU, *Positivisme et philosophie scientifique*. — GIBAUD, *Auguste Comte*. — F. LASSI, *ou. cit.*, Introduction, ch. vi, § 4. — L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*.

I. — Dans la nature, les faits les plus simples sont les plus généraux : *vg.* Les mouvements de translation sont plus simples et plus généraux que les mouvements chimiques.

II. — Les phénomènes les plus simples et les plus généraux conditionnent les phénomènes plus compliqués : *vg.* les phénomènes physiques sont plus simples et plus généraux que les phénomènes biologiques; aussi en sont-ils la condition. C'est ainsi que les phénomènes biologiques de la plante, de l'animal, de l'homme enveloppent, diversement combinés, les phénomènes physiques plus simples de chaleur, d'électricité, etc.

III. — La difficulté de connaître croît à mesure qu'augmente la complexité de l'objet : *vg.* les phénomènes sociaux, étant plus complexes que les phénomènes physiologiques, sont plus malaisés à comprendre.

La loi, d'après laquelle Comte règle la classification des sciences, c'est leur **généralité décroissante** et leur **complexité croissante**. Il distingue deux sortes de sciences : 1) les sciences **abstraites** et **générales** qui ont pour but la découverte des lois; — 2) les sciences **concrètes**, **particulières**, **descriptives**, qui font l'application des lois aux faits et aux êtres. D'après lui, ces dernières ne peuvent être classées à cause de leur complexité et indétermination. Les premières seules doivent figurer dans une classification. Selon lui, la philosophie positive comprend **six sciences fondamentales** :

I. — **Mathématiques**. II. — **Astronomie**. III. — **Physique**. IV. — **Chimie**. V. — **Biologie**. VI. — **Physique sociale** ou **Sociologie**.

Dans la seconde période de sa carrière philosophique Comte ajouta une septième science, la **Morale**.

**Remarques** : 1<sup>o</sup> L'ordre suivi serait, d'après Comte, l'ordre même, dans lequel les sciences se sont formées et développées; c'est l'ordre **historique**.

2<sup>o</sup> Chaque science supérieure aurait eu besoin pour se constituer du secours des sciences inférieures. C'est un ordre **logique** de dépendance.

3<sup>o</sup> L'ordre est enfin **pédagogique**, c'est-à-dire qu'il faut étudier les sciences en suivant la série indiquée parce que chacune



d'elles, sous le rapport de sa méthode et de son objet, suppose l'étude de toutes celles qui la précèdent.

B) Critique : I. — **Qualités** : cette classification est remarquable à plusieurs titres :

1°) Elle est fondée sur la distinction des objets.

2°) Elle indique le vrai principe d'ordre *hiérarchique* des sciences : le degré de complexité croissant des phénomènes et par conséquent de généralité décroissant.

3°) Cet ordre hiérarchique représente aussi l'ordre *didactique* ou *pédagogique*, celui dans lequel les sciences doivent être étudiées, car il faut, dans l'enseignement, aller du simple au composé.

II. — **Défauts** : mais elle est attaquable à d'autres points de vue :

1°) H. Spencer (1) l'a vivement critiquée. Voici son principal grief : la série hiérarchique de cette classification ne représente pas fidèlement l'ordre historique du développement des sciences. Il y a, dit-il, entre les sciences, une action et une réaction mutuelles. Les découvertes d'une science influent sur les autres sciences, et leur progrès est souvent *parallèle*, au lieu d'être *successif*, comme le prétend Comte. Spencer a raison de soutenir que le développement des sciences n'a pas la rigidité que semble lui attribuer Comte, car c'est un fait que les sciences constituées les premières ont bénéficié, dans la suite, des progrès des sciences venues après elles.

Il reste vrai pourtant que, à prendre les choses *en gros* et à n'envisager que les sciences *cosmologiques*, l'ordre indiqué par Comte correspond au développement historique : les *Mathématiques* étaient déjà fort avancées au temps d'Euclide ; l'*Astronomie* est constituée à l'époque de Copernic ; mais la *Physique* ne date véritablement que de Galilée, la *Chimie* de Lavoisier, la *Biologie* de Bichat et de Claude Bernard.

Si l'on ajoute les sciences *néologiques*, il n'y a plus correspondance, car la *Psychologie* et la *Morale* commencent avec Socrate et Platon ; la *Logique* avec Aristote. Quant à la *Sociologie*, on ne

(1) *Introduction à la science sociale.*

peut nier que Platon (*République* et *Lois*), Aristote (*Politique*, *Recueil de constitutions*), Machiavel (*Le Prince*), Suarez (*De legibus*), Montesquieu (*Esprit des lois*) n'aient devancé Comte. H. Spencer lui accorde « d'avoir mis en lumière, avec une précision relative, la connexion entre la science de la vie et la science de la société. »

2°) Cette classification ne fait pas de place à la philosophie. La philosophie, pour les positivistes, n'est que la systématisation des sciences, « le lien général du savoir ; » (Littre) elle a pour unique objet d'établir les relations de coordination et de subordination qu'ont entre elles les diverses sciences. Or, la philosophie n'a pas seulement cet objet que lui assigne Comte ; elle embrasse l'étude de l'âme et des règles à suivre pour connaître le vrai, pratiquer le bien et réaliser le beau (*Psychologie*, *Logique*, *Morale*, *Esthétique*) ; elle comprend encore la critique des lois de l'esprit et la recherche des causes que Comte déclare *incommissables* (*Métaphysique* ; Cf. *Introduction à la philosophie*, n° 4).

3°) Comte avait d'abord enseigné que les lois supérieures se ramènent aux lois inférieures et qu'en dernière analyse toutes les lois sont réductibles aux lois mathématiques. Cette théorie mécaniste est applicable aux sciences de la matière inorganique, car les lois physico-chimiques peuvent se résoudre en formules mathématiques. Mais on ne saurait l'étendre aux phénomènes vitaux et encore moins aux phénomènes psychologiques.

Comte enseigna d'ailleurs, plus tard, qu'il y a d'un ordre de lois à l'autre « un immense accroissement : » (1) les lois inférieures conditionnent nécessairement les lois supérieures ; mais elles n'en sont pas la condition suffisante ; avec l'ordre plus élevé apparaît quelque chose de nouveau. Comte a donc reconstruit avec raison que la vie n'était pas réductible à la matière, la biologie à la physico-chimie ; l'être vivant possède ce qu'on trouve dans le corps inorganique, plus l'organisation. la vie. C'est parfait ; mais Comte aurait dû conséquemment aller plus loin, c'est-à-dire admettre aussi que la vie consciente psychologique n'est pas réductible à la

(1) *Cours de philosophie positive*. (3<sup>e</sup> Édit.), T. VI, conclusion générale.



vie physiologique. Au lieu de cela, il a persisté à faire de la psychologie une branche de la biologie, niant la possibilité de l'observation interne et ne reconnaissant comme criterium de la science que l'expérience externe. C'est par là que son positivisme confine au matérialisme.

4°) Le principe de généralité croissante n'est pas toujours bien appliqué par Comte : *vg.* on a contesté que l'Astronomie, placée avant la Physique, soit plus générale que cette dernière. En outre, l'ordre d'apparition de chaque science n'est pas non plus en harmonie avec le même principe : *vg.* l'Algèbre, plus générale que l'Arithmétique, lui est cependant postérieure ; il y a généralisation croissante de l'Arithmétique au Calcul différentiel, et pourtant l'Arithmétique était constituée antérieurement à la découverte de ce dernier.

5°) La Physique et la Chimie se sont développées sous le secours de l'Astronomie. Or ce fait contredit l'ordre logique de dépendance mis en avant par Comte.

#### § IV. — CLASSIFICATION DE H. SPENCER

A) **Exposé** : il distingue les sciences.

I. — **Abstraites** : elles ont pour objet les **rapports** indépendamment des phénomènes et des êtres réels : Logique, Mécaniques.

II. — **Abstraites-concrètes** : elles ont pour objet les **phénomènes** indépendamment des êtres ou ils se produisent : Mécanique, Physique, Chimie.

III. — **Concrètes** : elles ont pour objet les **êtres eux-mêmes** : Astronomie, Géologie, Biologie, Psychologie, Sociologie (1).

B) **Critique** : cette classification est, en somme, fondée comme celle de Comte sur le principe, autrement appliqué, de la complexité croissante des objets et de leur généralité décroissante. — Elle resuit à la Logique et à la Psychologie la place que Comte

(1) H. SPENCER, *Classification des sciences*. — Cf. P. JANET, *opere cit.* Introduction, L. VI, § 5.

leur avait refusée. Mais elle a le tort de n'en pas donner de spéciale à la *Morale* et de n'en donner aucune à la *Métaphysique*. — Cette classification n'a pas pour fondement direct la nature des objets, mais le *point de vue* sous lequel chaque science les envisage : c'est ainsi que les sciences abstraites ne considèrent que les *rapports* ; les sciences abstraites-concrètes que les *phénomènes* ; les sciences concrètes que les *êtres*.

#### 45. — CLASSIFICATION PROPOSÉE

A. — **Exposé** : nous placerons au-dessus de toutes les sciences, les dominant de sa suprême abstraction, la **Métaphysique générale**, qui est la science des premiers principes de toute connaissance et de toute existence. Elle traite deux questions :

I. Quelle est la valeur de la connaissance ? C'est l'objet de la **Critique** ; II. Elle étudie l'être en tant qu'être, l'être dans ses propriétés universelles : c'est la matière de l'**Ontologie**.

Les subdivisions sont fondées sur la nature des objets étudiés et sur l'ordre de leur perfection croissante :

I. — **Sciences mathématiques** : qui ont pour objet la **grandeur** ou **quantité** considérée en dehors des choses elles-mêmes :

1) **Géométrie** : science de l'étendue figurée.

2) **Arithmétique** : science des nombres.

3) **Algèbre** : science des grandeurs simplifiées et généralisées.

4) **Calcul intégral et différentiel** (= algèbre supérieure).

5) **Mécanique** : science des lois de l'équilibre et du mouvement.

6) **Astronomie** : science de la distance des corps célestes et de leurs mouvements.

Ces deux dernières, la **Mécanique** et l'**Astronomie**, ne sont pas purement abstraites comme les autres, mais *mixtes*, c'est-à-dire qu'elles participent des sciences abstraites et des sciences

concrètes, parce qu'elles ont leur point de départ dans l'observation et se servent du calcul pour résoudre leurs problèmes.

Comme les corps sont de deux espèces, inorganiques ou organisés, inanimés ou vivants, on obtient de ce chef deux autres subdivisions :

II. — **Sciences physiques** ou de la **matière non organisée** : elles ont pour objet les êtres **inanimés, inorganiques** :

- 1) **Géologie** : science de la constitution de la terre.
- 2) **Géographie physique** : science de la description de la terre.
- 3) **Minéralogie** : science des minéraux.
- 4) **Physique** : science des propriétés générales des corps (pesanteur, etc.).
- 5) **Chimie** : science de la structure intime des corps et de leurs combinaisons, qui manifestent des qualités particulières.

III. — **Sciences biologiques, naturelles** ou de la **matière organisée** :

Elles ont pour objet les êtres **vivants** : { végétaux.  
                                  { animaux.

- 1) **Paléontologie** : science des fossiles.
- 2) **Botanique** : science des plantes.
- 3) **Zoologie** : science des animaux.

La Botanique et la Zoologie se subdivisent en :

- a) ANATOMIE VÉGÉTALE OU ANIMALE : science des organes.
- b) PHYSIOLOGIE VÉGÉTALE OU ANIMALE : science des fonctions.
- 4) **Pathologie** : science des *désordres* des organes et des fonctions.
- 5) **Ethnologie** : science de l'origine et de la distribution des races.

IV. — **Sciences morales** : elles ont pour objet l'homme, en tant qu'être intelligent et libre. Mais l'homme peut être envisagé isolément ou dans ses rapports avec les autres hommes. D'où deux groupes de sciences morales :

A) **Sciences psychologiques** : qui étudient l'esprit humain, soit dans les faits de conscience, qui le manifestent, soit dans ses tendances vers le **vrai**, le **bien** et le **beau**. De là :

- 1) **Psychologie expérimentale** : science des phénomènes de conscience.
- 2) **Logique** : science de la vérité.
- 3) **Morale** : science du devoir.
- 4) **Esthétique** : science du beau.

B) **Sciences sociales ou politiques** : qui étudient l'homme dans ses relations diverses avec les autres hommes ; d'où :

- 1) **Philologie ou linguistique** : science du langage.
- 2) **Economie politique** : science de la richesse.
- 3) **Droit** : science des rapports des citoyens entre eux.
- 4) **Politique** : science des rapports entre gouvernants et gouvernés.
- 5) **Droit des gens** : science des rapports internationaux.
- 6) **Histoire** : science des événements de la vie passée de l'humanité et des lois qui les régissent.
- 7) **Géographie politique** : science de la description des États.

V. — **Sciences métaphysiques** : elles ont pour objet la nature intime des êtres ; or les êtres peuvent se ramener à trois : le monde, l'âme et Dieu ; de là :

- 1) **Cosmologie rationnelle** : science de la nature des corps.
- 2) **Psychologie rationnelle** : science de la nature de l'âme.
- 3) **Théologie rationnelle** : science de la nature de Dieu.

TABLEAU DE LA CLASSIFICATION DES SCIENCES

|                         |                 |  |   |
|-------------------------|-----------------|--|---|
| Métaphysique générale : |                 | } Critique.<br>} Ontologie.  |   |
| I                       |                 |  |   |
| SCIENTES                | Mathématiques : | 1) GÉOMÉTRIE.<br>2) ARITHMÉTIQUE.<br>3) ALGÈBRE.<br>4) CALCUL INTÉGRAL ET DIFFÉRENTIEL.<br>5) MÉCANIQUE.<br>6) ASTRONOMIE.   |   |
| II                      |                 |  |   |
| SCIENTES                | Physiques :     | 1) GÉOLOGIE.<br>2) GÉOGRAPHIE PHYSIQUE.<br>3) MINÉRALOGIE.<br>4) PHYSIQUE.<br>5) CHIMIE.   |   |
| III                     |                 |  |   |
| SCIENTES                | Biologiques     | Anatomie et Physiologie<br><i>végétales.</i><br>Anatomie et Physiologie<br><i>animales.</i>  |   |
|                         | ou              |  |   |
|                         | naturelles :    |  |   |
|                         |                 |  | 1) PALÉONTOLOGIE.<br>2) BOTANIQUE.<br>3) ZOOLOGIE.<br>4) PATHOLOGIE.<br>5) ÉTHOLOGIE. |
|                         |                 |  | A) Sciences psychologiques :  |
| IV                      |                 |  |   |
| SCIENTES                | Morales :       | 1) PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE.<br>2) LOGIQUE — 3) MORALE — 4) ESTHÉTIQUE.<br>B) Sciences sociales ou politiques :<br>1) PHILOGIE — 2) ÉCONOMIE POLITIQUE —<br>3) DROIT — 4) POLITIQUE — 5) DROIT DES<br>GENS — 6) HISTOIRE — 7) GÉOGRAPHIE POLITIQUE. |   |
| V                       |                 |  |   |
| SCIENTES                | Métaphysiques : | 1) COSMOLOGIE RATIONNELLE.<br>2) PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.<br>3) THÉOLOGIE RATIONNELLE.   |   |

## II. — Justification de la classification proposée :

A) Elle est fondée sur la nature des objets à connaître : elle procède *ab exterioribus ad interiora* ; elle part en effet des faits *extérieurs* : l'étendue, les phénomènes physiques ; puis elle passe aux faits *intérieurs* : les phénomènes biologiques et psychologiques ; enfin elle arrive à ce qu'il y a de *plus intime* : la nature, l'essence des êtres, c'est-à-dire de la matière, de l'âme, de Dieu. Tel est son mérite essentiel, telle est l'idée directrice qui *hiérarchise* les diverses sciences dans cette classification.

B) Elle suit aussi l'ordre de complexité croissante : les abstractions de la Métaphysique générale et des Mathématiques sont moins complexes que les phénomènes physiques, ceux-ci le sont moins que les phénomènes biologiques ; ceux-ci moins que les phénomènes psychologiques, ceux-ci moins que les phénomènes sociaux ; ceux-ci enfin moins que l'étude de la nature des êtres.

C) Enfin elle indique la perfection croissante des objets à connaître, car elle commence par l'étude des abstractions, passe à l'étude de la matière non organisée, continue par l'étude de la *vie végétative et animale*, puis de la *vie psychologique et sociale* ; elle s'élève enfin à l'étude de la nature du monde, de l'âme, de Dieu.

## 46 — HIÉRARCHIE DES SCIENCES

Les classifications des sciences montrent qu'il existe une dépendance entre les diverses sciences. On obtient précisément par *hiérarchie* des sciences l'ordre véritable de leur subordination. Le principe de subordination est difficile à trouver ; on accepte généralement celui mis en avant par Comte et Spencer : l'ordre de complexité croissante et conséquemment de généralité décroissante. Mais il ne faut pas l'entendre dans un sens matérialiste et dire que les phénomènes de la vie sont réductibles aux phénomènes physico-chimiques. Ce qui est vrai c'est que les sciences morales supposent la connaissance des phénomènes biologiques, car les phénomènes psychologiques sont en partie con-

ditionnés par eux ; de même les sciences biologiques supposent la connaissance des phénomènes physico-chimiques, car les phénomènes vitaux sont partiellement conditionnés par eux ; enfin les sciences physiques supposent la connaissance des mathématiques, parce que les phénomènes physico-chimiques sont soumis aux lois du nombre et du mouvement. Les sciences les plus élevées supposent donc les connaissances fournies par les sciences inférieures : la physique serait impossible sans les mathématiques, la chimie sans la physique, la biologie, sans la chimie, les sciences psychologiques et sociales sans la biologie. Il s'en suit cette application **pédagogique** pour la culture des sciences (1) : c'est l'ordre dans lequel elles doivent être logiquement étudiées, car cette classification reproduit aussi l'ordre de leur difficulté.

**Remarque** : on entend encore quelquefois par *hiérarchie* des sciences l'ordre de dignité ; en ce sens les sciences psychologiques, sociales et métaphysiques occupent le premier rang.

#### 47. — PHILOSOPHIE DES SCIENCES

La philosophie des sciences a pour objet les plus hautes généralités scientifiques : elle étudie les questions qui concernent toutes les sciences en général ou une science spéciale, mais ne relève d'aucune d'elles en particulier. Ce mot peut donc s'entendre soit dans un sens *généralissime*, soit dans un sens *restreint*.

##### § A. — SENS TRÈS GÉNÉRAL

Les théories, qui regardent l'ensemble des sciences et qu'aborde la philosophie des sciences comprise dans son sens le plus large, peuvent se ramener à cinq principales :

1. — **Nature de la science** : c'est la philosophie qui déter-

(1) R. TISSOT, *Education et Postulons*.

mine la nature de la science, ses conditions, ses classifications, (39-45).

II. — **Certitude** : c'est la philosophie qui établit le fait de la certitude dont toute autre science suppose l'existence (LIVANU, Ch. 1).

III. — **Notions et principes premiers** : c'est la philosophie qui donne aux sciences : a) les notions qui leur sont communes ; les notions d'être, d'identité, d'unité, de raison, de loi — et b) les principes qu'Aristote appelle aussi *communia* : les principes d'identité ou de raison. (Ps. 166 ; 170, III).

IV. — **Méthodes** : il faut à chaque science une méthode spéciale, adaptée à son objet particulier. Quel est le fondement de chacune de ces méthodes ? Quels sont leurs caractères ? Quelle est leur légitimité ? Antant de questions auxquelles les sciences particulières ne donnent pas de réponse. Pour le faire, il faut avoir analysé l'esprit humain, connaître les lois de la pensée en elle-même et dans ses rapports avec la réalité. Or ce travail est l'œuvre de la *Psychologie* et de la *Logique*.

V. — **Coordination des résultats généraux** : chaque science aboutit à certaines vérités générales, en rapport avec son objet propre. Mais le monde est un et l'esprit cherche à découvrir cette unité. Aussi, au-dessus des sciences particulières qui fragmentent l'unité de l'univers, il y a place pour une science supérieure : s'appuyant sur les résultats certains auxquels chaque science est arrivée dans son domaine spécial, elle a pour but de condenser dans une ample synthèse leurs vérités isolées et de parvenir ainsi aux plus hautes généralités scientifiques et à la complète unification du savoir. Aucune science particulière ne s'occupe de ce travail synthétique ; on conçoit donc une *science des sciences*, qui coordonne toutes nos connaissances et les organise en un vaste système, où tout s'enchaîne ; et cette science des sciences c'est la philosophie. C'est même à ce rôle d'unification des différentes sciences que Comte (1) et Spencer (2) veulent borner la philosophie ; car le premier la définit : « La systématisation des sciences »

(1) A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 1<sup>re</sup> Leçon.

(2) H. SPENCER, « La connaissance de l'espèce la plus humble est le savoir non unifié ; la science, le savoir partiellement unifié ; la philosophie, le savoir complètement unifié. » *Les premiers principes*, P. II, ch. 1, § 37.



et lui donne pour objet unique de montrer les liens de *coordination* et de *subordination* qu'ont entre elles les différentes sciences; le second dit dans un sens analogue: « La philosophie c'est le savoir complètement unifié » (1). C'est à tort puisque la philosophie a un objet beaucoup plus étendu: la connaissance du monde, de l'âme, de Dieu et de leurs rapports. D'ailleurs les cinq théories fondamentales, qui constituent la philosophie des sciences, supposent la connaissance de l'esprit humain et la considération des premiers principes, c'est-à-dire la Psychologie et la Métaphysique (2).

§ II. — SENS RESTREINT

La philosophie des sciences, au lieu de les embrasser toutes, peut se fragmenter. Chaque science peut avoir sa philosophie. Quand une science cherche à se rendre compte de ses notions fondamentales, de ses principes et de sa méthode, surtout quand elle veut rendre raison des résultats généraux auxquels elle est arrivée, s'efforçant de les enchaîner dans une vigoureuse synthèse et d'en montrer les relations avec les autres sciences, alors elle s'élève à la philosophie. On aura ainsi la philosophie des :

1. — **Sciences mathématiques** : elle examinera l'origine des notions de figure et de nombre, l'applicabilité des sciences abstraites à la réalité concrète, la nature et le rôle de l'infini mathématique, etc. (3).

II. — **Sciences physiques** : elle se demandera : vg. si les forces physiques sont irréductibles ou si elles ne sont que les transformations d'un phénomène identique au fond, le mouvement. C'est ainsi que le P. Secchi a écrit : *Limites des forces physiques*. — Elle recherchera quelle est la constitution intime des

(1) Voici quelques ouvrages se rapportant à la philosophie scientifique : E. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*; Novum Organum; — A.-M. Aréna, *Essai sur la philosophie des sciences*; — A. Cour, *Cours de philosophie positive*; — C. BERSANI, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. — De FORTISSI, *Essai sur la philosophie des sciences*.  
(2) TAKERT, *Philosophie mathématique* (Revue philos., 1888).

corps; c'est ainsi que J.-B. Dumas a écrit une philosophie de la chimie. — Elle déterminera l'origine du monde, des astres et de la terre; c'est ainsi que Cuvier a composé le *Discours sur les révolutions du globe*.

III. — **Sciences naturelles** : elle construira une théorie sur l'origine des espèces, discutera l'opinion de Cuvier, qui les regarde comme fixes et irréductibles et l'hypothèse de Darwin, qui fait dériver, par voie de transformation, les espèces actuelles de quelques types primitifs. Geoffroy-Saint-Hilaire a écrit une philosophie de l'anatomie.

IV. — **Sciences morales** : vg. on aura la philosophie :

a) **Du droit** : quand la science juridique ne se bornera pas au simple commentaire des lois, mais s'efforcera de les justifier en les rattachant aux principes de la Morale et du Droit naturel. C'est ainsi que Montesquieu a fait *l'Esprit des lois*.

b) **De l'histoire** : quand l'historien tâchera d'établir les causes et les lois générales des événements, d'en donner l'explication et d'en dégager des leçons et des règles pour la conduite des États. C'est ainsi que Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*) essaie de démêler dans les faits historiques l'intervention de la Providence et l'action de l'homme, tandis que Montesquieu (*Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*) les rattache à des causes naturelles et nécessaires (Cf. ch. V).

c) **De la Politique** : quand le sociologue essaiera de déterminer quelle est la loi qui préside aux constitutions politiques en général, ou quelle est, pour tel peuple, la loi de son évolution sociale. C'est ce que J. de Maistre a tenté dans son *Essai sur le principe générateur des constitutions* — et dans ses *Considérations sur la France*.

**Remarque : Philosophie de l'Art** (*Beaux-Arts et Belles-Lettres*) : on peut faire la philosophie non seulement des sciences mais aussi de l'art; elle consistera à établir les lois fondamentales, d'après lesquelles l'artiste, qu'il soit architecte, sculpteur, peintre, musicien, poète ou orateur, produit ses chefs-d'œuvre; les lois d'après lesquelles les divers genres se développent et se transforment. C'est ainsi que Taine a écrit la *Philosophie de l'art*; — le P. Longhaye, la *Théorie des Belles-Lettres*; — M. Brun-



tière, l'Évolution des genres — et son Manuel de l'Histoire de la Littérature française.

## 48. — RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE AVEC LES SCIENCES

## § A. — RAPPORTS GÉNÉRAUX

Cette question vient s'être traitée, sous le titre de philosophie des sciences : la philosophie entretient avec les sciences en général des rapports au quintuple point de vue de : 1) la science qu'elle définit ; — 2) de la certitude qu'elle établit ; — 3) des notions et principes qu'elle fournit ; — 4) des méthodes qu'elle explique ; — 5) des résultats qu'elle synthétise (47, § A).

## § B. — RAPPORTS PARTICULIERS AVEC LES SCIENCES

I. — **Mathématiques** : A) Elle leur fournit les notions d'unité, de nombre, de grandeur, d'étendue, de force, de mouvement, ainsi que les axiomes, qui dérivent des principes d'identité et de contradiction (Ps. 163). — Elle fait acquérir à l'esprit la précision dans le langage et la rigueur dans le raisonnement.

B) **En retour**, ces sciences habituent l'intelligence à pratiquer le raisonnement déductif et à se dégarer des réalités sensibles pour mieux saisir les abstractions métaphysiques.

II. — **Physiques** : A) Elle leur fournit les notions de mouvement et de force, de cause et d'effet, de substance et de mode, de phénomène et de loi, ainsi que les principes de causalité, de substance, d'uniformité de la nature, de finalité.

B) **En retour**, la Physique aide le philosophe à étudier la perception extérieure ; la Chimie lui sert pour déterminer l'essence des corps. — L'ordre merveilleux de l'univers révélé par les lois physiques lui permet de tirer un argument en faveur de l'existence de Dieu et de la Providence (Cf. MÉTAPHYS.).

III. — **Naturelles ou biologiques** : A) Elle leur fournit les

notions de vie, d'espèce, de genre, de type, de moyen et de fin, ainsi que les principes de causalité et de finalité. — La Psychologie est utile au physiologiste.

B) **En retour**, la Physiologie est utile au psychologue : car les sensations, la mémoire, l'imagination, les inclinations et les passions dépendent plus ou moins de certains phénomènes physiologiques, à cause de l'influence réciproque du physique et du moral (Ps. I, IV, ch. n). — L'admirable organisation des êtres vivants est la base de l'argument des causes finales en *Théodicée*.

IV. — **Morales** : A) Elle leur fournit les notions de liberté, de bien, de devoir, de droit, de mérite et de démérite, ainsi que les principes de finalité, de la distinction du bien et du mal, de l'obligation morale, de la responsabilité.

**En particulier** : 1°) **Le Droit et la Politique** déduisent de ces données morales diverses applications. — La Morale établit en outre le fondement du devoir et du droit. — La Logique explique et légitime la méthode de la Sociologie.

2°) **Philologie** : Origine du langage et les rapports de la pensée avec le langage sont expliqués par la Psychologie (Ps. 234).

3°) **Histoire** : la philosophie apprend à l'historien à peser la valeur des témoignages, à tirer des événements particuliers les lois générales ; elle lui fournit aussi la notion de la Providence.

B) **En retour**, la Philosophie puise, dans l'étude des institutions politiques et sociales, des langues, des littératures et de l'histoire, des informations précieuses sur l'homme (Ps. 7, B).

## 49. — PHILOSOPHIE, SCIENCE UNIVERSELLE ET SCIENCE PARTICULIÈRE

La philosophie est à la fois et sans contradiction une science particulière et la science universelle, parce que le point de vue, sous lequel on peut l'envisager, est différent. Elle a son objet propre et déterminé, qui ne se confond avec celui d'aucune autre science, qui n'est pas davantage la somme des objets de toutes les autres sciences ; de ce chef, c'est une science particulière. D'autre

part elle domine toutes les autres sciences de ses principes et unifie leurs résultats généraux ; à ce titre, elle est la science **universelle**. L'universalité de la philosophie ne consiste donc pas en ce qu'elle enveloppe toutes les sciences. Ce ne fut vrai qu'à l'origine.

À l'origine en effet la philosophie est la science unique et toutes les sciences particulières sont contenues dans son sein. C'est pourquoi les premiers penseurs, qui s'appelaient *sages*, mènent de front toutes les connaissances. Mais à mesure que le cercle de ces connaissances s'agrandit, l'intelligence humaine se sentit incapable de les poursuivre simultanément. C'est une application spontanée du principe de la division du travail. C'est pourquoi l'on vit se détacher progressivement de la philosophie toute une série de sciences particulières ayant chacune un objet spécial et une complète autonomie (1).

I. — **Science particulière** : dans cette répartition du domaine de la science, la philosophie eut son lot spécial. On a beaucoup discuté sur l'étendue de son objet. Nous avons établi qu'il embrassait les *Sciences psychologiques et métaphysiques réunies*. (Introduction, 4).

II. — **Science universelle** : la philosophie est par l'universalité de son objet, et cela à un double titre :

A) En tant qu'elle est la « *science des premiers principes* », c'est-à-dire la science de l'universel. On peut entendre cette définition, donnée par Aristote (\*), et reproduite par les Scolastiques, Descartes et Spinoza, en deux sens. La philosophie est :

1) **La science des principes de l'être**, c'est-à-dire des *premières causes*, car elle étudie la *matière*, principe de *tous* les phénomènes du monde physique ; — *l'Être*, principe de *tous* les phénomènes psychologiques ; — *Dieu* enfin, principe suprême de *toutes* choses. On le voit, son étude des causes est universelle.

2) **La science des principes du connaître**, c'est-à-dire des *vérités premières* qui conditionnent *toutes* les opérations de la pensée (Ps. 165) et *toutes* les sciences (Ps. 166). Ces vérités premières, ayant pour caractère d'être *universelles* (Ps. 167),

(\*) *Métaphysique*, L. I, ch. ii, § 7.

rayonnent à travers *toutes* choses, ont des rapports nécessaires avec *tout*. C'est pourquoi la philosophie dépasse et domine toutes les manifestations de l'esprit humain, non seulement les sciences mais encore les lettres et les arts.

B) La philosophie est universelle à un autre point de vue encore, en tant qu'elle a aussi pour objet la **systématisation des sciences** et vise, par la recherche des plus hautes généralités scientifiques, à la complète unification du savoir humain. (17). Elle est la *science des sciences*.

**Conclusion** : dans sa marche vers la vérité l'esprit humain procède par une *analyse* entre deux *synthèses*. Vous voici en face d'un vaste paysage : le premier coup d'œil est une *synthèse confuse* : tout s'offre simultanément à votre regard. À ce premier regard d'ensemble succède une revue détaillée qui est une *analyse* : vous distinguez la forme massive des montagnes, les méandres gracieux de la rivière, la sombre verdure des pins, ici des fermes, là des champs de blé, plus loin des prairies, partout les jeux variés de la lumière. Cet examen de détail terminé, vous réalisez une *nouvelle synthèse* plus précise et mieux ordonnée que la précédente, car elle permet de saisir nettement les rapports des éléments au tout, des détails à l'ensemble, en ramenant la variété à l'unité et l'unité à la variété : *invidus ordo*. On procède de la même manière en visitant une cathédrale, en regardant un tableau, en exposant une vérité.

L'humanité a suivi à travers les siècles cette même marche que l'esprit de chaque homme suit en particulier. À l'origine, toutes les sciences étaient confusément contenues dans une seule science, la philosophie ; c'est la *synthèse primitive*. Peu à peu le travail des recherches se divisa et les différentes sciences ont été en se spécialisant de plus en plus : c'est l'analyse intermédiaire. Enfin, de temps à autre, les plus grands penseurs s'efforcent de réaliser l'unification du savoir humain : c'est la *synthèse lumineuse*.

## CHAPITRE II

### LA MÉTHODE

#### 50. — MÉTHODE GÉNÉRALE

La Méthode (par où, chemin vers) est un ensemble de procédés rationnels pour la recherche et la démonstration de la vérité.

La diversité des objets de la science entraîne la diversité des méthodes. Mais l'objet commun de la science étant le même, la découverte des raisons des choses, les méthodes particulières doivent offrir des procédés semblables et des règles universelles, dont l'ensemble constitue une méthode générale applicable à toutes les sciences. Descartes a eu le mérite de dégager, des conditions particulières relatives à chaque science, les conditions générales nécessaires à toute recherche scientifique et de les avoir formulées en quatre règles dans la seconde partie du *Discours de la méthode*.

#### 51. — RÈGLES DE LA MÉTHODE CARTÉSIENNE (1)

##### § A. — LES QUATRE RÈGLES

I. — Règle de l'évidence rationnelle : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire éviter soigneusement la précipitation et la prévention et ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon

(1) CHIFFRETTI, *Essai sur la Méthode de Descartes*.

esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ». Cette première règle se décompose en trois parties :

1° On ne doit admettre que ce qui est évident. Descartes indique comme critérium de la certitude, c'est-à-dire comme marque distinctive et infallible de la vérité, l'évidence.

Il entend l'évidence rationnelle et non celle qui résulte « du témoignage variable des sens ou des jugements trompeurs de l'imagination (2) ». Cette première règle contient le principe de ce qu'on a appelé la révolution cartésienne : Descartes repudie le principe d'autorité pour lui substituer celui de l'évidence intrinsèque, qui résulte de l'intuition de la vérité perçue immédiatement ou scientifiquement démontrée. Nous montrerons qu'il est allé trop loin dans son ardeur de réaction contre les abus qu'on faisait de l'autorité d'Aristote (L. III, ch. 1).

2° Descartes indique ensuite les obstacles qui s'opposent à la claire vue de l'évidence : la précipitation, qui porte les esprits légers à juger sans réflexion ; — la prévention, qui naît des préjugés, des passions, surtout de l'amour-propre. Ce sont les deux causes morales de l'erreur. Descartes insinue la théorie que c'est la volonté libre qui juge, parce que c'est elle qui domine ou refuse son assentiment aux idées présentées par l'intelligence. L'erreur consiste dans la disproportion entre ce que l'intelligence aperçoit et ce qu'affirme la volonté. Les causes qui poussent la volonté à dépasser les aperceptions de l'intelligence sont précisément la prévention et la précipitation. Nous avons prouvé en Psychologie que le jugement est l'acte essentiel de l'intelligence (132, III, § B).

(3) Pour être sûr de ne pas se tromper, il ne faut comprendre dans ses jugements que les idées claires et distinctes, c'est-à-dire les natures simples, les éléments irréductibles de l'intelligence.

II. — Règle de l'analyse : « Diviser chacune des difficultés que j'examinerai, en autant de parcelles qu'il se pourra et qu'il serait requis pour les mieux connaître ». Avant de juger, il faut attendre la perception claire et distincte. Or, pour arriver à

(2) Règles pour la direction de l'esprit, III, n. 42.



la clarté et à la distinction des idées, il faut employer l'analyse. Descartes en indique les deux moments : la *division* qui est le moyen, la *résolution* des difficultés qui est le but. L'esprit humain est trop faible pour saisir dans une intuition unique les vérités complexes ; il faut diviser le travail. En effet, les idées claires par elles-mêmes, que Descartes appelle **natures simples** (1), sont mêlées à des idées obscures. Il faut les dégager, par l'analyse, de ce mélange, et l'on arrive ainsi aux éléments derniers et irréductibles de la connaissance, dont l'évidence s'impose à l'esprit.

III. — **Règle de la synthèse** : « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres ». — L'analyse va du composé au simple, c'est-à-dire que, partant de notions obscures et confuses, elle les déclaircit en les rattachant à d'autres notions claires et distinctes. La synthèse va du simple au composé, c'est-à-dire que, partant de notions claires et distinctes, elle s'en sert pour éclaircir d'autres notions obscures et confuses. L'analyse décompose et fournit les éléments simples des choses à la synthèse, qui lui succède et coordonne ces éléments pour en composer l'édifice de la science.

Descartes insiste sur l'ordre, d'après lequel il faut procéder dans toute recherche scientifique : il faut aller, par degré, du connu à l'inconnu, du facile au difficile. Cette prescription « doit être gardée par celui qui veut entrer dans la science aussi fidèlement que le fil de Thésée par celui qui voudrait pénétrer dans le labyrinthe (2) ». La raison est tellement « amie de l'ordre » qu'elle le suppose là même où elle ne l'aperçoit pas encore. C'est reconnaître l'importance de l'hypothèse incondue par Bacon. Quand le savant ne voit plus l'ordre naturel des vérités, il recourt à l'analyse pour découvrir une hypothèse qui serve de lien logique entre les idées complexes qu'il s'efforce de coordonner. C'est ainsi qu'à l'aide d'analyses partielles, aboutis-

(1) Règles pour la direction de l'esprit, XII.

(2) Règles pour la direction de l'esprit, V<sup>e</sup>, n. 23.

sant à des hypothèses ou explications provisoires, la synthèse interrompue peut se continuer.

Le fondement de cette règle est dans la conviction qu'à Descartes que l'ordre existe dans le monde. A ses yeux le monde est un ensemble d'éléments intelligibles associés selon des rapports intelligibles. Tout étant lié dans la nature, tout doit l'être également dans l'esprit. « Les connaissances qui ne dépassent pas la portée de l'esprit humain sont unies entre elles par un lien si merveilles et peuvent se déduire l'une de l'autre par des conséquences si nécessaires qu'il n'est pas besoin de beaucoup d'art pour les trouver, pourvu qu'en commençant par les plus simples on s'apprenne à s'élever par degrés jusqu'aux sublimes (3) ».

IV. — **Règle de l'énumération** : « Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre ». — L'énumération n'est pas un procédé nouveau ajouté à l'analyse et à la synthèse ; c'est la condition commode d'une bonne analyse et d'une bonne synthèse ; c'est la condition essentielle de toute démonstration rigoureuse ; c'est aussi un moyen de contrôle et de vérification, analogue à ce que l'on nomme la preuve en arithmétique. En effet :

A) En dehors des déductions ou des réductions, qu'une simple intuition suffit à saisir, la démonstration présente ordinairement une série de raisonnements enchaînés. Il faut se rendre compte de chacun des intermédiaires employés, pour voir si l'enchaînement est continu, car si un seul des anneaux de la chaîne manque, la chaîne est rompue : il n'y a pas de démonstration (4). Dans l'édition latine du *Discours de la Méthode*, Descartes caractérise cette opération par ces mots ajoutés au texte : « *Tum in quærendis mediis*. Il la décrit en disant qu'il faut parcourir « toute la série des moindres termes par un mouvement continu de l'imagination, en sorte qu'à la fois elle en voie un et passe à l'autre, jusqu'à ce qu'on ait appris à passer du premier terme au dernier assez rapidement pour paraître, presque sans le secours de la mémoire, les saisir tous d'un coup d'œil (5) ». On arrive

(1) DESCARTES, *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, n. 3.

(2) Règles pour la direction de l'esprit, VII<sup>e</sup>, n. 35.

(3) Règles pour la direction de l'esprit, VII<sup>e</sup>, n. 34. — Descartes appelle

ainsi, après l'énumération des intuitions partielles et successives, à une intuition d'ensemble.

B) Toute analyse et toute synthèse supposent une énumération préalable et complète des difficultés du problème. « Pour qu'une question soit parfaite, nous voulons qu'elle soit entièrement déterminée, en sorte que nous ne recherchions rien de plus que ce qui peut se déduire des notions données (1) ».

Le savant doit avant tout bien circonscrire son objet, bien poser la question, c'est-à-dire voir s'il n'oublie aucune circonstance, aucune donnée. Autrement le résultat sera inexact par omission : il ne sera pas une réponse à la question proposée, parce que le savant aura laissé hors de ses prises en considération quelque élément de l'objet complexe qu'il examinait. Descartes indique cette précaution nécessaire par ces mots latins ajoutés encore au texte français du *Discours* : *Tum in difficultatibus partibus parcurrendis.*

#### § B. — VUE D'ENSEMBLE

La première Règle indique le criterium de la vérité : l'évidence. Pour qu'il y ait évidence, il faut que la raison perçoive clairement et distinctement les idées. Descartes appelle cet acte de la raison, percevant directement la vérité, intuition (2).

La 2<sup>e</sup> et la 3<sup>e</sup> Règles indiquent les deux procédés de la méthode générale : l'analyse et la synthèse. D'après Descartes, il y a deux sortes de choses dans le monde : les unes sont composées ou *compositæ*; les autres sont simples ou *simplices*, comme les actes de connaître, de douter, de vouloir, l'existence, la durée, l'unité,

ainsi l'énumération une induction : « L'énumération ou induction est donc la recherche de tout ce qui se rattache à une question donnée ». *Ibidem*, n. 57.

(1) Règles pour la direction de l'esprit, XII, n. 97.

(2) « Sentiments par intuition, non la croyance ou témoignage variable des sens ou les jugements trompeurs de l'imagination, mauvaise régulatrice, mais la conception d'un esprit sain et attentif, si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons ». (Règles pour la direction de l'esprit, III, n. 12).

la figure, l'étendue, le mouvement, etc. (3). Le monde est composé d'éléments intelligibles associés selon des rapports intelligibles. Le problème scientifique consiste à décomposer les choses en idées claires et distinctes (c'est l'analyse) et à recomposer les choses en saisissant les rapports logiques qui unissent ces idées entre elles (c'est la synthèse). Descartes résume cette double opération en disant : « Ramener graduellement les propositions embarrasées et obscures à de plus simples et ensuite partir de l'intuition de ces dernières pour arriver, par les mêmes degrés, à la connaissance des autres (4) ». Ainsi quand on veut expliquer les propriétés d'un être complexe qu'on connaît confusément par les sens, il faut ramener cette nature composée à des natures simples, telles que l'étendue, la figure, etc., c'est-à-dire ramener les perceptions confuses des sens aux idées claires et distinctes de la raison. Il faut appliquer cette analyse à tout l'univers. Puis quand elle aura fait découvrir toutes les natures simples, tous les principes intelligibles des choses, on pourra, au moyen de la synthèse, c'est-à-dire en les combinant d'après leurs rapports rationnels, reconstituer, recréer la réalité. C'est ainsi que Descartes prétend construire le monde avec quelques idées claires et distinctes qui se retrouvent en toutes choses, mais qu'il faut savoir dégager de la complexité où elles se trouvent mêlées. Comprendre le monde, c'est abstraire l'intelligible du sensible, c'est passer de la perception confuse des sens à l'aperception distincte de la raison.

La 4<sup>e</sup> Règle est la conséquence des trois premières : en exigeant des dénombrements entiers et des revues générales, elle garantit la définitivité, qui ne peut avoir de valeur que si elle est continue, que si la série des idées, qui en forment le trame, est rigoureusement enchaînée, sans interruption : « Si nous avons vu l'union de chaque amener avec celui qui le précède et avec celui qui le suit, cela nous suffira pour dire que nous avons vu comment le dernier se rattache au premier (5) ».

(1) Règles pour la direction de l'esprit, XII, n. 82-90.

(2) Règles pour la direction de l'esprit, IV.

(3) Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, VII, n. 38.



## § C. — CRITIQUE

Cette méthode a été inspirée à Descartes par l'étude des mathématiques : « Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent de même façon, et que pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il ne peut y en avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre (!) ». Il dit également : *Omnia apud me mathematicæ sunt.* — C'est précisément le tort de Descartes d'avoir voulu appliquer une méthode mathématique, une méthode admirablement faite pour les sciences abstraites, au monde des corps et des esprits, sans tenir assez compte de l'expérience (?). C'est ainsi qu'il a essayé de construire le monde *a priori*. « L'univers est une machine où il n'y a rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties ». Dieu est la cause première de l'étendue et du mouvement comme de tout le reste. Descartes déduit les lois du mouvement des perfectiones infinies de Dieu. De là sa théorie mécaniste de l'univers ; étant donné l'étendue et le mouvement avec ses lois, tout se comprend. Ainsi Descartes explique les astres et la terre par les *torsions* que produit l'étendue en s'agitant ; il explique la vie végétative et sensitive par des lois purement mécaniques. La plante est une machine perfectionnée ; l'animal est un automate merveilleux. Le mécanisme rend compte de tout ce qui est *res extensa* ; rien ne lui échappe que la pensée, *res cogitans*, absolument distincte de l'étendue et du mouvement.

(1) *Discours de la méthode*, II<sup>e</sup> P.

(2) C'est ce qui a fait dire à Cousin : « Le démon de la géométrie fut le mauvais génie de Descartes ».

## 52. — PROCÉDÉS ESSENTIELS DE LA MÉTHODE GÉNÉRALE

On peut envisager la science à un double point de vue :

I. — *La science est une explication raisonnée des choses.* Or cette explication peut se faire soit en descendant des principes ou des causes aux conséquences ou aux effets ; c'est la marche **synthétique** ; — soit en remontant des effets ou des conséquences aux causes ou aux principes ; c'est la marche **analytique**.

II. — *La science est un ensemble de vérités rigoureusement enchaînées.* On ne peut établir et lier entre elles les vérités qui ne sont pas évidentes que par le *raisonnement*. Le raisonnement, c'est-à-dire l'acte par lequel l'esprit va du connu à l'inconnu, peut revêtir deux formes. Ce qui est d'abord connu, c'est tantôt un **fait particulier**, et le raisonnement en infère une vérité générale ; alors il est **inductif** ; — c'est tantôt une **vérité générale**, et le raisonnement en infère une autre vérité, ordinairement moins générale ou une conséquence particulière ; et alors il est **déductif**. Une méthode est un *ensemble* de procédés ; mais comme le raisonnement est le procédé essentiel de toute méthode, c'est lui qui donne son nom à la méthode où il est employé. De là vient que la méthode est **inductive** ou **déductive**, selon la nature du raisonnement dont elle fait usage (Ps. 137).

Nous verrons que l'induction peut se ramener à l'analyse, et la déduction à la synthèse. Ces opérations sont donc foncièrement identiques ; mais, comme leur point de vue est différent, il importe de les étudier séparément.

## 53. — ANALYSE ET SYNTHÈSE (1)

## § I. — DÉFINITION ETYMOLOGIQUE

L'analyse (*ἀνα-λύω, résoudre*) est un procédé qui va du composé

(1) Font-Rovet, *Logique*, IV<sup>e</sup> P., ch. II. — Tiersi, *Les philosophes classiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, ch. XIII, XIV. — Barasson, *La philosophie en France*

*au simple*. La synthèse (*syn-thèse*, composer) va au contraire du simple au composé. On considère, comme *simples* ou *relativement simples*, l'élément *chimique* par rapport au corps brut, le *rouage* par rapport à la machine, l'*organe* par rapport au corps vivant, la *loi* par rapport aux faits qu'elle régit, la *cause* par rapport aux effets qui en résultent, la *condition* par rapport aux vérités ou aux phénomènes qu'elle conditionne.

Cette double opération est naturelle à l'esprit humain : il analyse pour simplifier les données complexes de l'expérience et il rassemble les éléments séparés par l'analyse. L'attention et l'abstraction sont des procédés analytiques. La généralisation, qui ramène le multiple à l'unité, le jugement qui unit deux idées, le raisonnement qui rapproche deux jugements, sont des opérations synthétiques. Le langage est tout ensemble un instrument d'analyse et de synthèse. — Après la définition *nominale* et *étymologique* il faut chercher la définition *véritable* et *scientifique*.

#### § II. — DÉFINITION SCIENTIFIQUE

Toute science a pour but l'explication des choses, c'est-à-dire la découverte de leurs *raison*s d'être. Or, nous l'avons montré, il y a deux sortes de raisons : la *cause* et la *loi* qui sont la *raison des faits* ; — le *principe* qui est la *raison des conséquences* ou *vérités déduites*. La découverte scientifique consiste donc à saisir le rapport nécessaire qui relie les faits à leurs causes et les vérités à leurs principes. Pour atteindre ce but le savant a devant lui deux méthodes : il peut partir des *principes* ou des *causes* pour descendre aux conséquences ou aux effets ; dans ce cas il va de la *condition* au conditionné : c'est la méthode *synthétique*. — Ou, *inversement*, il peut partir des *conséquences* ou des

AN XIX<sup>e</sup> siècle, § 32, 33. — DESSAULT, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, ch. IV, sect. III. — GRANGE, *Logique*, L. IV. — BARRA, *Logique*, ch. xvi. — FOSSEMAZ, *L'analyse et la synthèse*, Revue philosophique, T. XIV. — BARRA, *Méthode et Méthodes*, Bayre philol., 1889. — KASERMAN, *La philosophie scolastique*, V<sup>e</sup> Dissertation.

effets pour remonter aux principes ou aux causes : il va alors du conditionné à la condition : c'est la marche *analytique*.

Il semble, au premier aspect, que ces deux mots soient pris par les savants en deux sens absolument irréductibles, selon qu'il s'agit des sciences *rationnelles* et *abstraites* ou des sciences *expérimentales* et *concrètes*.

#### § III. — ANALYSE ET SYNTHÈSE RATIONNELLES

L'analyse et la synthèse, appliquées aux sciences *abstraites*, opèrent sur des *idées*, sur des *vérités générales*. On les nomme alors méthodes *géométriques*. C'est en ce sens qu'elles étaient comprises et pratiquées par les anciens jusqu'à Condillac.

A) *Synthèse rationnelle* : c'est la marche *progressive* de la pensée allant du principe à la conséquence, de la condition au conditionné. — La synthèse en Mathématiques consiste à partir de propositions reconnues vraies et à en déduire d'autres comme conséquences nécessaires, de celles-ci de nouvelles, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'on parvienne à la proposée, qui se trouve alors reconnue elle-même comme vraie. Elle n'est donc autre chose qu'une méthode de *dédution* (1).

B) *Analyse rationnelle* : c'est la marche *régressive* de la pensée remontant de la conséquence au principe, du conditionné à la condition. — « Si l'on n'aperçoit pas de quelles propositions connues une proposition à démontrer « pourrait être déduite, on cherche de quelle proposition non admise elle pourrait l'être, et alors la question sera ramenée à démontrer la vérité de cette dernière. Si celle-ci peut se déduire de propositions admises, elle sera reconnue vraie, et par suite la proposée ; sinon, on cherchera de quelle proposition non encore admise elle pourrait être déduite, et la question sera ramenée à démontrer la vérité de cette dernière. On continuera ainsi jusqu'à ce que l'on parvienne à une proposition reconnue vraie, et alors la vérité de la proposée sera

(1) DESSAULT, *Des Méthodes dans les sciences de raisonnement*, 1<sup>re</sup> P., ch. vi, n. 39.

démontrée. On voit donc que cette méthode, que l'on appelle *analyse*, consiste à établir une chaîne de propositions commençant à celle qu'on veut démontrer, finissant à une proposition connue, et telles qu'en parlant de la première, chacune soit une conséquence nécessaire de celle qui la suit; d'où il résulte que la première est une conséquence, de la dernière, et par conséquent vraie comme elle. L'analyse n'est donc autre chose qu'une méthode de *réduction* (1) *s. l.* « D'où l'on voit que, si l'on connaissait la démonstration analytique d'un théorème, on en obtiendrait immédiatement la démonstration synthétique en renversant l'ordre des propositions (2) ».

C) **Exemple** : soit à mesurer l'aire d'un triangle :

1°) **Analytiquement** : on partira de la question posée. On montrera que l'aire du triangle est la moitié de l'aire du parallélogramme de même base et de même hauteur; puis on fera voir que l'aire du parallélogramme est elle-même égale à celle du rectangle de même base et de même hauteur; enfin, si l'on suit que l'aire du rectangle est égale au produit de sa base par sa hauteur, on en déduira immédiatement celle du triangle :  $\frac{B \cdot H}{2}$

2°) **Synthétiquement** : le point de départ est une vérité évidente ou démontrée. Ici, on partira de l'aire du rectangle; puis on déduira l'aire du parallélogramme et enfin de l'aire du parallélogramme on déduira celle du triangle. C'est l'analyse renversée (3).

Ce « renversement » des propositions est possible dans le raisonnement mathématique, parce que les propositions expriment toujours des égalités. La conclusion d'un raisonnement géométrique a la même extension que les prémisses. Aussi je puis dire :  $A = B$ ; or  $B = C$ , donc  $A = C$ ; ou bien : si  $A = C$ , et si  $B = C$ , c'est que  $A = B$ . Dans le premier cas,  $A = C$  est la

(1) DESCARTES, *Opusc. édit.*, II, p. 1, ch. v, n. 25.

(2) DESCARTES, *Opusc. édit.*, II, p. 1, n. 30. — Cf. LAPLACE, *Exposition du système du monde*, p. 353-370 (Édit. Gauthier-Villars, T. VI).

(3) « Dans l'analyse, a dit DESCARTES, on déduit de l'inconnu le connu, en traitant l'inconnu comme connu et le connu comme inconnu ». Dans la synthèse, on déduit du connu l'inconnu, en traitant le connu comme connu et l'inconnu comme inconnu.

conséquence de  $A = B$ ; dans le second,  $A = B$  est la conséquence de  $A = C$  (4).

D) **Comparaison** : l'analyse est généralement mieux appréciée que la synthèse à la résolution des problèmes ou à la démonstration des théorèmes. En effet, dans l'analyse, le point de départ est nettement connu : c'est le problème à résoudre ou

(1) ANALYSE DES ÉCRITS ANCIENS : « Il ne faut pas la confondre avec l'analyse des géomètres modernes, telle qu'elle a été exposée ci-dessus. Attribuée à PLATON, cette méthode a été employée par EUCLIDE et exposée par PAPPIUS, au VII<sup>e</sup> Livre de ses *Collections mathématiques*. Voici la définition donnée par PAPPIUS : « Supposant vraie la chose en question et regardant comme vraies les conséquences qui s'en déduisent, comme elles le sont en effet d'après l'hypothèse, nous avançons jusqu'à ce que nous parvenions à quelque chose de connu. Si cette chose est vraie, la proposée le sera aussi... Mais si nous sommes parvenus à une chose reconnue fautive, la proposée sera fautive elle-même ». Il explique le nom en disant : « Nous appelons cette méthode *analyser*, comme pour dire *solution* à rebours ». *Τὴν ἀναλυτικὴν ἐπιπέσει ἀπόδοσις, ὡς ἀπόδοσις κείνη*. Cette méthode consiste donc à supposer connue vraie la chose en question, à en déduire les conséquences et à l'admettre elle-même comme vraie si l'on arrive à une conséquence reconnue comme vraie. C'est une régression par absurdité.

Ce n'est pas une méthode rigoureuse, car la vérité de la conséquence ne prouve pas nécessairement la vérité du principe, puisque, selon la remarque d'ARISTOTELE (*Topiques*, II, VIII, ch. 5, n. 7), du faux on peut déduire le vrai (ix). Tous les hommes sont sages; donc quelques hommes sont sages. Pour rendre cette méthode concluante, il faut, comme j'avais déjà noté LEBLAIN, *Novissima sententia sur l'antiquité humaine*, L. IV, ch. xv, § 6) que « les propositions soient réciproques », c'est-à-dire qu'en partant de la conséquence reconnue vraie on puisse en déduire la proposition en question qu'on avait supposée vraie. Alors c'est une méthode démonstrative, car du vrai on ne peut déduire que le vrai. Mais ce renversement des propositions n'est pas toujours possible.

L'analyse géométrique des modernes est, au contraire, une régression par absurdité; c'est une méthode rigoureuse parce que l'on ramène la proposée à une proposition vraie, dont elle dérive comme une conséquence vraie, puisque du vrai on ne peut déduire que le vrai. Elle a, de plus, l'avantage de montrer comment la proposée découle de cette proposition vraie.

On peut représenter ces deux méthodes ainsi :

(1) ASSASSI : de la proposée A on déduit B, de B on déduit C, de C on déduit D reconnu comme vrai; dans A est vrai aussi.

(2) MANASSE : la proposée A se déduit de B, B se déduit de C, C se déduit de D reconnu comme vrai; donc A est vrai aussi. Cf. DESSAUS, *Op. cit.*, I, p. 1, ch. v, n. 24-30.



le théorème à démontrer. « On ramène le problème proposé à un second, celui-ci à un troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'on parvienne à un problème qu'on sache résoudre (1) ». S'il s'agit d'un théorème, on ramène la question proposée à une autre proposition déjà démontrée, de laquelle on puisse la déduire. Il y a bien quelque incertitude pour trouver à quel problème ou à quel théorème il faut rattacher la question à résoudre, mais elle est beaucoup moins grande que si l'on se sert de la synthèse. Soit par exemple un théorème à démontrer synthétiquement : dans ce cas, quel théorème faut-il prendre pour point de départ afin d'en déduire le proposé ? Qu'en on choisisse un, nouvel embarras. En effet d'un théorème admis on peut déduire plusieurs conséquences différentes, et de chacune d'elles une série d'autres : laquelle choisir pour arriver au but ? Et ainsi, à chaque pas, même incertitude pour s'orienter. On peut donc élargir longtemps sans résultat. — Mais une fois la découverte faite analytiquement, la synthèse est la méthode la plus apte pour l'enseigner (2) (*infra*, § III).

#### IV. — ANALYSE ET SYNTHÈSE EXPÉRIMENTALES

L'analyse et la synthèse, appliquées aux sciences concrètes, opèrent sur des faits ou sur des êtres réels, qu'ils soient d'ailleurs

(1) DESSAULT, *Des méthodes de raisonnement*, t. 1, 51.

(2) « Ces deux méthodes (l'analyse et la synthèse) se différencient que comme le chemin, qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui qu'on fait en descendant de la montagne dans la vallée ; ou comme différencient les deux manières dont on peut se servir pour trouver qu'on a perdu son descendant de saint Louis, dont l'un est de montrer que cette personne a un tel pour père, qui était fils d'un tel, et ainsi jusqu'à un autre jusqu'à saint Louis (c'est l'analyse) ; et l'autre de commencer par saint Louis, et de montrer qu'il a eu tels enfants, et ces enfants d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit (c'est la synthèse). Et cet exemple est d'autant plus propre en cette remontrée qu'il est certain que pour trouver une généalogie quelconque, il faut remonter des fils au père, au lieu qu'on peut l'expliquer, la manière la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendants, qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où après s'être servi de l'analyse pour trouver quelque vérité, on se sert de l'autre méthode pour expliquer ce qu'on a trouvé » (POUR-ROUX, *Logique*, IV, ch. II).

spirituels ou matériels. C'est en ce sens surtout qu'on les prend depuis Condillac (1) et on les nomme méthodes chimiques (2), à cause du grand usage qu'en fait la chimie ; ce sont alors des procédés de décomposition et de reconstitution. Dans les sciences concrètes, qui étudient des réalités complexes et des faits qui se conditionnent les uns les autres, les rapports de la cause à l'effet, de la loi aux phénomènes y remplacent les rapports des principes aux conséquences.

A) **Analyse expérimentale** : elle consiste à décomposer un tout en ses éléments. Cette décomposition se fait de deux façons :

1°) Par **division réelle** des parties, s'il s'agit d'êtres matériels et de phénomènes sensibles, comme il arrive dans les sciences physiques et biologiques. Ainsi le chimiste résout l'eau en ses éléments, l'hydrogène et l'oxygène ; — le physicien décompose la couleur blanche en violet, indigo, bleu, vert, jaune, orange et rouge ; — le botaniste sépare les divers organes de la fleur (calice, corolle, étamines, pistil) pour en saisir les rapports de dépendance ; — l'anatomiste dissèque le corps humain ou animal pour comprendre le fonctionnement des organes et leur mutuelle subordination ; — le linguiste décompose les langues en mots-racines, pour se rendre compte de leur formation et de leur évolution.

2°) Par **division mentale**, c'est-à-dire par abstraction, quand il s'agit de substances immatérielles et de phénomènes suprasensibles, comme il arrive dans les sciences psychologiques et métaphysiques. Ainsi, le psychologue distingue dans l'âme des faits émotionnels, intellectuels et volitifs et les rattache à un principe sentant, pensant et voulant ; — le sociologue analyse les institutions, les législations, les événements, etc., pour démêler les lois qui président à l'origine et au développement des sociétés ; — l'historien analyse les faits d'une époque pour en dégager les causes et les lois.

**Remarque** : le ressort de ce qui précède que l'analyse ne consiste pas seulement à diviser un tout en ses éléments, mais prin-

(1) *Logique*, ch. III ; *Art de penser*, ch. IV. Condillac fait consister l'analyse à décomposer et à remonter une machine pour en reconnaître les rouages. C'est supprimer la synthèse et la faire rentrer dans l'analyse.

(2) DESSAULT, *La synthèse chimique*.



ciélement à expliquer le tout par ses éléments, en faisant découvrir leurs relations mutuelles.

II. **Synthèse expérimentale** : elle consiste à **composer** un tout par la réunion de ses éléments. Cette composition se fait de deux façons :

1° **Par réunion réelle** : ainsi le *chimiste* avec de l'azote et de l'hydrogène fait de l'ammoniaque ; — le *physicien* recompose la lumière blanche en faisant converger tous les rayons du spectre sur un même point.

2° **Par réunion mentale** : ainsi le *psychologue* rehit un état de conscience en rapprochant un certain nombre de faits psychologiques ; — l'*historien* ressuscite le passé en coordonnant les événements d'une époque ; — le *naturaliste* reconstitue idéalement les plantes et les animaux en rassemblant les éléments organiques découverts par l'analyse.

**Remarque** : il faut noter que l'analyse et la synthèse sont nécessairement incomplètes dans les sciences biologiques, car l'analyse ne peut atteindre le principe vital qui est immatériel, et si la synthèse réussit à composer des substances organiques, elle ne peut reproduire l'organisation et la vie, car il n'est pas au pouvoir du naturaliste de créer le principe vital qui organise et vivifie la plante et l'animal (Cf. *Méaphys.*).

#### § V. — RÉDUCTION À L'UNITÉ

On peut ramener à l'unité ces deux espèces d'analyse et de synthèse. En effet, du sens *géométrique*, la caractéristique de la synthèse c'est d'être une marche **progressive**, car elle va, dans l'ordre logique, de ce qui est *avant* à ce qui est *après*, à savoir du *principe* à la *conséquence*, de la *condition* au conditionné. L'analyse, au contraire, suit une marche **régressive** ; c'est une solution *à rebours*, en remontant (24), car elle part de la question proposée et s'efforce de la ramener à des principes connus d'où l'on puisse la faire dériver de conséquence : elle va de ce qui est *après* pour remonter à ce qui est *avant*, c'est-à-dire de la *conséquence* au principe, du *conditionné* à la *condition*.

Or on retrouve cette **progression** et cette **régression** dans la synthèse et l'analyse envisagées, au sens *chimique*, comme méthodes de **composition** et de **décomposition**. En effet, v. g. quand le *chimiste* fait la synthèse de l'eau, il va des éléments (H, O), qui sont *causes* à l'effet qui est l'eau. C'est une marche **progressive**, car, dans l'ordre réel, la *cause* est *avant* l'effet, la *condition* est *avant* le conditionné ; même marche quand le *physicien* compose la lumière blanche avec les rayons du spectre ; quand un *naturaliste*, comme Cuvier, reconstitue un organisme disparu avec quelques débris retrouvés, etc.

Dans toute **décomposition** on retrouve aussi une marche **régressive**, analogue à celle que suit l'analyse mathématique, type des autres. L'analyse mathématique est une régression du conditionné à sa condition, puisqu'elle ramène la question posée à des principes évidents ou à des vérités déjà démontrées qui la conditionnent et d'où l'on peut la déduire. N'est-ce pas ainsi qu'on procède dans les autres sciences ? Le *chimiste* ramène le corps composé dans les corps simples qui le conditionnent : v. g. il va de l'eau qui est *effet* à ses éléments (H, O) qui en sont la cause ; — le *physicien* ramène les faits aux lois ; — l'*anatomiste* ramène les organes aux éléments organiques ; — le *psychologue* ramène les faits de conscience aux facultés et aux lois psychologiques ; — le *critique d'art* ramène un tableau, un poème, un discours, aux idées élémentaires qui ont été le point de départ du peintre, du poète, de l'orateur, etc. Or cette **réduction** se fait toujours par **régression**, car aller des faits aux lois, des organes aux éléments, du composé au simple, c'est toujours aller de l'*après* à l'*avant*.

On pourrait ajouter enfin que, réciproquement, dans les sciences mathématiques, l'analyse et la synthèse sont des méthodes de décomposition et de composition mais **idéales**, car on peut généraliser les vérités abstraites comme des *ensembles* et *deuxièmes* logiques susceptibles d'être décomposés et recomposés. C'est, comme nous l'avons montré (31, § A), la manière de voir de Descartes, puisque, d'après lui, l'analyse part de notions *obscurées* et *confuses*, c'est-à-dire complexes, qu'elle explique en les rattachant à des notions *claires* et *distinctes*, c'est-à-dire simples, tandis que la synthèse procède inversement. « Toute science

humaine consiste seulement à voir distinctement comment les natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses (\*) ».

#### § VI. — RÈGLES DE L'ANALYSE ET DE LA SYNTHÈSE

Pour avoir une valeur scientifique, l'analyse et la synthèse doivent suivre certaines règles. Elles doivent être :

I. — **Complètes**, c'est-à-dire ne rien omettre. L'analyse doit être poussée jusqu'aux éléments simples et irréductibles ; la synthèse doit en partir. Selon l'expression anglaise, elles doivent être « exhaustives », épuiser la matière, ne pas s'arrêter en chemin.

II. — **Graduelles**, c'est-à-dire passer par tous les intermédiaires ; sinon, l'on courrait le risque d'imaginer des rapports au lieu d'en découvrir. L'hypothèse se substituerait ainsi à la réalité. On agirait « comme un homme qui, du pied d'un édifice, voudrait s'élançer d'un saut jusqu'au faite, soit en négligeant l'escalier destiné à cet usage, soit en ne l'apercevant même pas (\*\*) ».

**Remarque** : par éléments (que Descartes appelle « natures simples ») il faut entendre non seulement les éléments corporels, les corps simples, mais aussi les éléments de la pensée, les notions et vérités premières.

#### § VII. — EMPLOI DE L'ANALYSE ET DE LA SYNTHÈSE

I. — L'analyse et la synthèse sont, chacune prise en soi, une méthode complète qui se suffit à elle-même, et non pas deux phases successives et nécessaires de la méthode. Là où l'une peut être appliquée pleinement, il n'est pas nécessaire d'employer l'autre. Ne voir dans l'analyse qu'une préparation à la synthèse, c'est la confondre avec la division. Mais l'analyse ne consiste pas

seulement à diviser un tout en ses éléments ; elle consiste surtout à saisir les rapports du tout avec ses éléments. Ainsi comprise l'analyse peut résoudre le problème scientifique aussi complètement que la synthèse, mais par une marche inverse, par *régression*.

II. — Elles se **supplément mutuellement**. Elles n'ont pas à se compléter, quand l'une ou l'autre a pu résoudre pleinement la question proposée. Mais il y a des cas où l'une des deux est impossible ou du moins ne peut être pensée jusqu'au bout ; alors on prend l'autre : *vg.* si l'on connaît *seulement* ou *mieux* les conséquences et les effets, il faut adopter l'analyse.

III. — Elles se **contrôlent** l'une l'autre, quand toutes deux sont possibles. Ainsi, quand on a fait une addition de haut en bas, ou la refait de bas en haut. Le doute ne porte pas sur la suffisance de l'opération, puisque les deux méthodes sont jugées capables de résoudre le problème, mais sur l'habileté de l'opérateur. L'emploi de la seconde n'est qu'une *contre-épreuve*, une *garantie d'exactitude* pour la première.

IV. — La méthode synthétique donne à l'esprit une plus grande **satisfaction esthétique**, parce qu'elle suit l'ordre naturel des choses ; dans l'ordre logique, le principe est avant la conséquence qui en dérive ; dans l'ordre réel, la cause est avant l'effet qui en résulte. Cette marche *progressive* nous fait pour ainsi dire assister à la genèse des vérités, des êtres et des phénomènes. C'est pour cela qu'on la regarde communément comme la méthode la plus propre à l'**exposition** et à l'**enseignement** des vérités communes.

L'analyse, étant une méthode de solution à rebours, en sens inverse du cours naturel des choses, est par là même moins satisfaisante pour l'esprit. On la considère ordinairement comme la méthode de l'**investigation** et de la **découverte** des vérités ignorées, parce qu'elle part des effets et des conséquences qui nous sont généralement mieux connus que les causes et les principes, du moins dans les sciences concrètes.

Depuis Candillac et Rousseau on a souvent prétendu au contraire qu'il fallait exposer la vérité dans l'ordre où elle a été découverte, c'est-à-dire analytiquement. Il ne faut pas être trop absolu sur ce point. Comme dans l'enseignement il n'est pas question

(\*) DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, XIII, n. 43.

(\*\*) DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, V, 23.

de découvrir la science mais de l'exposer, c'est la synthèse qu'on doit ordinairement employer. C'est ce que l'on fait surtout quand les principes sont parfaitement clairs, comme en géométrie. On pose d'abord les principes ou les lois et on en déduit les conséquences ou les applications. C'est le moyen de simplifier le travail ; il serait trop long si l'on suivait l'ordre analytique qui a servi à la découverte et qui par là même comporte des écarts et des tâtonnements. Mais là où les principes sont plus malaisés à saisir, comme en Métaphysique, mieux vaut procéder analytiquement, en remontant des conséquences aux principes (1).

Du reste aucune méthode d'enseignement ne doit être *absolument exclusive* ; il faut choisir celle des deux méthodes qui, selon la matière à enseigner, se trouve être la plus claire pour l'exposition ; mais il est bon d'employer aussi l'autre, si elle a servi à découvrir la vérité enseignée. Je suppose qu'on adopte la méthode synthétique comme mode d'exposition ; si c'est analytiquement que la vérité exposée a été trouvée, il faudra procéder aussi analytiquement. De cette façon l'élève sera pour ainsi dire témoin de la découverte : c'est le moyen de développer en lui l'esprit d'invention qui est la caractéristique du génie, puisque, d'après Ampère, le génie n'est que la faculté éminente de saisir entre les choses des rapports nouveaux jusque là inaperçus par le commun des esprits ; c'est le moyen de lui faire acquérir « le tact du vrai ».

**Conclusion : esprit synthétique et esprit analytique.** L'analyse et la synthèse supposent chez ceux qui en font usage des aptitudes spéciales, mais non exclusives. L'analyse exige un esprit exact, précis, minutieux, qui va au détail des choses ; la synthèse demande un esprit large, étendu, compréhensif, qui saisit les rapports et les ensembles. Ces deux tendances existent chez tout savant, mais d'ordinaire dans une mesure inégale : on dira d'un savant que c'est un esprit synthétique ou analytique selon la tournure prédominante de son intelligence. Le génie de Cuvier est plutôt analytique, tandis que celui de G. Saint-Hilaire est plutôt synthétique. On trouve aussi, dans l'histoire des sciences,

(1) DESCARTES, Réponse aux *secondes objections*.

des époques où la tendance synthétique l'emporte, et d'autres où c'est la tendance analytique qui prévaut. Dans les périodes analytiques, les savants s'occupent surtout à amasser les matériaux ; c'est la préparation de la science ; dans les périodes synthétiques, ils s'appliquent plutôt à les coordonner : c'est un essai de construction scientifique. C'est ainsi que le moyen âge avait l'esprit de synthèse et le xvm<sup>e</sup> siècle l'esprit d'analyse.

#### 54. — MÉTHODES INDUCTIVE ET DÉDUCTIVE

I. — **Méthode inductive** : c'est la méthode par laquelle l'esprit conclut du particulier au général, c'est-à-dire des effets aux causes, des faits aux lois, des conséquences aux principes (PASCAL, 157, § A).

II. — **Méthode déductive** : c'est la méthode par laquelle l'esprit conclut du général au particulier c'est-à-dire des principes aux conséquences, des causes aux effets, des lois aux phénomènes (PASCAL, 157, § B). Il faut remarquer que les termes « général » et « particulier » n'ont pas tout à fait le même sens dans les deux définitions. Dans l'induction, le particulier représente des faits qui sont absolument particuliers ; le général signifie une loi, une vérité générale : vg. le savant a constaté un certain nombre de fois que l'eau entre en ébullition à 100° (= faits particuliers) ; il a conclu que l'eau entre toujours et partout en ébullition à 100° (= loi). — Dans la déduction, le particulier ne signifie pas nécessairement un fait individuel ou un ensemble de faits particuliers, mais, le plus souvent, une vérité générale. Comme cette vérité est ordinairement moins générale que le principe d'où elle est déduite, on peut dire qu'elle est *relativement* particulière. (R)

#### § A. — DIFFÉRENCES ENTRE L'INDUCTION ET LA DÉDUCTION

Les méthodes inductive et déductive diffèrent par :

I. — **Leurs points de départ et d'arrivée** : A) le point de



départ de l'induction est **expérimental** : ce sont des faits particuliers ; — son point d'arrivée, c'est une **loi générale** : *vg.* je constate que la chaleur dilate le cuivre, le fer, l'argent, etc. ; j'en conclus que la chaleur dilate les corps.

B) Le point de départ de la **déduction** est **rationnel** : c'est une proposition générale admise comme vraie, une loi ; — son point d'arrivée, c'est une **conséquence plus ou moins particulière** ; *vg.*

Il faut aimer le bien ;  
Or la vertu est un bien ;  
Donc il faut aimer la vertu.

II. — **Leur usage dans les sciences** : A) La **déduction** est le procédé propre aux sciences **abstraites** ; *vg.* Géométrie. Leur objet étant très simple et les définitions mathématiques, étant des constructions de l'esprit, on peut déduire des définitions mêmes les propriétés de l'objet.

B) L'**induction** est le procédé encore dominant des sciences **concrètes** (physiques, naturelles et morales), parce que, leur objet étant une réalité plus ou moins complexe, elles doivent recourir plus longtemps à l'observation, à l'expérimentation et à l'induction, avant d'arriver au stade déductif et synthétique, qui est l'idéal vers lequel marche toute science (35).

III. — **Les principes qui leur servent de base** : A) La **déduction** s'appuie sur des **axiomes tirés des principes d'identité et de contradiction** : 1) Deux termes qui conviennent à un même troisième terme se conviennent entre eux. — 2) Ce qui est vrai d'un genre est vrai aussi de toute espèce et de tout individu contenus dans ce genre (34, II).

Tout homme est mortel ;  
Or Paul est homme ;  
Donc Paul est mortel.

Pour établir l'identité de Paul et de mortel, on montre :

a) On bien que ces deux notions sont identiques à une même troisième : *homme* ; c'est le point de vue de la **compréhension**.

b) Ou bien que l'**individuel Paul** étant contenu dans l'**espèce homme**, et que l'**espèce homme** étant contenue dans le **genre mortel**, l'individu Paul est nécessairement contenu dans le genre mortel ; c'est le point de vue de l'**extension**.

B) L'**induction** a pour fondement le principe d'**uniformité de la nature** : Dans les mêmes circonstances les mêmes causes produisent les mêmes effets (Ch. IV, art. 1, 70). On est arrivé par induction à cette conclusion : *vg.* Tout homme est mortel. Comment cela ? Un homme est mort, puis un second, puis un troisième, etc. ; jusqu'ici, jusqu'à une certaine date, tous les hommes connus sont morts. Comment sait-on que tous les autres subiront le même sort ? Il ne faut pas répondre avec S. Mill qu'il n'y a, dans cette inférence, qu'une **généralisation empirique**, c'est-à-dire qu'il en sera ainsi des autres *jusqu'à l'expérience contraire*, car alors la conclusion serait simplement hypothétique. Il n'en est pas ainsi, car ce n'est pas sur le **nombre des cas constatés** qu'est fondée l'inférence inductive, mais sur la **nature et l'ordre essentiel** des choses, exprimés par le principe d'**uniformité** qui n'est qu'une application du principe de l'**invariabilité des essences**. Ici, dans l'exemple allégué, tous les hommes mourront, non pas parce qu'ils sont tous morts jusqu'ici, mais parce que la **mortalité** est **essentiellement jointe** à la **qualité d'homme** : tout composé, et par conséquent le composé humain, finit par se dissoudre (33).

**Conclusion** : de ces différences il semble résulter que l'induction et la déduction sont deux méthodes irréductibles. On a cependant essayé de les réduire l'une à l'autre.

#### § 2. — TENTATIVES DE RÉDUCTION

A) **Réduction de l'induction à la déduction** : on examinera les divers essais de réduction en traitant du **Fondement de l'induction** (Ch. IV, art. 1, 70).

B) **Réduction de la déduction à l'induction** : c'est une tentative de S. Mill (C).

(C) *Système de Logique*, I. II. ch. III, § 2, 3.



I. — **Exposé** : il prétend que le syllogisme est tout entier dans la majeure ; or comme la majeure est le *résultat d'une induction*, il s'ensuit que la déduction se ramène à l'induction. Voici son exemple et sa preuve :

Tout homme est mortel ;  
Or le duc de Wellington est homme ;  
Donc le duc de Wellington est mortel.

Quand vous avez posé la majeure, tout est dit. La mineure est inutile. En effet, si vous savez que tout homme est mortel, vous savez par là même que le duc de Wellington est mortel. Mais ce jugement : *Tout homme est mortel* est le produit d'une induction. Vous avez constaté que *jusqu'à présent* nul homme n'a échappé à la mort, et vous en inférez qu'il en sera de même dans l'avenir. Donc votre jugement inductif (*Tout homme est mortel*) renferme déjà la conclusion (*Donc le duc de Wellington est mortel*) ; donc votre syllogisme se réduit à l'induction exprimée dans la majeure.

II. — **Réponse** : la conclusion (*Donc le duc de Wellington est mortel*) exprime une vérité que la majeure *toute seule* ne contient pas, car ce n'est pas comme duc de Wellington que ce personnage est mortel, mais en tant qu'homme. C'est donc au moyen de la mineure, (*Or le duc de Wellington est homme*) qui fait rentrer le duc de Wellington dans l'espèce humaine, qu'on lui attribue la mortalité, parce que la mortalité fait partie essentielle de la compréhension de l'humanité. Par conséquent tout n'est pas dit quand la majeure est énoncée. Donc le syllogisme déductif ne peut se réduire à l'induction. On a établi par induction que *Tout homme est mortel* ; et, par déduction, on applique l'attribut mortel à un individu, non pas en tant qu'il est duc, ou Wellington, ou qu'il a tel ou tel caractère propre, mais en tant qu'il ressemble à tous ceux qui sont morts, par certains caractères essentiels, donc nécessaires, donc invariables, qu'on a résumé dans le mot *homme* (\*).

(\* D'après M. B., la proposition majeure résulte d'une simple généralisation empirique, qui sera vraie jusqu'à l'expérience contraire et qu'on

### § C. — EMPLOI DES MÉTHODES INDUCTIVE ET DÉDUCTIVE

I. — **L'induction fournit des prémisses à la déduction** : elle aboutit à des lois générales, d'où par déduction on tire les conséquences : *vg. Tout homme est mortel* ; ce jugement, résultat d'une induction, peut servir de majeure, comme nous venons de le voir, à un raisonnement déductif.

II. — **La déduction dans les sciences inductives** : (\*) elle leur est utile comme moyen :

A) **De vérification des hypothèses**. — Une loi hypothétique, qui n'est pas vérifiable inductivement, l'est déductivement si :

1) Tous les faits connus peuvent être déduits directement de cette loi.

2) Toutes les conséquences qu'on en peut tirer sont réalisables dans la nature : *vg.* en optique la théorie de l'ondulation a triomphé de la théorie de l'émission, parce que seule elle rendait compte de tous les faits connus, notamment du phénomène des interférences, et que toutes les conséquences déduites de cette théorie ont été confirmées par l'expérience.

B) **D'explication des faits et des lois** :

1) *Un fait est expliqué* lorsqu'on peut le faire dériver d'une ou de plusieurs lois : *vg.* un verre de lampe se brise soudainement ; ce fait est expliqué si, constatant l'intensité de la source de chaleur, je puis le déduire de cette loi générale que la chaleur dilate les corps.

2) *Expliquer une loi*, c'est la déduire d'une ou de plusieurs autres lois (\*). Tant qu'une loi, établie inductivement, n'a pu se

peut exprimer ainsi : *Jusqu'à présent tous les hommes sont morts. Le syllogisme doit alors être interprété, comme il suit :*

Jusqu'à présent tous les hommes sont morts,  
Or le duc de Wellington est un homme,  
Donc le duc de Wellington mourra.

(\*) RABER, *Logique*, ch. x.

(\*) S. MILL, *Système de Logique*, I. III, ch. xii. — A. BARS, *Logique déductive et inductive*, I. III, ch. xi, xii. — LAMÉ, *Induction et déduction dans les sciences*, Rev. scient., t. IV.

ramener à une loi supérieure, c'est simplement une loi empirique ou secondaire. Mais quand une loi empirique a pu être rattachée à une loi plus haute, de laquelle par suite on peut la déduire, d'empirique elle devient loi dérivée : alors on voit quelle est sa raison d'être ; elle est expliquée. L'analyse inductive a fourni les éléments de l'explication, mais l'explication est parachevée par la synthèse déductive : *vg.* Newton a expliqué les lois de Kepler sur le mouvement des planètes, en les déduisant de deux lois plus générales combinées : la loi de la force tangentielle ou centrifuge qui tend à lancer la planète sur la tangente à son orbite, et la loi de la force centripète ou gravitation qui tend à jeter la planète sur le soleil.

C. De découverte de faits et de lois inconnus : en tirant les conséquences des lois établies par induction, on peut arriver à découvrir de nouveaux faits et de nouvelles lois : *vg.* D. Papin connaissait la loi en vertu de laquelle la force élastique d'un gaz est inversement proportionnelle à son volume. Il en déduisit une application quand il employa la force de la vapeur à soulever un piston.

Conclusion : ces deux méthodes se combinent en proportions diverses dans les différentes sciences. Toute science inductive tend à devenir déductive. L'idéal de la science est de découvrir toutes les lois essentielles de la nature ; puis, en possession de ces lois généralisatrices, d'en déduire la connaissance et l'explication des lois moins générales et des faits qu'elles régissent. C'est ainsi que, dans la Mécanique céleste, on a déduit plusieurs lois de la loi générale de l'attraction universelle ; — qu'en Optique tout se déduit des lois de la réflexion et de la réfraction. Mais c'est là un idéal auquel l'esprit humain doit « tendre sans y prétendre » (Malebranche). La transformation des sciences de la nature en sciences deductives se fait surtout par l'application des mathématiques, en substituant les considérations de la quantité aux considérations de la qualité, car on est tenté à croire que les variations qualitatives ont leur fondement dans des variations quantitatives correspondantes. Aussi partout où il sera possible d'exprimer numériquement des rapports de quantité et de les substituer aux rapports de qualité, la science deviendra déduc-

tive. La Physique mathématique est née précisément de l'application de la déduction et du calcul à la physique expérimentale.

#### § 8. — COMPARAISON AVEC L'ANALYSE ET LA SYNTHÈSE

La déduction et l'induction ne sont pas autre chose, au fond, que la synthèse et l'analyse <sup>(1)</sup>. Ka effect :

I. — **L'induction** : A) suit une marche régressive. Elle s'élève des faits aux lois. Mais les faits peuvent être considérés comme des conséquences particulières par rapport aux lois. Donc, quand on va des faits aux lois par induction, on remonte des conséquences aux principes.

B) Procède par décomposition : les rapports de causalité sont mêlés à une multitude de rapports de simple succession. Il faut d'abord déceler cette masse confuse d'antécédents et de conséquents ; puis, par des éliminations successives, dégager les rapports de causalité. — On possède plus loin encore la décomposition quand la loi de causalité, qu'on a établie, est une loi complexe qu'on peut ramener à des lois plus simples.

II. — **La déduction** : A) suit une marche progressive : elle descend des principes aux conséquences, des lois aux phénomènes, des causes aux effets. Or c'est là précisément la marche progressive.

B) Procède par composition : le syllogisme est une synthèse. La conclusion en effet est une résultante des prémisses que l'esprit doit fusionner pour la produire, car le rapport qu'elle énonce entre son sujet et son attribut résulte du rapport qui unit chacun d'eux au même moyen terme ; il y a donc composition. — On peut le prouver encore en disant : la déduction consiste ordinairement à faire l'application d'une vérité générale à un cas particulier, à appliquer *vg.* cette loi : *Tout mammifère respire par des poumons*, à la héline :

(1) Cette assimilation n'est pas admise par tous les philosophes. Il semble cependant qu'elle est bien fondée, comme l'a montré M. Ramez (Logique, ch. xvi, § 4), fort du reste de l'appui de Newton (Optique, L. III, question 21).

Tout mammifère respire par des poumons.  
Or la baleine est un mammifère.  
Donc la baleine respire par des poumons.

Mais faire cette application, c'est composer une vérité générale avec une donnée particulière. — « L'astronomie offrit le plus bel exemple d'analyse ou d'induction quand Newton trouva la gravitation, cause d'*effets* particuliers, et de synthèse ou de déduction, quand de la gravitation ou loi générale on tira les faits particuliers du système solaire » (Littre).

#### 55. — MARCHÉ GÉNÉRALE DE LA SCIENCE

L'observation, l'expérimentation, l'induction, l'analyse, l'hypothèse, la classification, la définition et la déduction sont les divers procédés dont se servent les savants pour arriver à la vérité. Mais ces huit procédés peuvent être réduits à deux types principaux : **Analyse** et **Synthèse**, qui sont par là même essentiels à toute méthode (1).

En effet : 1) L'**observation** s'attache à un fait qu'elle isole pour le considérer en détail, elle procède donc par *décomposition*, par *analyse* ;

2) L'**expérimentation** fait de même, car pour découvrir le vrai rapport causal, il faut le *dégager* de la multitude des simples rapports de succession et agir à un cas de *coïncidence solitaire* entre l'antécédent et le conséquent ;

3) L'**induction** à la marche régressive de l'analyse, car elle va des faits aux lois, elle remonte des conséquences aux principes ;

**Au contraire** : 4) la **classification** procède par *composition* ; elle groupe les faits de même nature, allant du simple au composé : c'est une *synthèse* ;

5) La **définition** réunit dans une même énumération les caractères d'un être ou d'une espèce : *synthèse* encore ;

(1) E. HERRGOTT, *La critique scientifique*.

6) L'**hypothèse**, qui rapproche plusieurs choses analogues, est dans le *même cas* ;

7) La **déduction**, qui associe deux prémisses pour en tirer une conclusion, procède aussi *synthétiquement* ;

8) L'**analogie**, qui n'est qu'une déduction fondée sur une induction, unit l'analyse et la synthèse et peut servir de transition entre les deux groupes : les trois premiers procédés sont *analytiques* ; les quatre derniers sont *synthétiques*.

Que conclure de là pour la marche générale de la science, sinon que la science doit commencer par l'analyse et finir par la synthèse ? Car, pour synthétiser, pour associer des idées, pour composer une loi générale avec des données particulières, il faut d'abord acquiescer ces idées et ces données. Comment les acquiescer si ce n'est par l'observation, l'expérimentation, l'induction, c'est-à-dire par voie d'*analyse* ? Telle est donc la marche, qu'a dû suivre toute science : débiter par l'analyse, continuer et s'achever par la synthèse.

Les sciences *mathématiques* et les sciences *physiques* ont un objet *simple*, parce qu'elles n'étudient que certaines propriétés des choses. Les sciences *naturelles* et les sciences *morales* ont un objet *complexe*, parce qu'elles considèrent dans les êtres l'ensemble de leurs caractères. Les sciences du premier groupe, ayant un objet plus simple, peuvent l'embrasser plus vite tout entier, elle doivent donc arriver à leur perfection avant les sciences du second groupe, dont l'objet, plus complexe, doit être plus long à explorer complètement. Aussi les premières doivent être plus avancées que les secondes. Or nous savons que l'état parfait d'une science est caractérisé par l'emploi de la synthèse, tandis que son état rudimentaire est marqué par l'emploi des procédés analytiques.

Cette considération *a priori* est confirmée par les faits, car :  
1) Les sciences *mathématiques*, dont l'objet est le *plus simple* et qui sont les *plus avancées*, ont depuis longtemps franchi le stade analytique de l'observation et de l'expérience ; elles usent sans doute de l'analyse *rationnelle*, surtout pour résoudre les problèmes ; mais c'est la déduction, procédé *synthétique*, qu'elles emploient de préférence ;

2) Les sciences *physiques*, dont l'objet est *moins simple*, sont moins avancées; elles se servent déjà beaucoup de la synthèse, mais sans manier encore la déduction aussi aisément que les sciences précédentes; elles sont loin d'être affranchies des procédés analytiques de l'observation et de l'expérimentation;

3) Les sciences *naturelles* ou *biologiques*, dont l'objet est *plus complexe*, en sont surtout à l'analyse et ne font qu'essayer la synthèse;

4) Les sciences *morales*, dont l'objet est *très complexe*, en sont encore à l'analyse. — L'histoire des sciences prouve donc que l'idéal de toute science c'est de substituer la méthode *déductive* (ou synthétique) à la méthode *inductive* (ou analytique) (1).

Après avoir traité de la méthode générale, il nous reste à exposer en détail les méthodes *particulières* aux différentes sciences, méthodes qui sont formées par la combinaison, en proportions diverses, des procédés logiques énumérés ci-dessus. Nous suivrons l'ordre indiqué dans notre classification des sciences (45): les méthodes des sciences *mathématiques*, des sciences *physiques*, des sciences *naturelles*, des sciences *morales* et des sciences *métaphysiques* seront donc l'objet des chapitres suivants.

O. E. LEVETZ, *Maître de la philosophie des sciences.*

## CHAPITRE III

### MÉTHODE DES SCIENCES MATHÉMATIQUES

#### 56. — OBJET DES SCIENCES MATHÉMATIQUES

Au lieu d'étudier les phénomènes de la nature dans toutes leurs propriétés, les sciences *mathématiques* ne considèrent qu'une seule de ces propriétés, isolée des autres par abstraction. Cette propriété c'est la *grandeur* ou *quantité*, c'est-à-dire le caractère par lequel les choses sont *susceptibles de plus ou de moins*. Or il y a deux espèces de grandeurs ou quantités: les *nombre*s qui sont la quantité *discontinue*, et les *figures*, qui sont la quantité *continue* et supposent par conséquent la notion d'espace. Les *Mathématiques* en général sont donc la *science des nombres et des figures*. Elles ont pour objet le *calcul* des nombres et la *mesure* de l'étendue (2).

#### 57. — DIVISION DES MATHÉMATIQUES

Quoique l'objet étudié par les *Mathématiques* soit toujours abstrait, il présente néanmoins *deux degrés d'abstraction*, une simplicité plus ou moins grande. Par suite on peut diviser les *Mathématiques* en *Mathématiques pures* ou *proprement dites* et en *Mathématiques appliquées* ou sciences *physico-mathématiques*.

(1) Ce n'est là ni leur unique, ni même leur principal objet. Les mathématiques supérieures ajoutent la considération des propriétés qui résultent de la situation et de l'ordre. « Toutes les sciences, qui ont pour objet la recherche de l'ordre et de la mesure, se rapportent aux mathématiques » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, IV<sup>e</sup>, n<sup>o</sup> 24).



2) Les sciences *physiques*, dont l'objet est *moins simple*, sont moins avancées; elles se servent déjà beaucoup de la synthèse, mais sans manier encore la déduction aussi aisément que les sciences précédentes; elles sont loin d'être affranchies des procédés analytiques de l'observation et de l'expérimentation;

3) Les sciences *naturelles* ou *biologiques*, dont l'objet est *plus complexe*, en sont surtout à l'analyse et ne font qu'essayer la synthèse;

4) Les sciences *morales*, dont l'objet est *très complexe*, en sont encore à l'analyse. — L'histoire des sciences prouve donc que l'idéal de toute science c'est de substituer la méthode *déductive* (ou synthétique) à la méthode *inductive* (ou analytique) (1).

Après avoir traité de la méthode générale, il nous reste à exposer en détail les méthodes *particulières* aux différentes sciences, méthodes qui sont formées par la combinaison, en proportions diverses, des procédés logiques énumérés ci-dessus. Nous suivrons l'ordre indiqué dans notre classification des sciences (45): les méthodes des sciences *mathématiques*, des sciences *physiques*, des sciences *naturelles*, des sciences *morales* et des sciences *métaphysiques* seront donc l'objet des chapitres suivants.

O. E. LEVETZ, *Maître de la philosophie des sciences.*

## CHAPITRE III

### MÉTHODE DES SCIENCES MATHÉMATIQUES

#### 56. — OBJET DES SCIENCES MATHÉMATIQUES

Au lieu d'étudier les phénomènes de la nature dans toutes leurs propriétés, les sciences *mathématiques* ne considèrent qu'une seule de ces propriétés, isolée des autres par abstraction. Cette propriété c'est la *grandeur* ou *quantité*, c'est-à-dire le caractère par lequel les choses sont *susceptibles de plus ou de moins*. Or il y a deux espèces de grandeurs ou quantités: les *nombre*s qui sont la quantité *discontinue*, et les *figures*, qui sont la quantité *continue* et supposent par conséquent la notion d'espace. Les *Mathématiques* en général sont donc la *science des nombres et des figures*. Elles ont pour objet le *calcul* des nombres et la *mesure* de l'étendue (2).

#### 57. — DIVISION DES MATHÉMATIQUES

Quoique l'objet étudié par les *Mathématiques* soit toujours abstrait, il présente néanmoins *deux degrés d'abstraction*, une simplicité plus ou moins grande. Par suite on peut diviser les *Mathématiques* en *Mathématiques pures* ou *proprement dites* et en *Mathématiques appliquées* ou sciences *physico-mathématiques*.

(1) Ce n'est ni leur unique, ni même leur principal objet. Les mathématiques supérieures ajouent la considération des propriétés qui résultent de la situation et de l'ordre. « Toutes les sciences, qui ont pour objet la recherche de l'ordre et de la mesure, se rapportent aux mathématiques » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, IV<sup>e</sup>, n<sup>o</sup> 24).

## § A. — MATHÉMATIQUES PURES

On les subdivise en plusieurs sciences de plus en plus abstraites :

I. — **Géométrie** : science de l'étendue ou grandeur continue. Elle a pour objet les formes et les figures qu'il est possible de tracer dans l'espace, ainsi que les rapports nécessaires qu'ont entre eux les différents éléments des figures étendues. La géométrie *pure* raisonne sur ces figures sans rien emprunter à l'algèbre. Elle étudie : a) les figures **planes**, qui sont situées dans un même plan et n'ont que deux dimensions, la longueur et la largeur ; — b) les figures **dans l'espace**, qui ont leurs parties situées dans différents plans et qui présentent trois dimensions : longueur, largeur et profondeur. — A la géométrie dans l'espace on rattache la **Géométrie descriptive**, dont l'objet est d'étudier les figures au moyen de leurs projections sur des surfaces déterminées.

II. — **Arithmétique** : science du nombre ou grandeur discrète. Elle étudie d'abord les nombres entiers et ensuite les autres nombres. Elle est plus abstraite que la géométrie, car elle ne s'occupe pas de la forme des figures ni des grandeurs concrètes ; elle ne considère que les *rapports de quantité et de nombre sans les supposer dans aucun objet particulier*. Cette indétermination permet d'obtenir des vérités très générales : *vg.* les propriétés du nombre 9 s'appliquent aussi bien à 9 hommes qu'à 9 montons.

III. — **Algèbre** : c'est une arithmétique généralisée. Elle est donc encore plus abstraite que l'arithmétique. Elle ne considère que les *rapports entre les nombres* sans tenir compte de la valeur particulière de ces nombres. Aussi a-t-elle recours à des lettres, symbole plus indéterminé que les chiffres. Cette indétermination plus grande simplifie et généralise l'arithmétique.

IV. — **Analyse** : elle étudie les relations de dépendance entre diverses grandeurs. On rattache à l'analyse :

1°) Le calcul infinitésimal.

2°) La géométrie analytique, qui n'est qu'une application de l'algèbre à la géométrie. C'est Descartes qui opéra cette grande

révolution en géométrie. Il a remarqué (1) que, à chaque variation de position dans les points, la direction des lignes ou la forme des courbes et des surfaces (toutes choses qui sont des *qualités*), correspond un rapport particulier de *quantité* entre deux ou trois coordonnées rectilignes (*rapport susceptible d'être exprimé algébriquement*) ». Il réussit ainsi à substituer en géométrie de pures considérations de quantité à toutes les considérations de qualité ». (Comte) Par là même, les problèmes relatifs aux figures dans l'espace peuvent se traiter sous la forme de lois de la quantité la plus abstraite : les lignes sont ramenées à des nombres ; et les rapports des lignes à des équations. La géométrie analytique consiste donc à s'affranchir de la considération directe des figures et à leur substituer de simples expressions algébriques. — La trigonométrie peut être regardée comme une branche de la géométrie analytique.

3°) La théorie des fonctions ; on peut encore abstraire davantage, si l'on ne considère que la *dépendance d'une quantité par rapport à une ou plusieurs variables* ; même en admettant une relation arithmétique entre les variables et la quantité dont elles déterminent la variation.

## § B. — MATHÉMATIQUES APPLIQUÉES

Elles comprennent les sciences dites **physico-mathématiques**. Ces sciences sont moins abstraites que les Mathématiques pures, car elles ajoutent aux objets de la géométrie et de l'algèbre la considération de nouveaux éléments, tels que le *mouvement*, la *durée*, la *force*, la *masse*, la *vélocité*. On les appelle *appliquées*, parce qu'elles consistent surtout dans une application des mathématiques pures à certaines données de l'expérience (*vg.* le mouvement, etc.) :

1. **Mécanique** : science des lois du mouvement.

(1) Rosignol, *Critique philosophique*, Avril 1882. — Cf. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, T. I, n. 107-201. — Lemoine, *Descartes*, p. 44.

II. — **Mécanique céleste ou Astronomie** : science des astres et de leurs révolutions.

III. — **Physique mathématique**.

IV. — **Calcul des probabilités**, qui s'appuie sur des lois physiques.

C'est une tendance de la science contemporaine de vouloir ramener les différentes sciences aux Mathématiques. Cette tendance, qui remonte à Descartes et s'est accentuée depuis Comte, est louable pour ce qui regarde les sciences physico-chimiques. Mais on ne réussit pas à constituer une *Biologie mathématique*, encore moins une *Psychologie mathématique*, parce que la vie et la pensée sont irréductibles à la quantité. Tout ce que peuvent faire les *Psycho-physiciens* c'est de mesurer les phénomènes physico-chimiques qui sont les *conditions* physiques ou physiologiques des états de conscience ; ou ne peut mesurer ces états mêmes. La *précision* que la *Psycho-physique* et la *Psycho-physiologie* prétendent introduire n'est qu'une précision illusoire, car l'un des deux termes, la sensation, n'est pas une quantité mathématique (Ps. 9, § C).

## ES. — ORIGINE DES NOTIONS MATHÉMATIQUES

Les **nombre**s et les **figure**s sont l'objet ou matière des sciences mathématiques. On s'est demandé comment cette matière leur est fournie. On a fait trois réponses principales à cette question (1) :

### § 1. — THÉORIE DE L'INNÉITÉ OU THÉORIE RATIONALISTE

A) **Exposé** : d'après cette théorie, les notions des nombres et des figures seraient toutes formées dans notre esprit avant toute expérience ; ce sont des idées préformées.

(1) Nous retrouvons ici, pour expliquer l'origine des notions mathématiques, les trois systèmes imaginés pour rendre compte des notions et vérités premières (*Psychologia*, L. II, Sect. IV, ch. 1).

B) **Critique** : 1°) Nous n'avons aucune conscience de ces concepts qui seraient comme innés dans notre esprit.

2°) S'il en est ainsi, comment se fait-il que chacun de nous soit resté jusqu'ici sans penser à beaucoup de nombres et sans se représenter beaucoup de figures ? — De plus certaines figures sont difficiles à concevoir. — Il y a des peuplades sauvages qui sont incapables de former les nombres au delà de 5 ou de 10. Si ces figures et ces nombres étaient innés dans l'esprit humain, on ne s'expliquerait pas ces efforts et ces impuissances.

3°) On ne comprend pas l'applicabilité des Mathématiques au monde sensible, puisqu'il s'agit de notions *absolument a priori*, à la formation desquelles l'activité intellectuelle n'a aucune part. (Ps. 179, I).

### § II. — THÉORIE EMPIRIQUE

A) **Exposé** : les philosophes empiristes voient dans les notions mathématiques de simples résultats de l'expérience. Hume avait déjà déclaré que la nécessité et l'universalité qu'on leur attribue sont illusoire. Après lui, S. Mill (1) et H. Spencer (2) ont soutenu que les nombres et les figures sont l'expression plus ou moins abstraite de certains faits d'expérience : vg. le nombre 3 et le nombre 10 seraient formés par la considération de nos doigts ; le cercle géométrique a été suggéré par la vue d'une roue ou du soleil.

B) **Critique** : considérons successivement les nombres et les figures.

1. — **Nombres** : 1°) Il y a bien des nombres que l'expérience ne nous montre pas : vg. les très grands nombres : mille, million, milliard, n'ont jamais été perçus par les sens et ne peuvent même pas être représentés par l'imagination.

2°) L'expérience ne nous présente pas les notions de la série, de la continuité régulière des nombres.

(1) S. Mill, *Système de Logique*, L. I, ch. III, § 5, 6 ; L. II, ch. v. — Cf. A. Bain, *Logique inductive et inducible*, L. III, ch. 4, § 7, 8.

(2) Spencer, *Les principes de la Psychologie*, VI P. Analyse spéciale.

3°) Bien plus, l'expérience sensible ne nous donne la notion d'*aucun* nombre, car le nombre n'existe pas dans la nature; dans la nature tout est individuel et singulier. Il ne suffit pas de voir une multitude d'objets pour avoir l'idée de leur nombre; les animaux, les bédouins, les sauvages perçoivent comme nous les objets et ils n'ont pas l'idée des nombres. L'abstraction même n'y suffit pas, car elle ne dégage de l'expérience que ce que l'expérience contient. Or le nombre n'existe pas formellement dans la réalité; le nombre, comme dit Euclide, est une « collection d'unités ». L'esprit trouve dans la réalité un fondement; à savoir des unités, mais c'est lui qui les réunit et les rassemble, qui en fait une collection, un nombre en un mot. Le nombre est donc une construction de l'esprit; c'est une relation qui a un fondement réel, mais qui n'existe formellement que dans l'intelligence: *fundamentat in re, formaliter in intellectu* (Ps. 144, IV).

II. — **Figures:** 1°) D'abord le mathématicien étudie certaines figures qui n'existent pas et qu'il ne peut se représenter; *vg.* lignes asymptotes, un kilogone, un myriagone.

2°) A la différence des nombres, il faut reconnaître que l'expérience nous offre des exemples de certaines figures: *vg.* lignes droites, circonférences, triangles, sphères, etc. Mais ces figures concrètes n'ont pas les caractères de celles dont s'occupe le mathématicien; il n'y a pas dans la nature de points sans étendue, de lignes sans largeur, de surfaces sans épaisseur. On répondra que dans une ligne on peut faire abstraction de sa largeur, etc. C'est vrai; mais c'est déjà recourir à l'activité de l'esprit.

De plus, les figures que nous présente l'expérience sont imparfaites; on trouve dans la nature une ligne absolument droite, une circonférence aux rayons rigoureusement égaux? 3°) L'abstraction ici est impuissante; elle peut bien isoler les éléments d'un tout concret, mais elle n'ajoute rien aux données de l'expérience; *vg.* elle peut, dans la représentation d'une ligne, laisser de côté la représentation de la largeur qui s'y trouve jointe; mais elle est incapable de rectifier cette ligne. Il faut donc que la raison corrige les irrégularités des figures concrètes; c'est une œuvre de

(\*) Boetius, *Revue philosophique*, 1879.

reconstruction. Pour ce travail l'expérience ne nous offre aucun modèle parfait; elle nous sert seulement d'occasion et de point de départ. C'est de ces figures reconstruites, conséquemment idéales, que les mathématiques s'occupent; leurs propriétés résultent nécessairement de la loi suivant laquelle l'esprit les a créées.

### § III. — THÉORIE EMPIRICO-RATIONALISTE

Les notions mathématiques n'étant pas données toutes faites soit dans l'esprit, soit dans l'expérience, il faut que l'homme les forme lui-même, qu'il les construise. Les définitions mathématiques sont donc des constructions. Ces constructions sont faites par l'esprit avec des éléments empruntés à l'expérience; ainsi l'expérience et l'intelligence s'unissent pour les produire.

A) **Éléments:** 1°) Les nombres supposent comme élément la notion d'unité, qui est due à l'expérience interne; nous avons conscience d'une seule force agissant en nous et de là nous formons l'idée d'unité (Ps. 79, II), que nous étendons aux objets du monde extérieur.

2°) Les figures supposent comme éléments l'espace, le point et le mouvement, dont l'expérience externe nous suggère l'idée; c'est à l'occasion de certaines sensations que nous concevons l'espace, le mouvement et le point.

B) **Opérations:** 1°) Le nombre est engendré par l'addition des unités qui en fait une collection.

2°) Avec l'espace, le point et le mouvement, on a tout ce qui est nécessaire pour engendrer la ligne, que Leibnitz définit: « le tracé idéal d'un point en mouvement dans l'espace ». Avec la ligne on construit les différentes figures: « Avec des droites qui s'occupent deux à deux, en formant certains angles, on construit tous les triangles, tous les quadrilatères et, en général, tous les polygones ». Le cercle est une figure engendrée par la révolution d'une droite autour d'une de ses extrémités, « Avec la révolution du demi-cercle autour de son diamètre, du rectangle autour d'un de ses côtés, du triangle rectangle autour d'un des côtés de l'angle droit, nous fabriquons la sphère, le cylindre, le cône; avec des sections



du cône, l'ellipse, la parabole et l'hyperbole (\*)». Les propriétés des figures ainsi construites sont *certaines, nécessaires et universelles*, parce qu'elles résultent de la construction toujours identique des figures et que la définition indique la loi génératrice de ces constructions.

**Conclusion :** « Les définitions mathématiques sont suggérées à l'esprit par l'expérience, puis rectifiées par l'esprit et enfin énoncées de manière à exprimer la loi d'après laquelle l'objet de la définition est construit. Ainsi l'expérience montre à l'œil des figures à peu près circulaires, l'horizon, l'arc-en-ciel, les ronds que fait une pierre en tombant dans l'eau; à l'occasion de ces cercles l'esprit conçoit la vraie figure circulaire, celle dont tous les points extérieurs sont à égale distance d'un point intérieur; et enfin se demandant par quel procédé il pourrait construire le cercle ainsi conçu, l'esprit voit que le cercle est engendré par la révolution d'une droite autour d'un point. Exprimer alors cette loi de construction ou la définition du cercle, non pas seulement descriptive mais explicative, ou, comme disent les géomètres, *per generationem* (†) ».

#### 59. — LA DÉMONSTRATION MATHÉMATIQUE (†)

Il faut accorder que nombre de vérités mathématiques ont été d'abord découvertes par l'expérience, comme semble l'im-

(\*) *Tam, De Intellectibus*, l. IV, ch. I, § II.

(†) *Fossander, Éléments de philosophie, Logique*, XII, leçon, § 1.

(†) *Pascal, De l'esprit géométrique*. — *Descartes, Les principes de la Philosophie*, P. II, n° 64; *Règles pour la direction de l'esprit*, IV. — *Pons-Royal, Logique*, P. IV, Ch. III à XI. — *Leibniz, Nouveaux essais*, l. IV, ch. VII, xvii. — *Cornillac, Logique*. — *Cassini, De la méthode métaphysique*. — *Dugault, Des méthodes dans les sciences divines et naturelles*. — *Reussner, Logique*, T. I. — *Cuvier, Cours de Philosophie positive*, Leçon III et suiv. — *Bouss, Logique*, ch. xv. — *Lavois, Les définitions géométriques et les définitions empiriques*. — *Dassler, Probabilités philosophiques de la géométrie*. — *Bair, Logique déductive et inductive*, l. V, ch. I. — *Courcier, L'infinit mathématique: Les rapports du nombre et de la grandeur*, Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1808. —

signer l'étymologie même du mot géométrie (mesure de la terre). L'homme, après avoir mesuré un certain nombre de triangles, a sans doute constaté que la surface de cette figure était toujours égale à la moitié du produit de la base par la hauteur. Dès lors, cette propriété a dû lui apparaître comme indépendante des triangles particuliers et, conséquemment, comme nécessaire et universelle. Mais rien ne lui certifiât que, vraie pour le temps et le lieu où il expérimentait, cette propriété l'était aussi pour tous les temps et pour tous les espaces. Cette vérité n'avait, jusque là, qu'une nécessité et une universalité relatives. L'expérience n'est donc pas une méthode suffisante.

Les vérités, que l'expérience a pu faire découvrir aux mathématiciens, n'ont eu une nécessité et une universalité absolues, n'ont été indépendantes de toute condition de temps et d'espace, que le jour où l'esprit, s'élevant au-dessus des faits, a saisi la loi même de la génération de la figure. Alors il put construire idéalement le triangle, substituer aux notions expérimentales, toujours contingentes et particulières, la définition nécessaire et universelle, c'est-à-dire essentielle, et déduire de cette définition même les propriétés du triangle qui participent à sa nécessité et à son universalité absolues. Ainsi donc, quoique beaucoup de vérités mathématiques aient été suggérées par l'expérience, ce n'est pas à l'expérience mais à la déduction qu'elles doivent leur exactitude, leur nécessité et leur universalité absolues. La méthode propre aux mathématiques, c'est donc la déduction, ou mieux

J. TASSART, *Revue générale des Sciences*, 28 février 1808. — *Philosophie mathématique*, Revue philosophique, 1887; *Introduction à la théorie des fonctions*. — A. POISSON, *Deuxième leçon de mathématiques*, dans la revue les études, t. LXXII, p. 75, 216, 319, années 1837. — MOURM, *La notion scientifique de la quantité*, Revue philosophique, mai 1897. — COURCIER, *Les espaces géométriques*, Revue philosophique, juin 1858. — *Définition des grandeurs*, *Ibidem*, mai 1858. — H. POISSON, *Nature du raisonnement mathématique*, *Ibidem*, Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1891; *Cl. Boidou*, *janv. 1893*, note écrite sur la notion mathématique du continu. — La Bot et VIGNAT, *Ibidem*, nov. 1894, une étude sur les divers espèces de postulats. — O. SCHUBERT, *Naturphilosophie als exacte Wissenschaft*, mit besonderer Berücksichtigung der mathematischen-Physik. — MAX MANN, *Histoire des sciences mathématiques*.

une forme particulière de la déduction, la **démonstration**, qu'Aristote définit le *sylogisme du nécessaire* (37, § A).

**Remarque** : il ne faut pas confondre la *démonstration* de la vérité avec sa *découverte*. *Découvrir* une vérité, c'est *trouver* une vérité qu'on ignore; *démontrer* une vérité, c'est *prover* à un autre qu'il l'ignore une vérité qu'on connaît. La vérité à *trouver* s'appelle **problème**; c'est une *incognue* à *déterminer*. Dans ce cas on se sert ordinairement du procédé *analytique* ou *inductif*. La vérité à *prover* se propose comme un **théorème**; c'est une *vérité qu'il faut rendre évidente*. Alors on emploie de préférence le procédé *synthétique* ou *déductif*.

#### § A. — PRINCIPES DE LA DÉMONSTRATION

La démonstration est une *déduction* qui part de principes *nécessaires* pour aboutir à des *consequences nécessaires*. Comme toute démonstration elle doit sortir de principes *indémontrables* qui servent à démontrer le reste (37, § B). Ces principes sont de deux sortes; les uns **communs**; ce sont les **axiomes**; les autres **propres**; ce sont les **postulats** et les **définitions**. La démonstration se construit en appliquant les axiomes aux définitions et aux postulats.

#### § B. — PRINCIPES COMMUNS : AXIOMES

I. — **Définition** : ce sont des propositions nécessaires, indémontrables, énonçant des rapports nécessaires entre des grandeurs indéterminées. Ces axiomes sont *communs* à toutes les mathématiques, parce qu'ils s'appliquent également aux étendues, aux nombres et aux forces; *ex. Le tout est plus grand que la partie. — Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. — Si à des grandeurs égales on ajoute des grandeurs égales, les sommes sont égales, etc.*

II. — **Nombre** : les mathématiciens ne sont pas d'accord sur le nombre des axiomes, parce qu'ils ne s'entendent pas sur leur

nature. Euclide en compte douze, Legendre en met cinq en tête de sa géométrie; Bain les ramène à deux.

III. — **Caractères**. — Les axiomes sont :

A) **Indémontrables** : devant être le fondement de tous les théorèmes, ils ne doivent dériver d'aucun.

B) **Analytiques** : le sujet et l'attribut appartenant, l'un et l'autre, à la même catégorie, la *quantité*, il suffit d'analyser le sujet (vg. le *tout*) pour découvrir l'attribut (*plus grand que la partie*) dans sa compréhension. Ils sont dérivés du principe d'identité; il faut remarquer, en effet, que l'égalité c'est l'identité sous le rapport de la grandeur. C'est ce qui autorise, en Mathématiques, la substitution des valeurs égales. Leibniz veut que l'on démontre jusqu'aux axiomes; il n'excepte que le principe d'identité qu'il regarde comme l'unique axiome indémontrable de cet ordre. Sans doute on peut dire; vg. le tout étant défini : la somme des parties, il serait *contradictoire* que le tout fût égal à une partie; car ce serait affirmer qu'il est et qu'il n'est pas en même temps la somme des parties. Leibniz a raison si l'on peut appeler cela une véritable démonstration.

IV. — **Rôle** : les axiomes ne sont pas principes du raisonnement mathématique, en ce sens qu'ils serviraient de *majeures* énoncées ou sous-entendues, d'où l'on *déduirait* d'autres vérités; à ce point de vue, Locke, d'Alembert, D. Stewart, ont raison de prétendre qu'ils ne sont pas principes de la démonstration. Un homme de talent pourrait méditer éternellement sur les axiomes sans faire un pas de plus dans la connaissance des vérités mathématiques, a (Locke). Ils sont principes de la démonstration en ce sens qu'ils sont la *condition*, la *règle* du raisonnement; ils sont un raisonnement mathématique ce que le principe d'identité est à la pensée en général, la condition sous-entendue qui rend toute déduction possible. On ne déduit rien des axiomes, mais on déduit tout *ex parte* des axiomes, *conformément* aux axiomes; ils sont *comme le nerf* caillé du raisonnement. Ainsi Leibniz a pu dire : « Il ne sert de rien de ruminer les axiomes sans avoir de *grains* les appliquer » (1). L'esprit ressemblerait à une machine qui marche à vide.

(1) *Leuzs, Nouveaux essais*,... L. IV, ch. xii, § 14.

## § C. — PRINCIPES PROPRES

Les principes propres sont ceux qui ne s'appliquent qu'à une science; on peut en distinguer deux espèces: les Postulats et les Définitions.

## I. — POSTULATS

I. — **Définition**: ce sont des propositions également admises sans démonstration, mais qui n'ont ni l'évidence ni la nécessité des axiomes. Ces propositions ne sont pas absolument indémonstrables; mais, comme la démonstration n'a pas été jusqu'ici possible et qu'elle n'est pas nécessaire à cause de l'évidence de ces propositions, le savant demande (*postulare*) qu'on les admette sans preuves.

II. — **Rôle**: les postulats sont nécessaires à l'enchaînement des vérités mathématiques, à la suite des raisonnements. Ils peuvent être employés à titre de majeures ou de mineures, car les propriétés qu'ils énoncent sont la raison de certaines autres propriétés des figures. Leur rôle est donc analogue à celui des définitions; dont ils sont les compléments (\*).

III. — **Espèces**: seules (?) la géométrie et la mécanique ont des postulats; v. g. postulat d'Euclide: *Par un point situé à l'extérieur d'une droite on ne peut faire passer qu'une parallèle à cette droite.* — *La ligne droite (?) est le plus court chemin d'un point à un autre.* — *La réaction est égale à l'action.*

(\*) La définition fait connaître l'essence des nombres et des figures; le postulat espèce une propriété complémentaire qui résulte de l'essence; v. g. de la droite, et qu'on fait rentrer par convention dans l'ensemble des propriétés caractérisant la droite.  
(?) C'est pour cela que certains auteurs appellent les postulats des axiomes propres ou de second ordre.  
(\*) La définition et les propriétés de la ligne droite sont l'équivalent, pour ainsi dire, le fondement des éléments de géométrie » (D'Alembert, *Éclaircissements sur les éléments de philosophie*). Ou s, en effet, beaucoup

IV. — **Caractères**: A) Démonstrables, mais non démontrés. B) Au point de vue de l'origine, les avis sont très partagés. Les postulats seraient:

1<sup>o</sup>) Synthétiques a priori, d'après Kant (?). Ils seraient:

a) Synthétiques, parce que le sujet et l'attribut de ces postulats appartiennent à des catégories différentes: l'attribut, le plus court chemin, se rapporte à la catégorie de la quantité, tandis que le sujet, ligne droite, relève d'une catégorie différente: la position ou forme; l'attribut est donc ajouté au sujet et non extrait du sujet; la proposition est, par conséquent, synthétique.

b) A priori: étant nécessaires et universels, ils ne peuvent être a posteriori, car l'expérience est toujours contingente et particulière.

2<sup>o</sup>) Synthétiques et a posteriori, d'après M. Rabier (?): ces postulats ont pour fondement l'expérience, non l'expérience externe ou sensible, mais l'expérience interne ou intuition, qui, opérant sur la forme pure de l'espace, nous fait voir que la supposition de la rectitude d'une ligne entraîne, comme conséquence immédiate et nécessaire, le caractère de distance la plus courte. Cette solution n'est pas satisfaisante, parce que toute expérience est nécessairement particulière et contingente; et que l'intuition n'est pas une expérience, mais une perception rationnelle.

3<sup>o</sup>) Analytiques, d'après Yainé (?) et d'autres philosophes. C'est l'opinion qui semble la vraie. Sans doute, la notion de court n'apparaît pas dans la notion de droit si on considère celle-ci absolument, en elle-même; mais si on compare la ligne droite avec la courbe, immédiatement apparaît, dans le concept de la ligne droite, la notion de moindre distance relativement à la ligne courbe, et alors l'esprit conçoit la ligne droite comme condition essentielle du chemin le plus court. Le postulat de la ligne droite n'inan-

discuté sur la nature de cette proposition: *La ligne droite est le plus court chemin...* Les uns en font un axiome, les autres une définition, concevant un postulat. Cf. LAMM, *Les Sciences positives et la métaphysique*, L. II, ch. V, p. 132; — BASTIEN, *Logique*, V, p. 297 et suiv.

(\*) Kant, *Critique de la raison pure*.

(?) RAMM, *Logique*, Ch. xv, § IV.

(\*) TAMM, *De l'intelligence*, l. IV, ch. II, § 2, n° V. — PASCAL, *Logique critique*, Thes. XV.



pas une propriété primitive, mais une propriété dérivée. Il n'est donc pas étonnant que son caractère analytique ne soit pas immédiat comme celui du principe d'identité (Ps. 134. Conclusion). — On objecte aussi que les deux termes de ce postulat ne sont pas homogènes ; *correl. chemini* se rapporte à la quantité, tandis que *axioma* se ramène à la forme ou position. Cette objection n'est pas fondée, car la forme ou la position d'une figure est un mode de son étendue : or l'étendue implique nécessairement la quantité.

## II. — DÉFINITIONS

A. — **Nature** : la nature des définitions mathématiques est conforme à l'origine des notions ou concepts mathématiques (58, § III), car définir ici, c'est analyser un concept. Les définitions mathématiques, suggérées à l'esprit par les faits, puis rectifiées et idéalisées par l'esprit, expriment la loi même d'après laquelle l'objet défini est construit. Ce sont des créations de l'esprit, des conceptions idéales, rationnelles, car l'expérience n'a servi que d'occasion et de stimulant. De là découlent leurs caractères propres (\*).

B. — **Caractères** : les définitions mathématiques sont :

1° **Constructives** : l'objet des mathématiques étant un objet idéal, irréel, les définitions doivent faire voir, comme dit Leibniz, « la possibilité du défini ». Elles y arrivent en énonçant les lois d'après lesquelles les nombres et les figures se construisent. C'est pourquoi elles se font par **génération** : v. g. le nombre 2 s'obtient en ajoutant l'unité à elle-même ; la sphère est le volume engendré par la révolution d'un demi-cercle autour de son diamètre.

2° **Définitives et imperfectibles**, car elles énoncent l'essence complète de leur objet. En effet : a) La loi de construction de l'objet mathématique est connue adéquatement, sans erreur possible, parce que, l'objet mathématique étant abstrait, c'est l'esprit lui-même qui en détermine toutes les conditions ; il est sûr que

(\*) LIARD, *Les définitions géométriques et les définitions empiriques*. — DELEURY, *Prolegomènes philosophiques de la géométrie*.

rien ne restem en dehors de ses prises. Or l'essence de l'objet mathématique résulte précisément de la loi de sa génération.

b) L'objet mathématique, par son abstraction même, échappe à tout changement ; de ce chef encore, les définitions mathématiques sont définitives et immuables. Aussi les définitions, v. g. du carré, du cercle, données par les géomètres modernes, ne diffèrent pas pour le fond de celles qu'on trouve dans Aristote et dans Euclide.

3° **Des principes de connaissance**. — Ce troisième caractère nous amène à indiquer leur rôle.

C. — **Rôle** : ce sont les principes fœconds de la démonstration ; elles en sont la **matière**, car les définitions ou les théorèmes qui en dérivent entrent comme prémisses dans le raisonnement mathématique. Toutes les propriétés des figures et des nombres se déduisent de leurs définitions, qui expriment, soit leur mode de génération, soit leur essence qui en résulte. Ainsi v. g. en *géométrie*, on déduit du mode de génération du cercle cette propriété essentielle qu'il a tous les rayons égaux ; et de cette propriété essentielle on déduit les propriétés secondaires du cercle ; en *arithmétique*, toutes les propriétés du nombre 9 dérivent de sa loi génératrice, c'est-à-dire de sa définition qui ne fait que formuler cette loi.

## § D. — DÉMONSTRATION MATHÉMATIQUE ET SYLLOGISME

Quoique la démonstration se présente sous forme syllogistique, elle se distingue du syllogisme : « Tout syllogisme, dit Aristote, n'est pas une démonstration ; mais toute démonstration est un syllogisme ». Voici les principales différences :

1. — Le syllogisme n'est composé que de trois propositions. — Rarement la démonstration revêt une forme aussi simple. Elle est ordinairement composée d'un grand nombre de syllogismes enchaînés les uns aux autres ; c'est une suite de déductions.

II. — La démonstration est le « syllogisme du nécessaire » ; elle part de principes nécessaires pour aboutir à des conséquences nécessaires. Le syllogisme démonstratif est vrai quant à sa



*matière et quant à sa forme*; sa conclusion a donc une double nécessité; a) elle dérive nécessairement des prémisses posées; — b) elle est tirée de *prémisses nécessaires*. — La déduction logique ne garantit que, la *correction de la forme*: dans un syllogisme régulier, la conclusion se déduit nécessairement des prémisses; mais la conclusion peut très bien être fautive matériellement, en elle-même; *vg. Tous les hommes sont savants; Or Pierre est homme. Donc Pierre est savant.* La conclusion est rigoureuse, parce que, les prémisses étant données, elle en découle logiquement; mais elle n'est pas vraie.

III. — La *dédiction mathématique* a trait aux **quantités** et affirme des rapports d'égalité. Elle consiste en une série d'équations qui reviennent à des identités: car l'égalité, c'est l'identité par rapport à la grandeur. La copule est exprimée par le signe =. Mais, comme l'égalité de deux termes (A, B) n'apparaît pas du premier coup, on recourt à des *termes intermédiaires*, c'est-à-dire à des *substitutions* plus ou moins nombreuses de quantités égales ou équivalentes. On sait: *vg. d'une part que A = C, que C = D; on sait d'autre part que B = E, que E = F, que F = D.* On aura la démonstration suivante:

$$\begin{array}{ll} A = C & F = E \\ C = D & E = B \\ \text{mais } D = F & \text{donc } A = B \end{array}$$

L'**axiome**, en vertu duquel, on a pu faire cette déduction, est celui-ci: *Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.*

Les **définitions** ont permis de poser chacune des égalités, car c'est dans la définition de A qu'on a trouvé qu'il est égal à C; c'est dans la définition de C qu'on a trouvé qu'il est égal à D, etc.

La déduction logique se rapporte à des **qualités** et affirme des rapports d'**inclusion** ou d'**exclusion**, au point de vue soit de la compréhension, soit de l'extension, entre deux termes, l'un sujet, et l'autre attribut. Grâce à un moyen terme, elle fait voir que le grand terme est inclus dans la compréhension du petit ou en est exclu, c'est-à-dire est ou n'est pas un attribut du petit;

ou bien que le petit terme est inclus dans l'extension du grand ou en est exclu, c'est-à-dire est ou n'est pas un individu rentrant dans tel genre. De là vient que la conclusion de la déduction logique est ordinairement moins générale que les prémisses (31, § B) (\*).

#### § E. — ESPÈCES DE DÉMONSTRATIONS

On distingue la démonstration:

I. — **Analytique** ou **synthétique** (53, § III).

II. — **Directe** ou **indirecte**.

A) La démonstration **directe** consiste à établir une proposition par des arguments tirés de la *notion même de l'objet* en question. C'est la méthode préférable parce qu'elle *éclaire en même temps qu'elle convainc*; elle est *probante* et montre la *raison* de la preuve. L'analyse et la synthèse se ressemblent en ce qu'elles sont des méthodes directes.

B) La démonstration **indirecte** ou **réduction à l'absurde** (\*) consiste à établir la vérité d'une proposition en montrant la fausseté de la proposition contradictoire. Pour cela, il faut partir de la proposition *contradictoire* à celle qu'on veut établir et en déduire les conséquences, jusqu'à ce qu'on parvienne à une conséquence évidemment fautive; on en conclut que la proposition contradictoire, d'où elle découle, est fautive elle-même, parce que le faux ne peut se déduire du vrai. Par conséquent la première proposition, c'est-à-dire le théorème à démontrer, est vraie. Cette démonstration a pour fondement le principe logique que deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies ou fausses simultanément. Si l'une est vraie, l'autre est nécessairement fautive et vice versa; on peut par conséquent de la vérité de l'une déduire la fausseté de l'autre et réciproquement (49). — La

(\*) On peut voir dans *Bohler* (*Logique*, éh. xv, § VI) un exemple de déduction géométrique appliquée au théorème sur la somme des angles d'un triangle. La démonstration proprement dite est un tissu de cinq syllogismes.

(\*) *Bohler*, *Des méthodes...*, 1<sup>re</sup> P., ch. ix, n. 40.

démonstration *indirecte* est donc logiquement incontestable ; mais elle convainc l'esprit sans l'éclairer, parce que, si elle montre qu'une chose est vraie, elle ne dit pas *pourquoi*. — On peut démontrer de la sorte ce théorème : *Deux droites, perpendiculaires sur une même droite, sont parallèles.*

II. — RÈGLES

Voici, d'après Pascal (1), les différentes règles pour les :

I. — **Axiomes** : 1°) N'omettre (1) aucun des principes nécessaires, sans avoir demandé si on l'accorde, quelque clair et évident qu'il puisse être.

2°) Ne demander, en axiomes, que des choses parfaitement évidentes d'elles-mêmes.

II. — **Définitions** : 1°) N'entreprendre de définir aucune des choses tellement connues d'elles-mêmes, qu'on n'ait point de termes plus clairs pour les expliquer.

2°) N'omettre aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans définition.

3°) N'employer dans la définition des termes que des mots parfaitement connus ou déjà expliqués.

III. — **Démonstrations** : 1°) N'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver.

2°) Preuve toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leurs preuves que des axiomes très évidents, ou des propositions déjà accordées ou démontrées.

3°) Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes, que les définitions ont restreints.

**Conclusion** : la démonstration doit s'appuyer sur des principes

(1) Pascal, *De l'esprit géométrique*.

(2) « Nomettre... sans avoir demandé » et plus bas « Nomettre... sans définition » sont des tourmens archaïques pour dire : Ne laisser passer aucun principe sans avoir demandé si on l'accorde, ; ne laisser passer sans définition aucun terme...

indémonstrables. De même qu'on ne peut tout définir ou analyser, ainsi on ne peut tout démontrer, comme on l'a prouvé (37, § II), d'après Aristote : ἀποδείκται ἀπὸ τῶν οὐκ ἀποδείκται. Pascal voit dans cette nécessité une marque de faiblesse et d'impuissance intellectuelle : « En poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir, et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve. D'où il paraît que les hommes sont dans une *impuissance naturelle et inévitable* de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli (1) ». D'après lui, la méthode parfaite, « la véritable ordre », consiste « à tout définir et à tout prouver », c'est-à-dire « à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions ».

Cette méthode n'est pas impraticable parce que la raison humaine est trop bornée pour la suivre, mais parce qu'elle implique contradiction : prouver une proposition douteuse c'est la rattacher à une proposition qui ne l'est pas ; la démonstration suppose donc nécessairement des propositions indubitables, connues par intuition. Le procédé *intuitif*, loin d'être une marque de faiblesse, est au contraire le signe de la puissance intellectuelle. La science imparfaite est celle qui, comme la nôtre, est obligée de recourir au *détour* du procédé *discursif*, lequel nous fait passer par une série d'*intermédiaires*, dont notre connaissance dépend. Dieu, étant parait comme *tout intuitivement*, l'intelligence humaine connaît aussi par intuition certaines vérités *immédiatement évidentes*, et c'est par là qu'elle rappelle la perfection de l'intelligence divine. Ce qu'on doit retenir de la pensée de Pascal, c'est qu'il ne faut pas avoir l'évidence facile, ni accepter sans démonstration les vérités qui ne s'imposent pas avec une nécessité absolue. (R)

60. — SCIENCES EXACTES

Les mathématiques doivent leur caractère d'*exactitude* :

I. — **A la nature de leurs objets** : en effet, ces objets, les

(1) PASCAL, *De l'esprit géométrique*, 137 Fragment.

nombre et les figures, sont des **constructions idéales**, faites avec des éléments simples et peu nombreux. Ainsi les nombres, objets de l'arithmétique, ne sont pas extraits empiriquement de la multitude des choses sensibles; ils sont construits *a priori* en partant de l'unité. Les figures, objets de la géométrie, ne sont pas non plus extraits empiriquement des formes des choses sensibles; elles sont construites *a priori* avec ces seuls éléments, l'espace, le point et le mouvement dans l'espace (38, § III). Les objets des sciences mathématiques sont donc idéaux: ils sont construits par elles-mêmes au moyen des définitions. Il n'y a pas à se demander si les définitions correspondent bien aux choses, si elles sont parfaites: les définitions sont les choses mêmes. — De plus, ces objets étant purement idéaux, restent toujours identiques et fixes: c'est ainsi que telle partie de l'espace est absolument homogène par rapport à n'importe quelle autre partie; dans quelque combinaison qu'on fasse entrer un nombre et une figure, leurs propriétés restent invariables, parce qu'elles dérivent de leur construction même. Il n'y a donc pas place pour l'erreur. Il n'y en a pas non plus pour l'ignorance, car l'esprit en présence d'objets idéaux, que lui-même a créés et dont toutes les propriétés découlent de la loi de leur génération, peut en acquérir une connaissance adéquate.

Les autres sciences, au contraire, trouvant leur objet tout fait dans la réalité, et cet objet formant un ensemble complexe de qualités variées et changeantes, arrivent plus difficilement à le connaître d'une façon certaine et parlée.

II. — **A la rigueur de leur méthode**: la démonstration est le syllogisme du nécessaire (39, § D). Si l'on emploie la méthode analytique, on ramène la question posée à une proposition déjà connue comme nécessaire, d'où l'on puisse la déduire. Si l'on adopte la méthode synthétique, on part d'une proposition nécessaire, d'où l'on déduit logiquement la proposée. Dans un cas comme dans l'autre, la conclusion participative à la nécessité des propositions qui ont servi de principes à la démonstration.

III. — **A la possibilité de représenter les quantités de toute espèce par un petit nombre de signes très simples et très clairs**, et d'opérer sur ces signes comme si on opérât sur les choses mêmes,

**Conclusion**: ce caractère exact des Mathématiques tient surtout à la nature de leur objet qui est purement idéal, abstrait, aussi éloigné que possible du réel. Ce n'est pas à dire que les autres sciences ne puissent arriver à des résultats aussi certains; vg. je ne suis pas plus certain de l'égalité des rayons d'un cercle que de l'existence de saint Louis. Mais: a) leur certitude est plus difficile à acquérir, à cause de l'extrême complexité de leur objet; — b) la certitude des sciences morales est d'une nature différente (L. III, Ch. I).

#### 64. — LES MATHÉMATIQUES ET LA FORMATION DE L'ESPRIT

##### § I. — AVANTAGES

I. — Plus que toute autre science, les Mathématiques font acquérir à l'esprit des habitudes de **précision**, de **clarté** et de **rigueur** (\*), parce que :

a) Elles s'appuient sur des principes **absolument certains**: d'une part les **axiomes**, qui ont la même nécessité évidente que le principe d'identité d'où ils dérivent; — d'autre part les **définitions**, qui sont absolument rigoureuses, puisque, engendrant les objets eux-mêmes, elles leur sont adéquate.

b) Elles emploient la méthode **démonstrative**, qui est une suite de déductions partant de principes nécessaires et aboutissant à des conséquences nécessaires.

II. — D'après Hamilton lui-même (\*) qui a fait d'une façon trop sévère le procès des mathématiques au point de vue de leur valeur éducative, leur étude peut fortifier l'habitude de l'attention soutenue.

III. — Le calcul des probabilités affine ce que d'Alembert nomme « l'esprit de conjecture » plus admirable quelquefois que l'esprit de découverte (\*\*).

(\*) BERKELEY, *Discours sur la philosophie naturelle*, p. 16 et s.

(\*) HAMILTON, *Exposés de philosophie*, traduit Paris, p. 301. — Cf. S. MUIR, *Essais de la philosophie de Hamilton*, ch. XXVI.

(\*) D'ALEMBERT, *Éléments de philosophie*, ch. v.



IV. — Les Mathématiques supérieures et même élémentaires ont sans cesse besoin de l'imagination, pour leurs constructions idéales et la solution des problèmes; elles contribuent à la développer en la réglant.

V. — Elles s'élevaient jusqu'au beau (!). Quand elles présentent une série bien ordonnée de démonstrations rigoureuses, c'est la splendeur du vrai qu'elles offrent alors à l'admiration de l'esprit. — Les démonstrations mathématiques peuvent avoir encore une autre qualité esthétique, qu'on nomme l'élegance. Elle a pour conditions la *bravote*, la *clarté* et la *simplicité*.

§ 8. — DANGERS

I. — La *Logique* de Port-Royal et d'Alembert reprochent aux Mathématiques d'avoir plus de souci de convaincre l'esprit que de l'éclairer; de démontrer avec subtilité ce qui pourrait l'être simplement on se passer de toute démonstration. — Ces critiques s'adressent aux mathématiciens de ce temps-là plutôt qu'aux Mathématiques.

II. — A notre époque le danger est ailleurs: il est dans la tendance à vouloir ramener les différentes sciences aux Mathématiques. Sans doute on peut y ramener les sciences physiques; mais c'est chimérique, s'il est question des sciences de la vie, et surtout des sciences morales. Sans doute encore, en sociologie, on peut, après Comte, parler de *dynamique* et de *statique* sociales, mais sans prétendre assimiler les lois qui régissent des êtres libres à celles de la matière réglée par des lois fatales. On ne prouvera jamais mathématiquement qu'on doit honorer Dieu et ses parents, ou se sacrifier à ses semblables: ces vérités sont d'un ordre supérieur et réclament une méthode différente.

(1) « Le savant, digne de ce nom, le géomètre surtout, éprouve en face de son œuvre la même impression que l'artiste quand son œuvre est assez grande et de même nature... Si nous travaillions, c'est moins pour obtenir ces résultats positifs, auxquels le vulgaire nous croit uniquement attachés, que pour ressentir cette émotion esthétique et la communiquer à ceux qui sont capables de l'éprouver ». POINCARÉ, *Notice sur Halphen*, Journal de l'École polytechnique, 1890, p. 143.

III. — L'étude *exclusive* des Mathématiques habitue à tout voir sous une forme abstraite et fait perdre de vue la réalité avec ses aspects concrets et multiples. Le mathématicien est trop *simplificateur*, n'étudiant que les conditions idéales des choses. Un géomètre qui n'est que géomètre, comme dit Pascal, est peu propre à saisir la valeur des arguments apportés par les sciences morales, ou les nuances de la vie réelle à cause de leur complexité onduleuse; car il a dans toutes ses études cet esprit de simplification, ce manque de souplesse qui le porte à tout enfermer dans des formules rigides (!).

IV. — Aussi une culture *exclusive* des Mathématiques peut-elle conduire à l'*utopie* et à la *chimère*: « Toutes les utopies sociales, avoue A. Comte, ont trouvé de nombreux et actifs partisans chez les élèves les mieux dominés par une éducation mathématique. »

V. — Elles étouffent le développement du *sentiment*. Il faut donc *contrebalancer* la culture des sciences abstraites par celle des sciences concrètes, surtout morales; autrement l'esprit ne verra qu'un côté des choses et se faussera. C'est la règle que trace Descartes (!) et qu'il pose en tête de toutes les autres pour la direction de l'esprit: « Pas d'étude exclusive; il faut cultiver toutes les sciences, avant de se spécialiser. »

**Conclusion**: on comprendra mieux maintenant la comparaison faite par Pascal (!) entre l'*Esprit géométrique* et l'*Esprit de finesse*: dans le premier, les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun; de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude; mais, pour peu qu'on l'y tourne, on voit les principes à plein; et il faudrait avoir tout à fait l'esprit

(1) « De la même vérité, dont on voit tant d'exemples, que dans les matières contingentes, les mathématiciens sont mauvais raisonneurs ». (SYPHAX, *Introduction à la science sociale*). — Madame de Staël également est parlant des mathématiques « qu'elles rendent particulièrement appliqué; mais elles n'habituent pas à rassembler, à apprécier, à concentrer: l'attention qu'elles exigent est pour ainsi dire, en ligne droite, l'esprit humain agit en mathématiques comme un ressort qui suit une direction toujours la même » (*De l'Allemagne*, 1<sup>re</sup> P., ch. xviii).

(2) *Règles pour la direction de l'esprit*, II, 1<sup>re</sup>. — Cf. GRATY, *Logique*, I, VI, ch. 2, § V, *Sciences voisines*.

(3) *Pensées*, Art. VII, 2, Éd. HAZET.



faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent ». Dans le second, « ils sont dans l'usage commun... Il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne, car les principes sont si défilés et en si grand nombre, qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe ». Par esprit de finesse, Pascal entend donc et la justesse et la souplesse de l'esprit, qui s'applique à tout et transporte en toutes choses ce qu'Ampère nomme le « tact du vrai ».



## CHAPITRE IV

## MÉTHODE DES SCIENCES PHYSIQUES ET DES SCIENCES NATURELLES

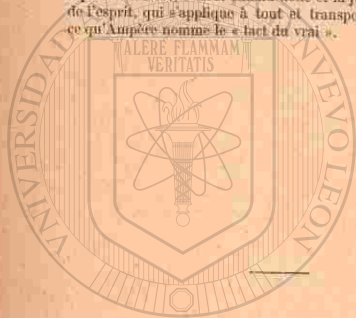
Nous avons vu, dans la classification générale des sciences (45) qu'on entend par sciences **physiques**, celles qui ont pour objet les *phénomènes* et les *êtres* de la matière *brute* ou *inorganique* (Géologie, Minéralogie, Physique et Chimie); — et par sciences **naturelles**, celles qui ont pour objet les *phénomènes* et les *êtres* de la matière *organisée* ou *vivante* (Paléontologie, Botanique, Zoologie). C'est le point de vue de la *nature* des objets étudiés. Mais si on se place, comme ici, au point de vue spécial de la *méthode*, on divise ces sciences d'après un autre principe, d'après le degré d'abstraction de leur objet. C'est pour quoi on appelle sciences : **physiques**, celles qui, soit dans les êtres inorganiques, soit dans les êtres vivants, étudient les *phénomènes*, abstraction faite des êtres chez lesquels ils se produisent; — **naturelles**, celles qui étudient les *êtres*, vivants ou non. Les premières sont dites **abstraites-concrètes**, les secondes, **concrètes**.

## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

## 62. — SCIENCES PHYSIQUES ET SCIENCES NATURELLES

Les sciences physiques et les sciences naturelles diffèrent par :  
 1. — **L'objet étudié** : les sciences **physiques** ont pour objet les *phénomènes*, abstraction faite des êtres où ils se passent, que ces êtres soient vivants ou non vivants; vg. fusion des corps par la chaleur, combinaisons chimiques. — Les sciences **naturelles** ont pour objet les *êtres* mêmes qui composent la nature, qu'ils soient organiques ou inorganiques. Par *êtres* on n'entend

faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent ». Dans le second, « ils sont dans l'usage commun... Il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne, car les principes sont si défilés et en si grand nombre, qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe ». Par esprit de finesse, Pascal entend donc et la justesse et la souplesse de l'esprit, qui s'applique à tout et transporte en toutes choses ce qu'Ampère nomme le « tact du vrai ».



## CHAPITRE IV

### MÉTHODE DES SCIENCES PHYSIQUES ET DES SCIENCES NATURELLES

Nous avons vu, dans la classification générale des sciences (45) qu'on entend par sciences **physiques**, celles qui ont pour objet les *phénomènes* et les *êtres* de la matière *brute* ou *inorganique* (Géologie, Minéralogie, Physique et Chimie); — et par sciences **naturelles**, celles qui ont pour objet les *phénomènes* et les *êtres* de la matière *organisée* ou *vivante* (Paléontologie, Botanique, Zoologie). C'est le point de vue de la *nature* des objets étudiés. Mais si on se place, comme ici, au point de vue spécial de la *méthode*, on divise ces sciences d'après un autre principe, d'après le degré d'abstraction de leur objet. C'est pour quoi on appelle sciences : **physiques**, celles qui, soit dans les êtres inorganiques, soit dans les êtres vivants, étudient les *phénomènes*, abstraction faite des êtres chez lesquels ils se produisent; — **naturelles**, celles qui étudient les *êtres*, vivants ou non. Les premières sont dites **abstraites-concrètes**, les secondes, **concrètes**.

## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

### 62. — SCIENCES PHYSIQUES ET SCIENCES NATURELLES

Les sciences physiques et les sciences naturelles diffèrent par :

1. — **L'objet étudié** : les sciences **physiques** ont pour objet les *phénomènes*, abstraction faite des êtres où ils se passent, que ces êtres soient vivants ou non vivants; vg. fusion des corps par la chaleur, combinaisons chimiques. — Les sciences **naturelles** ont pour objet les *êtres* mêmes qui composent la nature, qu'ils soient organiques ou inorganiques. Par *êtres* on n'entend

pas les substances au sens métaphysique, mais le *groupe* de caractères ou de phénomènes qui manifestent à nos yeux un être déterminé. Les sciences physiques étudient donc un *phénomène isolé*, *vg.* la couleur, abstraction faite de l'étendue; les sciences naturelles étudient le *groupement* des phénomènes : *vg.* la couleur, le poids, la résistance, la forme, qui nous révèlent tel minéral, tel végétal ou tel animal.

**Division :** A) Les sciences **physico-chimiques** comprennent :

1°) **Physique** : elle étudie les phénomènes qui se produisent dans la *constitution extérieure* des corps sans les altérer profondément. Ces phénomènes sont *passagers* et, après leur production, les corps reprennent leur apparence antérieure : *vg.* dilatation et fusion d'un métal sous l'action de la chaleur.

2°) **Chimie** : elle étudie les phénomènes qui modifient la *constitution intime* des corps et déterminent des changements permanents. Les phénomènes chimiques offrent deux degrés de complication : a) la chimie *simple* étudie les combinaisons qui se forment entre les corps non dotés de la vie : — b) la chimie *organique* étudie les matières organiques, celles qu'on rencontre dans les *organes* des végétaux et des animaux (\*). Ce nom a été appliqué, par extension, aux produits artificiels qu'on obtient par la réaction des matières organiques les unes sur les autres ou sur les matières minérales.

B) Les sciences **naturelles** se subdivisent en deux branches :

1°) La **première** comprend les sciences qui s'occupent des êtres **non-vivants** : a) **Géologie**, science de la constitution terrestre. — b) **Minéralogie**, science des minéraux.

2°) La **seconde** comprend les sciences **biologiques** qui s'occupent des êtres **vivants**. On les divise en **Botanique**, science des plantes, en **Zoologie**, science des animaux. La Botanique et la Zoologie se subdivisent en **Anatomie** et **Physiologie végétales et animales**. L'anatomie étudie la *structure des organes*, par lesquels s'exercent les fonctions vitales : *vg.* cœur, poulmon. La Physiologie étudie les *fonctions* des organes, les phénomènes qui

(\* A. DUBOIS, *La chimie de la matière vivante*, Revue des Deux Mondes, 1<sup>er</sup> Avril 1901, p. 997 et s.

se passent dans les organismes vivants : *vg.* circulation, respiration. — Quand l'Anatomie et la Physiologie étudient les organes et les fonctions *élémentaires*, qui restent les mêmes chez tous les êtres vivants, elles forment l'Anatomie et la Physiologie **générales**; quand elles examinent les *relations* des organes et des fonctions chez l'homme et chez l'animal, elles constituent l'Anatomie et la Physiologie **comparées**. — On doit mentionner enfin parmi les sciences biologiques la **Paléontologie**, science de la succession des êtres vivants, dont on trouve les débris enfouis dans les différentes couches géologiques.

#### A. — Sciences physiques (Phénomènes)

1) **Physique**.

2) **Chimie** : ( a) *Inorganique*,  
( b) *Organique*.

#### B. — Sciences naturelles (Êtres)

I. — Êtres non vivants :

1) **Géologie**. 2) **Minéralogie**.

II. — Êtres vivants :

1) **Paléontologie**.  
2) **Zoologie** : ( *Physiologie végétale et animale*.  
3) **Botanique** : ( *Anatomie végétale et animale*.

II. — **Le but poursuivi** : les sciences *physiques* ont donc pour objet l'étude des *phénomènes* ; or le rapport, qui lie les phénomènes entre eux, étant un rapport de succession *nécessaire* ou de *causalité*, ces sciences ont pour but de déterminer les *lois de causalité*, c'est-à-dire les lois d'après lesquelles les phénomènes se produisent. — Les sciences naturelles ont pour objet l'étude des *êtres* : or le rapport, qui lie entre elles les parties

d'un même être, étant un rapport de *coexistence* qui n'est pas également nécessaire pour toutes les parties, ces sciences ont pour but de déterminer les différents types d'êtres, les lois de *coexistence de leurs caractères* d'après le degré de nécessité de leurs rapports. Les premières forment, dans leurs lois, des rapports de *cause à effet*, de *condition à condition*; les secondes expriment, dans leurs définitions, des rapports de *moyen à fin*, d'*opposés à genre*.

III. — **La méthode employée** : ces deux groupes de sciences ont recours à l'**induction** pour découvrir les causes et les lois. Aussi appelle-t-on méthode **inductive** la méthode des sciences physiques et naturelles, par opposition à la méthode **déductive** des sciences mathématiques. On l'appelle encore méthode d'**observation expérimentale, a posteriori**, parce que, pour découvrir les causes et les lois des phénomènes, il faut user de l'observation et de l'expérimentation. C'est une méthode **complète** qui comprend tout un *ensemble* de procédés : **observation, hypothèse, expérimentation, induction** proprement dite, **analogie, classification, définition**. Tous ces procédés peuvent, en définitive, être employés par les sciences physiques et par les sciences naturelles. Étant des sciences de faits, elles ont pour point de départ l'**observation**.

**Différences** : mais, comme ces deux groupes de sciences ont des buts différents, les sciences physiques cherchant à établir des lois de *causalité*, les sciences naturelles, des lois de *coexistence*, elles usent *plus ou moins* des divers procédés de la méthode expérimentale, selon qu'ils sont *plus ou moins aptes* à atteindre le but poursuivi. C'est pourquoi on peut noter quelques différences dans leurs méthodes respectives :

A) La méthode des sciences **physiques** est surtout caractérisée par l'emploi : 1) de l'**hypothèse**, qui suggère l'idée de la cause probable ; — 2) de l'**expérimentation** qui vérifie l'hypothèse ; — 3) de l'**induction** qui généralise le rapport causal découvert par l'expérimentation. Elle est régie par le principe de **causalité** et par celui de l'**uniformité de la nature**.

B) La méthode des sciences **naturelles** est surtout spécifiée par l'emploi : 1) de l'**analogie** qui sert à dégager les différents

types des êtres ; — 2) de la **classification**, qui ordonne les êtres, d'après leurs types, en classes de plus en plus étendues ; — 3) de la **définition**, qui énumère les caractères essentiels des êtres. Elle est dominée par le principe de **finalité** sous la double forme de la loi des **conditions d'existence** (Cuvier) et de la loi du **plan de composition** (Geoffroy Saint-Hilaire).

**Conclusion** : bien qu'on appelle la méthode des sciences physiques et naturelles, méthode d'**observation, expérimentale, a posteriori**, son nom propre est celui de méthode **inductive**, parce que c'est *autour de l'induction* que se groupent les divers procédés que ces sciences emploient. L'observation et l'expérimentation ne font que *préparer l'induction* ; l'hypothèse, formule présumée de la loi, n'est qu'une *induction provisoire* pour diriger l'expérimentation ; l'analogie est une *déduction* fondée sur une *induction* ; la classification et la définition résument des *inductions antérieures*.

## ARTICLE PREMIER

## MÉTHODE DES SCIENCES PHYSIQUES

## 63. — PHASES DE LA MÉTHODE INDUCTIVE

On distingue quatre moments dans la méthode expérimentale (1) :

I. **Observation**, qui recueille et étudie les faits.

A. **Hypothèse** ou formule provisoire d'un rapport de causalité imaginé.

(1) Cf. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1<sup>re</sup> P., ch. 4.



III. — **Expérimentation**, qui vérifie l'hypothèse et aboutit à la détermination de la cause.

IV. — **Induction proprement dite**, qui généralise le rapport causal découvert par l'expérimentation : c'est l'établissement de la loi. Le savant communique un effet par observer les faits : — cette observation lui suggère une hypothèse ; il suppose que le phénomène B n'a pour cause le phénomène A ; il imagine entre l'antécédent A et le conséquent B un rapport causal ; — ensuite il expérimente, il emploie certaines méthodes pour voir si l'expérience vérifiera ou contredira son hypothèse ; c'est l'interprétation des faits ; si l'expérience la confirme, il a trouvée la cause cherchée du phénomène ; — il n'a plus qu'à induire, à généraliser ce rapport causal qu'il a découvert et à l'ériger ainsi en loi. *Constater, supposer, vérifier, généraliser* ; telle est, ordinairement, la suite des opérations de la méthode dans les sciences physiques (1).

#### 64. — § A) D' MOMENT : L'OBSERVATION

I. — **Définition** : c'est la considération attentive des faits pour en découvrir les causes et les lois. C'est l'attention scientifique.

(1) F. BOSS, *De dignitate et argumentis scientiarum*, Novum organum. — HENRIEL, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*. — G. BERGARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. — WAGNER, *Essai de logique*. — E. STALO, *La matière et la physique moderne*. — E. NAYLER, *La physique moderne*. — BENOIST, *Logique*, T. II. — NEWTON, *History of the inductive sciences*. — HERMAN STEPHAN, *Éléments de la philosophie de l'expérience humaine*, T. III, ch. v. — *Essai de métaphysique et d'histoire*, ch. 3. — S. MULL, *Système de logique théorique et inductive*, T. III. — A. BAIR, *Logique théorique et inductive*, I, III, T. IV, ch. II, III. — HARKER, *Logique*, ch. VII, VIII, IX. — DE BRUGES, *Le positivisme et la science expérimentale*, II, P. I, L. II. — E. BOENARD, *Les théories modernes relatives à l'induction*, dans la Revue des cours et conférences, Janvier à Juillet 1900. — DE POGGIORIO, *Histoire de la Philosophie*. — BOISSAS, *Éléments de métaphysique*. — WILHELM, *Histoire des doctrines chimiques*. — GARDNER, *Leçons*. — BRANSON, *La révolution chimique*. — VASSI, *Les sciences illustres du XIX et du XXV siècles*. — I.-B. DESSA, *Étapes académiques*. — RANIERI, *La vie et les travaux des savants modernes*. — P. DEBOS, *L'évolution des théories physiques du XIX siècle jusqu'à nos jours*, Revue des questions scientifiques, 1899, p. 453.

Nous avons distingué deux sortes d'observations : l'observation interne ou psychologique, subjective, et l'observation externe ou physique, objective (Ps. 7). C'est de cette dernière qu'il est question dans les sciences de la nature (1). Nous ne pouvons attendre les phénomènes du monde extérieur qu'un moyen des sensations, qui sont conditionnées par les organes des sens. L'observateur, au lieu de rester inerte devant les phénomènes, déploie une certaine activité intellectuelle pour les bien connaître.

Tous nos sens sont mis à contribution dans l'observation. Le goût reconnaît certaines substances chimiques ; l'odorat nous avertit de la présence des gaz ; l'ouïe sert à apprécier les sons musicaux ; le toucher nous fait connaître la température, la grandeur, la forme, la résistance des objets. Mais de tous nos sens le plus utile pour les observations scientifiques, c'est la vue, parce que c'est le sens le plus riche en perceptions acquises (Ps. 102, 105).

II. — **Conditions physiques ou moyens de l'observation** :

A) **Intégrité et subtilité des organes des sens** : un sourd est incapable de faire de l'acoustique ; un myope ou un daltoniste sont peu propres à l'étude de l'optique.

B) **Instrumenta pour suppléer à l'insuffisance des sens**. On a inventé des instruments, qui sont comme de nouveaux organes artificiels :

1) *Augmentant la portée des sens* : Vg. télescope, microscope.  
2) *Augmentant la précision des sens*. Ce sont des appareils de mesure : Vg. mètre, vernier, balance, baromètre, thermomètre, galvanomètre, hygromètre.

3) *Enregistrant et énumérant les faits*. Ces appareils enregistreurs remplacent avec avantage l'observateur, car l'homme, vu la mobilité de ses impressions, l'imperfection de ses organes, le temps que mettent les impressions à traverser les nerfs, devient une cause d'erreurs. Tels sont : Vg. le sphymographe, qui enre-

(1) SEXTIUM, *Élém. d'observées*. — S. MULL, *Système de Logique*, T. III, ch. VII. — HENRIEL, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, p. 112 et seq. — I.-B. DESSA, *Étapes académiques*, T. I, p. 90 et seq.  
(2) HENRIEL, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, p. 258 et seq.

giste les battements du pouls; le pneumographe, qui inscrit les mouvements de la respiration; le météorographe du Père Secchi, qui enregistre la vitesse et la direction du vent, la température, la hauteur barométrique, l'état hygrométrique, la quantité de pluie tombée.

III. — **Conditions intellectuelles et morales ou qualités de l'observateur.** Le bon observateur doit être :

1° **Curieux**, avoir une certaine faculté d'étonnement, trouver matière à surprise et à réflexion là où la vulgaire ne voit rien que de simple et de naturel : « L'étonnement, dit Aristote, est le commencement de la science. (1) » C'est ainsi que l'étonnement de Galilée, à la vue des oscillations régulières d'une lampe, le mit sur la voie de la découverte des lois du pendule (2).

2° **Attentif**, ne pas se contenter de voir, d'entendre, de toucher, de sentir, de goûter. Le savant regarde, écoute, palpe, sniffe, élègue.

3° **Sage**, savoir choisir ses sujets d'observation et demeurer dans les faits ce qui est essentiel ou accidentel, principal ou accessoire.

4° **Impartial**, se défaire de tout préjugé, voir les phénomènes tels qu'ils sont et non à travers ses idées préconçues. « Le savant, dit Bacon, doit étudier la nature avec cette candeur de l'enfant, sans laquelle on n'entre plus dans le royaume de la vérité que dans le royaume des rêves (3) ». L'esprit de système met un bandeau sur les yeux (4).

(1) *Métaphysique*, L. I, ch. II, n. 8. — Platon dit l'étonnement dans le *Thaïète*.

(2) Alors sous un pommier, qui on montre encore, Newton retint dans son domaine de Woolsthorpe vit un jour une pomme tomber devant lui. Il se mit à réfléchir sur la nature de ce pouvoir qui précipite les corps vers le centre de la terre avec une vitesse continuellement accélérée. Semblait un rapprochement analogique traverser son esprit : « Pourquoi, se dit-il, ce pouvoir n'agirait-il pas sur la terre-même pour l'attirer vers la terre ? ». Ce fut un trait de lumière qui le mit sur la voie de la grande découverte. Cf. Bar. *Mélanges scientifiques et historiques*, t. I, p. 124. Cette anecdote est rapportée par Pemberton ami et contemporain de Newton.

(3) *Novum organum*, L. I, Aphor. 68.

(4) Cf. BARRAUD, *Introduction à l'Épistémologie*, 1<sup>re</sup> P., ch. II § 3. Il dit ailleurs encore : « Le savant est le secrétaire de la nature; ce n'est pas lui qui

3° **Patient**, prolonger ou recommencer ses observations jusqu'à ce qu'il arrive à des résultats décisifs. Newton écrivait au docteur Bentley : « Croyez-moi, si mes recherches ont produit quelques résultats, ils ne sont dus qu'à un travail et à une *patientie* jumentie ». C'est lui encore qui, à cette question : Comment avez-vous fait vos découvertes ? répondait : « En y pensant toujours ». Buffon a dit aussi : « Le génie est une longue patience » (Ps. 133, 1). L'histoire des grandes découvertes confirme la vérité de cette parole : il a fallu beaucoup de patience à Pasteur pour résister par des observations répétées et minutieuses la théorie des générations spontanées. Il a observé plus de cinquante mille vers à soie pour découvrir leur maladie (5).

**Conclusion** : le meilleur des instruments, celui sans lequel les autres seraient inutiles, c'est l'esprit, car seuls les bons observateurs font de bonnes observations.

IV. — **Règles** : l'observation doit être :

1° **Exacte**, ne rien ajouter et ne rien mettre. « Ce qu'on rapporte vulgairement à l'observation n'est d'ordinaire qu'un résultat composé, dans lequel cette observation peut n'entrer que pour un dixième, les neuf autres dixièmes provenant d'intérences (6) ». Il ne faut négliger aucune des circonstances du phénomène : vg. temps, espace, température, poids, etc. Pour faire des observations exactes et complètes, l'observateur doit bien connaître les opérations des sens et le mécanisme de ses instruments; il doit rectifier les illusions des sens ou plutôt les erreurs de jugement à l'occasion des perceptions sensibles; il doit encore se mettre en garde contre l'association des idées et l'imagination,

dites les lois des phénomènes, il doit se borner à les étudier, à les inscrire en cherchant à les comprendre de son mieux. » (*Comptes rendus de l'Académie des sciences*, t. LXXXII, p. 179).

2° **Créer** ce que l'on a trouvé un fait scientifique impartial, avide, la fièvre de l'innovation et se contraindre des journées, des semaines, parfois des années à se combattre soi-même. À s'efforcer de cultiver ses propres expériences, et ne proclamer sa découverte que lorsque l'on a égalé toutes les hypothèses contraires, on, c'est une tâche ardue. (PASTEUR, *Discours prononcé à l'inauguration de l'Institut Pasteur*, 14 NOV. 1888).

— Cf. BARRAUD, *Vie de Pasteur*, ch. V.

(5) S. MULL, *Système de Logique*, t. IV, ch. 2, § 2.

qui mêlent facilement des éléments étrangers à la représentation des objets tombant sous nos sens. Autrement l'esprit, « comme l'araignée tissent sa toile, ourdit des systèmes, semblables à des toiles admirables par la délicatesse du fil et de la main d'œuvre, mais sans usage ni solidité » (1).

2°) **Précise** : elle le sera si l'on exprime en chiffres tout ce qui est mesurable, comme le temps, l'espace, la température, etc. « La précision numérique est véritablement l'âme de la science. La pierre de touche à laquelle on reconnaît la vérité des théories, l'exactitude des expériences » (2).

3°) **Méthodique** : il faut procéder par degré ou allant des faits simples aux composés, ou des faits composés aux simples. Bacon (3) et Descartes (4) ont beaucoup insisté sur cette règle, parce que l'ordre contribue grandement au succès de l'observation. Pour agir méthodiquement, le savant doit choisir, entre les faits observables, ceux qui sont plus significatifs que les autres et plus instructifs. Bacon les appelle faits **privilégiés** ou **prérogatifs**. Il en énumère vingt-sept espèces (5), dont voici les principales :

a) **Faits clandestins** ou de **crépuscule** (*instantiæ clandestinæ*) : ceux où la propriété cherchée s'offre au plus bas degré ; vg. cohésion dans les fluides.

b) **Faits ostensifs** (*instantiæ ostensivæ*) : ceux où la propriété cherchée est mise dans un relief éclatant ; vg. la raison chez l'homme ; l'instinct chez l'animal.

c) **Faits de migration** ou de **translocation** (*instantiæ migrantes*) : ceux où la propriété croît ou diminue par degré ; vg. le papier est plus ou moins blanc selon qu'il est sec ou humide.

d) **Faits limitrophes** (*instantiæ limitariæ*) : ceux qui, servant de passage et de limite entre deux genres, manifestent la continuité de la nature ; vg. les zoophytes ; Bacon cite les poissons volants.

(1) Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, L. I, § 31.

(2) HESSLER, *Discours*... p. 120 et seq.

(3) Bacon, *Novum organum*, L. I, Aphor. 100.

(4) DESCARTES, *Discours de la méthode*, II, P. ; Cf. *œuvres*, *Logique*, M.

(5) Bacon, *Nov. Org.*, L. II, Aphor. 22 à 52.

e) **Faits irréguliers** (*instantiæ irregulares*) et **aberrants** (*instantiæ deviantes*) : ce sont les anomalies concernant les espèces et les individus. On les étudie actuellement sous le nom de *tératologie*.

f) **Faits de conformité** ou d'**anslogie** (*instantiæ conformes*) : ceux qui dévoilent l'enchaînement des parties de l'univers ; vg. conformité entre les branches et les racines des plantes.

g) **Faits de marche** (*instantiæ citæ*) : ceux qui indiquent les mouvements graduels de la nature ; vg. il faut observer la plante à partir du moment où la graine vient d'être semée et suivre l'évolution de la graine.

h) **Faits cruciaux** ou **décisifs** (*instantiæ crucis*) : ceux qui permettent de décider entre deux théories rivales ; vg. le phénomène des interférences : dans certaines conditions deux rayons lumineux produisent de l'obscurité. Ce fait inexplicable dans la théorie de l'émission de la lumière (Newton) s'explique dans la théorie de l'ondulation (Huyghens) (1) qui a prévalu.

C'est l'expérience qui fait acquiescer au suivant, comme dit Bacon, « une sorte de flait », qui lui permit de discerner les cas privilégiés.

## 65. — § B) II<sup>o</sup> MOMENT : L'HYPOTHÈSE (1)

### § 1. — NATURE

C'est une solution provisoire. Le savant fait une hypothèse lorsqu'il suppose et imagine par avance la vérité qu'il cherche. Bacon appelle l'hypothèse un procédé d'*anticipation* (2) (3).

(1) HERSCHELL, *Traité de la lumière*, ch. 1.

(2) E. NASSI, *Logique de l'hypothèse ; Les principes directeurs des hypothèses*, dans le *Revue philos.* Août et Sept. 1871. — SOUVER, *Théorie de l'induction*. — RANU, *Logique*, ch. xii. — I. de JASSI, *Les hypothèses physiques au point de vue philosophique*, dans les *Etudes*, Juin 1890, p. 218 et s.

(3) Bacon, *De dignitate*... L. V, ch. iii.



présent, on devine la nature. L'hypothèse dépasse l'observation sensible, car elle ajoute aux faits connus par elle quelque notion; qui ne tombe pas, actuellement du moins, sous les sens. On voit par là même que l'imagination a ici un grand rôle. C'est l'imagination créatrice qui suggère l'hypothèse au savant, en lui faisant pressentir et discerner un rapport caché entre deux faits (Ps. 128, § II) (\*). L'hypothèse est « la divination d'une uniformité » (Helmholtz), que l'esprit démasque au milieu de différences qui la dérobent aux regards du vulgaire.

## § II. — OPERATIONS

Prise dans son sens complet l'hypothèse comprend quatre opérations, dont la première est préliminaire et la dernière complémentaire :

1° **Observation** d'un fait qui provoque notre étonnement.

2° **Supposition** imaginée pour expliquer le fait étonnant; c'est l'hypothèse proprement dite: « Il n'y a pas de règle à donner pour faire naître, à propos d'une observation, une idée juste et féconde... Son apparition est toute spontanée... C'est un sentiment particulier, un *quid præcipuum* qui constitue l'originalité, l'invention ou le génie de chacun (†) ».

3° **Déduction des conséquences**; comme l'hypothèse porte le plus souvent sur des rapports ou des lois, choses abstraites, elle ne peut d'ordinaire être vérifiée directement par les sens. Il faut donc d'abord en déduire par le raisonnement des conséquences concrètes, qui puissent être contrôlées par l'observation.

4° **Vérification de ces conséquences**, au moyen de l'expérimentation.

**Exemple**: on retrouve ces quatre opérations dans l'histoire

(\*) *Ann. de l'Imagination dans la découverte scientifique*, dans la Revue philo. 1890. — Th. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*. III. P., ch. iv. — Coras, *L'Imaginazione nella scienza*. — A. Ruggieri, *De l'idéal*, 1<sup>re</sup> P., ch. II. — Tisserand, *Traité de la lumière*, p. 108 et 9.

(†) Cl. Bernard, *Introduction...*, 1<sup>re</sup> P., ch. II, § 2, p. 59.

de toute grande découverte. Prenons l'exemple classique de la *pression atmosphérique*:

1° Des fontainiers de Florence **constatent** que, dans des corps de pompe où l'on a fait le vide, l'eau ne monte pas plus haut que dix mètres.

2° Torricelli **suppose** que l'ascension de l'eau est due au poids de l'atmosphère, qui ne peut faire équilibre qu'à une colonne d'eau de dix mètres.

3° Pascal (‡) **dédait** de cette hypothèse deux conséquences concrètes: a) la pression atmosphérique restant la même, la hauteur de la colonne doit varier en raison de la densité du liquide; — b) la densité du liquide restant la même, la hauteur de la colonne doit varier en raison de la pression atmosphérique.

4° Ces deux conséquences sont **vérifiées** à Rouen, à la tour St-Jacques de Paris et au Puy-de-Dôme.

(‡) On sait que Descartes (*Lettres à Cassevi*, 14 et 17 Juin 1649) prétendit avoir suggéré à Pascal l'idée de cette expérience. Il semble cependant plus probable que Pascal l'a trouvée de son côté (Cl. J. Berzard, *Blaise Pascal*, p. 307 et seq. Ce qui rend défiant à l'égard de Pascal c'est que nous le « savons ardent et passionné » tandis que « le caractère grave de Descartes nous est garanti de sa sérénité dans une chose qu'il affirme avec précision » (E. Douteux, *Pascal*, ch. II, p. 39). Ce qui accroit la défiance c'est que Pascal a donné des marques certaines de cet esprit « passionné » dans d'autres questions scientifiques. M. Douteux n'a pas plus prétendu de faire le silence sur cette attitude équivoque que la reconnaître cat sans doute dérange le parti pris d'admiration sans réserve qu'il veut inspirer au lecteur enfant. Plus équitable, M. Bertrand cite deux exemples des injustices de Pascal à propos de « l'histoire de la cycloïde ». Pascal « apporte contre Torricelli d'implacables préventions et, sans méconnaître de preuves, porte contre lui de graves accusations, avec une précision telle que les études les plus attentives et les plus certaines, en démontrant la complète innocence de l'illustre inventeur du baromètre, ont encore aujourd'hui laissé quelques incertitudes ». N'est-ce pas dans la matière des *Provinciales*? « En s'agissant aux dépens de Torricelli parce qu'il a osé produire, en 1644, une découverte impossible seulement en 1672 sous le nom de M. Roberval », qui en réclamait la priorité, « Pascal avait vraiment le rire trop facile ». — Pascal, pour attaquer le P. Lalouère (c'est un Jésuite) « retrouve le bon piquant et la verve des *Provinciales* », malheureusement sans respecter toujours la stricte vérité » (Bertrand, p. 348-357).



## § III. — VARIÉTÉS OU ESPÈCES

A) **Hypothèses particulières** : elles peuvent porter :

1°) **Sur l'existence d'une loi** : toute loi revêt la forme d'une succession ou d'une coexistence relativement constante. Si l'observation nous révèle une succession ou coexistence de ce genre, nous *supposons* que c'est l'indice d'une loi : *vg.* on constate que tous les êtres doués d'un système nerveux éprouvent des phénomènes de conscience ; nous supposons que ces deux termes sont reliés par une loi.

2°) **Sur l'un des termes de la loi, la cause ou l'effet** : l'expérience nous montre tantôt un phénomène dont la cause nous échappe, tantôt une chose dont l'effet nous est inconnu. Alors nous *imaginons* la cause qui ne tombe pas sous les sens ou l'effet que nous ne voyons pas : *vg.* étant donnée telle maladie contagieuse, je suppose qu'elle est due à un virus ; c'est une hypothèse relative à la cause. Étant donné tel système de repression légale, je suppose qu'il produira tel résultat, c'est une hypothèse relative à l'effet.

3°) **Sur la formule mathématique de la loi** : *vg.* on a démontré que les planètes gravitent autour du soleil, on peut supposer que l'orbite qu'elles décrivent est une ellipse.

B) **Hypothèses générales** : elles cherchent à rendre compte d'un grand nombre de faits, parfois même de l'univers entier. Voici les grandes hypothèses scientifiques :

- I. — La nébuleuse primitive : LAPLACE (\*).
- II. — Loi des corrélations organiques : CUVIER (80, § I).
- III. — Loi des connexions organiques : GEOFFROY SAINT-HILAIRE (80, § II).

(\*) Exposition du système du monde, note VII<sup>e</sup> ou ch. 1<sup>er</sup> du L. V, Éd. Bachelier, T. II, p. 547. — Cf. CAUSSER, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales...*, T. II, ch. XII. — FAY, *Sur l'origine du monde*, t. 133 et s. — WAG, *Hypothèses cosmogoniques*, p. 105 et s.

IV. — L'unité des forces physiques (\*): (Ps. 90, 100, 212).

V. — Le transformisme : LAMARCK, DARWIN (Cf. *Métaph.*).

VI. — L'évolutionnisme : SPENCER (Cf. *Métaph.*).

VII. — La perfectibilité humaine : COMTE (Cf. *Morale*).

On appelle encore les hypothèses générales théories ou systèmes. Les savants sont partagés sur le sens de ces deux mots. On entend communément par *théorie* une hypothèse apte à expliquer et à coordonner un ensemble de faits ; — par *système*, une hypothèse apte à coordonner et à expliquer un ensemble de faits. Le mot *théorie* connote surtout l'idée d'explication ; le mot *système*, l'idée de coordination. Il ne faut donc pas trop presser la distinction qui les sépare, car tout système est théorie, parce qu'il est une vue (*theoria*) synthétique de l'esprit ; toute théorie est système, parce qu'elle organise un certain nombre de faits.

C) **Hypothèses représentatives** : ce sont celles qui permettent d'introduire dans un ensemble de faits, dont la cause est inconnue, un ordre provisoire qui en facilite l'étude ; ce sont des symboles qui aident l'esprit à se représenter les phénomènes : *vg.* hypothèse des deux fluides électriques ; théorie atomique pour ceux qui en contestent la valeur réelle.

D) **Hypothèses explicatives** : celles, qui non seulement facilitent la représentation des phénomènes, mais encore prétendent en rendre compte, en donner la raison d'être : *vg.* théorie des ondulations en physique ; les exemples d'hypothèses générales (B) et particulières (A).

## § IV. — IMPORTANCE, AVANTAGES, BUIE

A) **Rôle expérimental** : l'hypothèse dirige la recherche scientifique et prépare les découvertes : « Une idée anti-

(\*) *Spinoza, L'unité des forces physiques.* — STRASSER, *Cours de physique à l'École polytechnique.* — SUGER, *La physique moderne*, p. 182 et s. Ce n'est encore qu'une belle hypothèse, car si certaines forces, comme l'électricité, le magnétisme, la chaleur, la lumière, semblent pouvoir se ramener à des mouvements variés, d'autres résistent encore à la réduction (P. LAGRANGE, *Traité...*, Appendice n. 65).

cipée ou hypothèse est le point de départ nécessaire de tout raisonnement expérimental. Sans cela... on ne pourrait qu'entasser des observations stériles (1) ». Tant qu'un savant est sans idée directrice pour observer les phénomènes et expérimenter, il procède au hasard. Mais dès qu'une hypothèse l'a mis sur la trace d'une cause probable, il a un fil conducteur pour le guider dans ses expériences, pour en déterminer le nombre et la nature. Ce rôle de l'hypothèse s'étend aux diverses catégories de recherches scientifiques : tout théorème avant d'être démontré est une hypothèse dans l'esprit du géomètre; toute loi de la nature est supposée avant d'être établie. Les intuitions des hypothèses sont comme des éclairs de génie; vg. PASCAL (2) : l'ascension des liquides dans les corps de pompe varie avec la pression atmosphérique; — FRASSATI (3) : l'usage est produit par l'électricité des nuages; — PASTEUR (4) : les fermentations ont pour causes les germes flottant dans l'air; — CL. BERNARD (5) : le foie sécrète du sucre.

Les hypothèses fausses elles-mêmes ont parfois l'avantage d'en suggérer d'autres plus voisines de la vérité. Les lois véritables n'ont souvent été découvertes que par l'élimination successive de lois imaginaires (6); vg. l'hypothèse des tourbillons de Descartes succéda à celle des forces occultes et l'hypothèse de la gravitation universelle de Newton à celle des tourbillons. Kepler, avant de s'arrêter à l'idée de l'ellipse, essaya dix-neuf autres lignes imaginaires. « Que de sottises ne dirions-nous pas aujourd'hui, si les anciens ne nous avaient pas devancés à l'égard d'un si grand nombre ! (7) ».

L'hypothèse, en dirigeant les recherches scientifiques, est

(1) CL. BERNARD, *Introduction...*, 1<sup>re</sup> P., ch. II, § 2, p. 27.

(2) PASCAL, *Histoire des expériences du vide*.

(3) FRASSATI, *Expériences et observations sur l'électricité*.

(4) PASTEUR, *Mémoire sur la fermentation alcoolique; Étude sur la bière*. — M. PASTEUR, *Histoire d'un savant par un ignorant*, p. 113 et s.

(5) CL. BERNARD, *Leçons sur la physiologie et la pathologie du système nerveux*, p. 1.

(6) « Les théories écrites, dit le P. BOSCOVICH, sont généralement le résultat d'essais infructueux et d'erreurs qui ont mis sur la voie de leur propre correction ».

(7) FOURCROY, *Dissertation sur les anciens et les modernes*.

le grand moteur de la méthode, ou, comme parle Cl. Bernard, « le *primum movens* de tout raisonnement scientifique (1) ». C'est là son rôle essentiel. L'hypothèse est donc un auxiliaire non seulement utile mais nécessaire; elle est une explication anticipée qui peut devenir définitive ou qui prépare l'explication définitive.

B) **Rôle théorique : elle coordonne les résultats acquis.** Groupant les faits dispersés, elle en rend la comparaison plus facile et le souvenir plus durable; c'est là son rôle accessoire. Ce rôle appartient éminemment aux hypothèses explicatives, puisqu'elles rendent compte des faits dans une certaine mesure et que la raison d'être des faits, leur loi, sérieusement probable, est le meilleur moyen de « colligation », en attendant la découverte définitive de la loi véritable. Mais, même une hypothèse fautive, une hypothèse simplement représentative, peut avoir cet avantage de coordination et faciliter ainsi l'étude et l'exposition des faits; vg. en cosmographie, pour mieux saisir l'ordonnance du système solaire, on se place par l'imagination au centre du soleil; — en physique, Ampère imagine un observateur la face tournée vers l'aiguille aimantée, de manière à ce que le courant lui entre par les pieds et sorte par la tête; — en chimie, théorie atomique, etc. Dans ces cas, le rôle de l'hypothèse est analogue à celui des *classifications artificielles*.

**Conclusion :** Milne-Edwards résume ainsi les deux grands avantages de l'hypothèse : « Les hypothèses donnent à la science le **mouvement** et la **forme** ; d'une part elles guident et excitent les explorateurs dans la voie des découvertes; d'autre part elles servent de lien entre les faits, dont la réunion en un faisceau est une des conditions de leur emploi utile (2) ». C'est dire qu'elle contribue aux progrès de la science; a) en provoquant de nouvelles recherches; — b) en établissant un ordre provisoire dans les phénomènes, car un ordre quelconque vaut mieux que le désordre absolu pour l'étude des phénomènes.

(1) CL. BERNARD, *Introduction...*, 1<sup>re</sup> P., ch. I, § 6.

(2) H. MILNE-EDWARDS, *Rapport sur les progrès des sciences zoologiques*, p. 417.

## § V. — DANGERS

L'hypothèse peut prévenir et préoccuper l'esprit, en lui donnant une satisfaction prématurée. La conséquence de la prévention trop favorable, c'est d'entraver les découvertes, car le savant prévenu est détourné de l'observation et de l'expérimentation ou du moins ne voit pas les phénomènes qui contredisent son hypothèse favorite. De fait, on a souvent abusé de l'hypothèse; on peut citer comme exemple, les cosmogonies des anciens, les forces occultes, l'astrologie, l'alchimie, etc. De là les défiances que l'hypothèse a longtemps excitées parmi les savants : « Ce ne sont pas des ailes, dit Bacon (1), mais du plomb et des poids qu'il faut attacher à l'esprit humain, pour l'arrêter dans son emportement et dans son vol ». Newton (2) disait de son côté : *Hypotheses non fingo*, « Je ne forge point d'hypothèses ». Cependant le mot de Newton ne doit pas être pris à la lettre, car lui-même a usé de l'hypothèse mais sagement. Les abus qu'on a faits de l'hypothèse prouvent seulement qu'il en faut régler l'usage.

## § VI. — REGLES OU CONDITIONS

A) **Relatives à sa découverte.** L'hypothèse doit être :

1° **Possible** : ne contredire ni les principes de la raison, ni les faits connus, ni les théories scientifiques qui semblent acquises et démontrées.

2° **Fondée sur les faits** : autrement elle serait chimérique, en l'air. En comparant certains phénomènes nous apercevons une

(1) Bacon, *Novum organum*, L. I, Aph. 104.

(2) *Philosophiæ naturalis præcipia mathematica*, L. III, Scholæ général : «... de n'importe quel point d'hypothèses, car tout ce qui ne se déduit point des phénomènes est une hypothèse; et les hypothèses sont métaphysiques, soit physiques, soit mécaniques, soit celles des qualités occultes, ne doivent pas être reçues dans la philosophie expérimentale » (Traduction de la marquise du Châtelet, revue par Clairaut).

analogie qui fait supposer une autre analogie. C'est le procédé qui ordinairement suggère l'hypothèse, qu'on a définie l'*intuition d'une analogie* : vg. FRANKLIN constate la ressemblance des effets de l'électricité et de la foudre; il suppose l'identité des deux causes, la foudre et l'électricité.

3° **La plus simple possible** : le savant doit prendre comme principe directeur l'idée de la *simplicité des voies de la nature*, que Leibniz appelle le principe de *moindre action* et Hamilton la loi d'*économie*; vg. c'est pour la simplicité que Copernic replaça le soleil au centre du monde. Mais il faut bien entendre le principe d'économie. Sans doute, la nature étant l'œuvre d'un Dieu parfait, ses voies sont les plus simples possibles; mais elles n'en restent pas moins assez compliquées et il nous est impossible d'établir a priori quelles sont ces voies les plus simples, parce qu'il faudrait savoir d'abord le minimum de complication nécessaire. Aussi Condillac a dit avec raison : « Ce principe est fort-bien dans la spéculation, mais il est rare qu'on puisse l'appliquer (1) ». L'adage : *Simplex veri indicium* doit donc être interprété librement (2); la complication n'est pas à elle seule une raison pour exclure une hypothèse; mais entre deux hypothèses il faut préférer la plus simple, si elle suffit à expliquer les phénomènes; alors la simplicité d'une hypothèse est une présomption en sa faveur.

4° **La plus féconde possible** : elle le sera si elle explique un grand nombre de faits, et si elle en fait découvrir de nouveaux.

— Toutes ces qualités de l'hypothèse : la *possibilité*, le *point de départ dans la réalité*, la *simplicité* et la *fécondité* ne sont que des présomptions favorables. La preuve est dans une *édition* directe ou indirecte.

B) **Relatives à sa vérification** : l'hypothèse, remplissant les conditions précédentes, a droit de cité dans la science à titre *provisoire* (3). Pour y être admise *définitivement*, il faut la *vérifier*. La vérification est :

1° **Directe**, si l'on conclut l'existence des faits d'abord ima-

(1) *Art de varier*, t. IV, etc. v.

(2) STALLM, *La matière et la physique moderne*, p. 80.

(3) C'est pour cela que la Logique de l'hypothèse non vérifiée est la Logique de la *probabilité*.



ginés : vg. anneau lumineux de Saturne supposé par Huyghens et aperçu ensuite.

2° *Indirecte*, c'est-à-dire par *raisonnement* : on déduit de l'hypothèse certaines conséquences qu'on vérifie par l'observation (1) (§ II).

La *probabilité* d'une hypothèse croît avec le nombre des conséquences vérifiées. Mais l'hypothèse n'est une vérité acquise que si l'on démontre « qu'aucune autre loi que la loi supposée ne peut conduire aux mêmes conclusions. Et c'est ce qui se réalise souvent (2) ».

**Conclusion** : l'hypothèse n'est pas un pis-aller, mais un procédé *essentiel* de la méthode expérimentale. La science vise à la découverte des causes et des lois ; mais celles-ci ne pouvant être observées, il faut les deviner, les supposer. Tout ce qui est aujourd'hui passé dans le domaine de la science a d'abord été hypothésé. « L'hypothèse expérimentale n'est que l'idée scientifique préconçue ou anticipée. La théorie n'est que l'idée scientifique contrôlée par l'expérience (3) ».

#### 66 -- § C) III<sup>e</sup> MOMENT : L'EXPÉRIMENTATION

L'expérimentation, selon la remarque de Cl. Bernard (4), a un double sens et un double rôle. Elle signifie d'abord la *provocation* des phénomènes qu'on veut observer. Elle désigne ensuite et surtout l'*interprétation* des faits ainsi provoqués, au moyen du *raisonnement expérimental*. L'expérimentation ce n'est donc

(1) C'est ainsi que l'hypothèse *moléculaire* est confirmée par la vérification des conséquences qu'on en a déduites : vg. les propriétés des cristaux, la vitesse différente de propagation des rayons lumineux de couleurs différentes dans un même corps transparent, la théorie cinétique de la matière d'expliquent très bien dans l'hypothèse que les corps sont composés de molécules élastiques (Cl. J. Passot, *Les hypothèses moléculaires*, Revue Scientifique, 15 Avril 1904, p. 151 et s.).

(2) S. Mm, *Spécies de Esquimaux*, t. III, ch. III, § 4.

(3) Cl. Bernard, *Introduction*, 1<sup>re</sup> P., ch. I, § 6, p. 47.

(4) Cl. Bernard, *Introduction*, 1<sup>re</sup> P., ch. I, § 5, p. 33.

pas seulement la production d'une expérience ; c'est encore et principalement la *vérification d'une hypothèse* par une expérience (5).

#### SECTION I

##### L'OBSERVATION PROVOQUÉE

I. — **Définition** : expérimenter, c'est susciter un phénomène dans des conditions qui en favorisent l'observation. L'expérimentation est donc une « observation provoquée ». C'est cette phase de la méthode que Baron (6) appelle l'expérience lettrée (*experientia literata*), ou classe de Pan (*senatio Panis*), parce que le savant a besoin de sagacité et de flair (7) pour imaginer et conduire des expériences.

II. — **Différence** : la seule différence entre l'observation et l'expérimentation « consiste en ce que le fait, que doit constater l'expérimentateur, ne s'étant pas présenté naturellement à lui, il a dû le faire apparaître, c'est-à-dire le provoquer par une raison particulière et dans un but déterminé (8) ». L'observateur ne

(5) « Si une observation est déjà réalisée, soit naturellement, soit accidentellement, soit même par les mains d'un autre investigateur, alors on la prendra toute faite et on l'investigera simplement pour servir de vérification à l'idée expérimentale. Dans ce cas l'expérience n'est qu'une observation *inopérée* dans un but de contrôle, dont il résulte que, pour raisonner expérimentalement, il faut généralement avoir une idée et invoquer ou provoquer ensuite des faits, c'est-à-dire des observations, pour contrôler cette idée préconçue » (Cl. Bernard, *Ibid.*, p. 35-36).

(6) Baron, *De dignitate et augmentis scientiarum*, L. V, ch. II, § 4. Dans le *Vocabolario* de Crusca (L. I, Aph. 101, R3) il indique qu'il entend par *experientia* l'essai l'expérience où l'on note par écrit, sur diverses tables, les résultats obtenus.

(7) Baron, *De dignitate...*, L. V, ch. II, *Experientia literata... que sapientia potius est et obsecratio quam senatio quam scientia*.

(8) Cl. Bernard, *Introduction*, 1<sup>re</sup> P., ch. I, § 5, p. 33.



modifie pas les conditions des phénomènes et se contente d'épier la nature, tandis que l'expérimentateur changeant les conditions des phénomènes met, selon le mot de Bacon (\*), la nature « à la question pour tâcher de lui arracher ses secrets ». Kant compare l'expérimentateur au juge qui somme les témoins de lui répondre. « L'observateur écoute la nature, dit Cuvier, l'expérimentateur l'interroge et la force à se dévoiler ». Il ne faut donc pas dire avec certains logiciens que la différence entre l'observation et l'expérimentation consiste en ce que la première est passive et la seconde active. Sans doute, généralement, l'expérimentation suppose un plus grand déploiement d'activité. Mais l'observation n'est point passive, puisqu'elle exige l'attention. Observer, ce n'est pas assister aux faits en spectateur indifférent et plus ou moins distrait; c'est s'appliquer à les connaître d'une façon précise et circonstanciée. S'il y a des observations fortuites, il y en a aussi qui sont préparées; s'il y a des observations faites sans instrument, il y en a d'autres qui se font avec des instruments fabriqués dans le but même d'observer. Certaines observations supposent une très-grande activité et réclament de longs voyages.

III. — **Conditions** : les conditions exigées de l'observateur (64, II, III) sont nécessaires à l'expérimentateur et même à un plus haut degré. L'expérimentation en exige une autre, l'imagination qui fera découvrir une *idée directrice*, une *hypothèse*. A propos d'un fait qui s'éloigne, le savant se pose une question; il faut qu'il ait assez d'imagination pour la résoudre et c'est pour vérifier cette solution hypothétique qu'il institue des expériences. Dans l'observation, ce sont les sens qui commencent; la raison et l'imagination ne viennent qu'après. Dans l'expérimentation, le savant commence par concevoir une idée, par imaginer une hypothèse pour en déduire les conséquences; c'est seulement quand il aura réalisé l'expérience qu'il observera, par ses sens, les phéno-

(\*) Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, l. II, ch. II : *Quemadmodum enim iudex alicui obiectus audit bene vultu aut probavit, nisi cum veritate; utique Primum, ut in variis rebus faceret verborum sollicitus est, nisi simul veritate compunctus; simulque citius, ut utroque arte trinita et vexata se clarius prodit quam sibi libere permittitur.*

mènes qui en résultent. L'expérimentation doit être guidée. C'est une chasse en règle; c'est « une chasse de Pan (?) ». Quand l'expérimentation se fait au hasard, elle est presque toujours stérile. Notons qu'au moment de la vérification, il faut à l'expérimentateur une *impartialité* qui lui est plus difficile qu'au simple observateur. Comme il *précourt* un fait, l'expérimentateur est *prédisposé à le voir*; il faut qu'il sache renoncer à son interprétation dès que les faits la contredisent. Cf. Bernard ayant prouvé à Magendie que celui-ci s'était trompé en reconnaissant de l'albumine dans le sucre pancréatique, Magendie lui répondit : « Cette dissidence entre nous vient de ce que *J'ai conclu plus que Je n'ai vu* ».

IV. — **Formes ou modes** : Bacon les ramène à huit principales (\*):

1) **Variation de l'expérience** (*Variatio experimenti*) : varier l'expérience, c'est la renouveler dans des conditions différentes de matière, de température, de lieu, de durée, etc. : vg. pour vérifier la loi de Mariotte on fait l'expérience sur des gaz différents.

2) **Extension** (*Productio*) : étendre l'expérience c'est la répéter dans des proportions plus grandes; vg. pour constater la dilatation des corps par la chaleur, on étire de plus en plus la température.

3) **Translation** (*Translatio*) : transférer l'expérience c'est appliquer les procédés qui ont réussi dans l'étude d'un certain genre de phénomènes, à l'étude d'un autre genre de phénomènes; vg. on a inventé, dit Bacon, des lunettes pour aider les vues faibles; ne pourrait-on imaginer quelque instrument pour aider les personnes un peu sourdes à mieux entendre?

4) **Renversement** (*Inversio*) : renverser l'expérience c'est faire la contre-épreuve d'une expérience précédente; vg. après l'analyse de l'eau, en faire la synthèse.

5) **Compulsion** (*Compulsio*) : compulser l'expérience c'est la pousser jusqu'à la destruction de la propriété observée; vg. liquéfaction d'un gaz pour se rendre compte de sa compressibilité.

(\*) Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, L. V, ch. II.

(\*) Bacon, *Ibidem*, l. V, ch. II.

6) **Application** (*Applicatio*) : appliquer l'expérience c'est la transférer de manière à en tirer quelque utilité. La nature mit la première sous les yeux de l'homme des exemples d'évaporation. L'homme en a fait diverses applications : vg. alcanaras.

7) **Copulation** (*Copulatio*) : copuler l'expérience c'est réunir dans un but d'utilité les matériaux de plusieurs expériences ; vg. la glace et le nitre ont la propriété de refroidir, mais bien plus encore quand ils sont mêlés ensemble.

8) **Hasardu** (*Sortes*) : ils sont, dit Cl. Bernard (\*), des *expériences pour voir*, des expériences de tâtonnements. Ordinairement le savant n'expérimente pas au hasard, c'est pour vérifier une idée qui lui a été suggérée par l'observation. Mais quand il s'agit de sciences peu avancées, l'idée expérimentale ne se dégage pas facilement. Plutôt que de ne rien tenter on va un peu à l'aventure, afin d'essayer de « pêcher en eau trouble » ; vg. ainsi fait un physiologiste qui, pour savoir si tel corps est un poison, l'essie sur un animal.

9) — **Privilèges** : l'expérimentation a sur l'observation l'avantage de fournir des phénomènes qui l'emportent par le nombre, la proportion, la nouveauté, la simplicité et la signification. L'expérimentation fournit en effet des phénomènes :

1) **Nombreux** : la nature ne nous fournit pas des phénomènes à volonté pour le besoin de l'observation ; il en est qu'elle peut faire attendre longtemps. L'expérimentateur, au lieu d'attendre les phénomènes, les suscite à son gré, aussi souvent qu'il est nécessaire pour les étudier.

2) **Proportionnés à nos sens** : les phénomènes naturels se produisent souvent dans des conditions défavorables pour l'observation ; tantôt ils sont accompagnés de circonstances pénibles ou dangereuses, qui troublent l'observateur ; tantôt ils sont trop grands ou trop petits, trop lents ou trop rapides ; en un mot ils sont disproportionnés par rapport à nos sens. L'expérimentateur change leurs conditions et les reproduit de la manière la plus favorable à l'exercice de ses sens ; il les rend moins pénibles

(\*) Introduction..., 1<sup>re</sup> P., ch. II, § 5, p. 38.

ou moins dangereux, plus rapides ou plus lents, plus petits ou plus grands suivant les cas : vg. machine d'Atwood.

3) **Nouveaux** : par l'expérimentation on a produit des faits dont l'observation ne donne pas d'exemple : vg. chute des corps dans le vide ; liquéfaction de l'oxygène et de l'hydrogène ; composition de corps que la nature ne produit pas, comme l'acier.

4) **Simplifiés** : dans la réalité les phénomènes sont très complexes ; on a dit que la nature est *synoptique*, qu'elle agit par groupements, par synthèses. L'expérimentateur décompose ces synthèses et en démolit les éléments ; il simplifie les phénomènes en les divisant et les rend ainsi plus clairs. L'observation nous montre que l'air atmosphérique est respirable ; mais seule l'expérimentation, en décomposant cet air en ses éléments et en faisant agir ces différents gaz successivement sur l'organisme, a pu montrer d'une façon précise lequel est seul respirable et propre à entretenir la vie.

5) **Significatifs** : l'expérimentation est l'auxiliaire de l'observation en lui procurant des faits nombreux, proportionnés à nos sens, nouveaux et simplifiés. Son grand avantage c'est de fournir au raisonnement expérimental des faits significatifs, qui sont les indices des rapports de causalité. La supériorité des faits expérimentaux sur les faits de simple observation résulte de la variation que l'expérimentateur apporte dans les circonstances ou dans les degrés de ces faits eux-mêmes. C'est en effet cette variation qui met le savant sur la piste des rapports de causalité (Sect. II, § G).

VI. — **Sciences d'observation et sciences expérimentales.** Dans les sciences inductives on distingue les sciences :

A) **D'observation** : celles qui ont recours à l'observation plus qu'à l'expérimentation, parce que l'homme a peu de prise sur les phénomènes qu'elles étudient ; vg. **Astronomie** (\*) ; — **Météo-**

(\*) Les sciences, qui ne peuvent employer l'expérimentation, avancent moins vite. Cependant l'Astronomie fait exception à cette règle : « Le raisonnement est, dans cette science, la nature elle-même, se déplaçant en quelque sorte de faire les traits de l'expérience. En effet, grâce à la distance, les astres ont été réduits à des points lumineux mobiles. Ils se sont trouvés par là même ramenés à des conditions planétaires... » (P. JOUR,

**rologie** : on ne provoque pas à son gré une éclipse ou un orage. On a cependant essayé de produire des pluies artificielles et on a déterminé par le spectroscopie la constitution chimique des corps en fusion dans l'atmosphère lumineuse des astres ; — **Géologie, Minéralogie** : on a tenté de relaire dans les laboratoires les conches de terrain, et on a imité la formation des cristaux et des roches ; — **Psychologie** : l'expérimentation y est difficile et se borne aux phénomènes mixtes, conditionnés par l'organisme (Ps. 9) ; — **Pédagogie** : un expérimente un système de punitions, de récompenses, d'études ; — **Politique** : on expérimente un système de vote, de perception d'impôts, etc.

B. **Expérimentales proprement dites** : celles qui font un grand usage de l'expérimentation ; **vg. Physique, Chimie** ; on suit les progrès merveilleux que la première a réalisés depuis Galilée, la seconde depuis Lavoisier ; — **Physiologie** : elle s'est longtemps contentée d'observer et Cuvier regardait encore l'expérimentation comme impraticable dans cette science. Mais Magendie et Cl. Bernard ont prouvé le contraire par leurs travaux. « Le but d'une science d'observation est de découvrir les lois des phénomènes naturels afin de les prévoir ; mais elle ne saurait les modifier ni les maîtriser à son gré... Le but d'une science expérimentale est de découvrir les lois des phénomènes naturels, non seulement pour les prévoir, mais dans le but de les régler à son gré et de s'en rendre maître... » (1).

**Conclusion** : il ne faut pas oublier ces distinctions, car s'il est vrai que les sciences, même les plus concrètes, sont abstraites à quelque degré (2), puisqu'elles n'envisagent jamais que certains aspects de la réalité (Ps. 438), il faut reconnaître aussi que les sciences, même les plus abstraites, ont eu pour point de départ l'observation (38).

*Traité élémentaire...*, n. 414. C'est ce qui a permis d'appliquer à l'Astronomie la méthode déductive à laquelle elle doit les plus beaux résultats (54, § 2).

(1) Cf. Bressan, *Introduction...*, III<sup>e</sup> P., ch. iv, § 1, p. 314.

(2) C'est pourquoi Chévreul disait : « Tout fait est une abstraction ». Cette formule n'est paradoxale qu'en apparence, car ce que le savant appelle un fait a dû être isolé d'une multitude d'autres faits connexes et exclutés.

## SECTION II

## L'INTERPRÉTATION DE L'EXPÉRIENCE

Voici les diverses phases de la marche suivie jusqu'au moment présent par le savant : 1) il a imaginé une hypothèse à la suite de quelques observations ; — 2) il a conçu une ou plusieurs expériences pour contrôler cette hypothèse ; — 3) il a insinué ces expériences ; — 4) redevenu simple observateur (1), il a constaté les résultats bruts de ces expériences. — Reste à interpréter ces résultats, au moyen du raisonnement expérimental, c'est-à-dire reste à prouver qu'il se dégage de ces expériences un rapport de causalité et non de simple succession.

## § A. — LA RECHERCHE DE LA CAUSE

La cause, au point de vue scientifique, c'est l'antécédent non seulement constant et invariable, mais l'antécédent déterminant. C'est la condition nécessaire et suffisante d'un autre phénomène, ou, comme dit Mill, l'antécédent inconditionnel, c'est-à-dire lequel étant posé suffit pour faire apparaître le conséquent. Sous peine d'employer des mots au sens contradictoire, il faut admettre que la notion de cause, même dans le domaine scientifique, implique, outre l'idée de succession constants, une certaine efficacité. Autrement on aboutirait à cette contradiction que la cause serait à la fois quelque chose de nécessaire et d'indispensable, (c'est sa définition), et qu'en même temps elle ne servirait à rien (puisque on la suppose dénuée de toute efficacité (Ps., 187, § A, IV).

La cause c'est donc l'antécédent déterminant. Mais comme la nature procède synthétiquement, les causes sont difficiles à

(1) Cf. Bressan, *Introduction...*, 1<sup>er</sup> P., ch. i, § 6, p. 41.



découvrir : « Le cours de la nature, à chaque instant, n'offre au premier coup d'œil qu'un chaos suivi d'un autre chaos. Il nous faut décomposer chacun de ces chocs en faits isolés. Il faut que nous apprenions à voir dans l'antécédent chaotique une multitude d'antécédents distincts, et dans le conséquent chaotique une multitude de conséquents distincts (\*) ». Le problème est donc de discerner, parmi les nombreux antécédents d'un phénomène donné, celui qui en détermine l'existence, celui qui en est la condition nécessaire et suffisante; il s'agit, parmi une multitude de rapports de simple succession, de démêler un rapport de détermination. Mais la cause ne se manifeste pas par un signe sensible. Nos sens ne perçoivent pas dans le monde extérieur l'action d'un phénomène sur un autre phénomène; ils nous montrent des successions ou des juxtapositions de phénomènes, mais ils ne nous révèlent aucune liaison nécessaire, aucune liaison causale entre ces phénomènes (Ps. 187, § A, III). La causalité ne pouvant être trouvée par simple inspection, il faut en démontrer l'existence par le raisonnement inductif ou expérimental. Quel sera le fondement de ce raisonnement ?

La causalité ne pouvant être atteinte directement, à quel indice pourra-t-on reconnaître sa présence ? On a mis en avant deux indices qui ont donné naissance à deux méthodes : la Méthode des **coïncidences constantes** et la Méthode de **coïncidence solitaire**. Toutes deux sont des procédés d'élimination.

#### § D. — MÉTHODE DES COÏNCIDENCES CONSTANTES

I. — **Exposé** : le premier indice qui peut servir de preuve à la causalité, c'est la **coïncidence** entre un antécédent et un conséquent. Le vulgaire se contente d'une coïncidence *pure et simple*, sans tenir compte des cas défavorables. Pour le savoir, la coïncidence doit être :

A) **Constante** : une seule non-coïncidence suffit pour un-

(\*) S. MUI, *Système de Logique...*, t. III, ch. vi, § 1.

plier tous les cas favorables, puisque la cause c'est l'antécédent **nécessairement lié** au conséquent.

B) **Multipliée** : afin d'exclure l'hypothèse du hasard. On dit que des faits arrivent par hasard quand les causes, qui les produisent, y concourent sans le savoir, sans le vouloir; v.g. deux personnes se rencontrant sans s'être donné rendez-vous. Or des coïncidences répétées témoignent de quelque chose de prévu, de voulu, d'une loi.

C) **Variée** : la preuve acquiert son maximum de force si l'on constate, entre deux phénomènes, des coïncidences de **présence, d'absence et surtout de degrés**, c'est-à-dire si l'on constate qu'ils sont **présents ensemble, absents ensemble et variant ensemble** dans la même proportion.

II. — **Raisonnement expérimental** : pour procéder méthodiquement dans l'examen des expériences, Bacon conseille à l'expérimentateur de dresser des tables de **comparation** (1) :

1) **Table de présence** : il y notera toutes les circonstances qui en se produisant amènent l'apparition du phénomène dont on cherche la cause.

2) **Table d'absence** : il y notera toutes les circonstances qui en disparaissant font disparaître le phénomène...

3) **Table de degrés** : il y notera toutes les circonstances qui croissent ou décroissent en proportion avec le phénomène...

Cette méthode des **coïncidences constantes, multiples et variées** repose sur ces conséquences immédiates du principe de causalité : *Posita causa, positus effectus*; — *Sublata causa, tollitur effectus*; — *Variata causa, variatur effectus*.

Les expériences faites et leur répartition achevées, on dépaile les trois tables pour trouver un antécédent, qui soit toujours présent et absent quand le fait dont on cherche la cause est lui-même présent et absent, et qui croisse et décroisse avec lui. On éliminera successivement tous les antécédents qui ne remplissent pas ces conditions, jusqu'à ce qu'on en découvre un qui les réalise; cet antécédent sera la cause cherchée. 3) Alors seulement, en seconde instance, après les exclusions et rejets concevables,

(1) BACON, *Novum organum*, l. II, Aph. II et seq.



toutes les opinions volatiles s'étant dissipées en fumée, restera au fond du creuset l'affirmative véritable, solide et bien limitée » (1).

III. — **Défauts de cette méthode** : elle n'a pas une rigueur scientifique suffisante, parce qu'elle est :

A) **Vague** : elle ne détermine pas le **nombre** des cas nécessaires pour remplir suffisamment les tables et obtenir, après le dépouillement, des résultats désirés. Rien ne prouve qu'un cas de plus ajouté n'annulerait pas les résultats indiqués. La preuve en effet repose sur le principe suivant : Des *coïncidences constantes*, multiples et variées excluent l'hypothèse du hasard et supposent une loi de causalité. Ce principe est certain mais imprécis. On ne saurait dire *combien* il faut de coïncidences pour écarter l'hypothèse du hasard, puisqu'il y a des coïncidences fortuites.

B) **Longue** par là même, car le savant est obligé de multiplier indéfiniment les cas afin d'augmenter la *probabilité* de l'exclusion d'une coïncidence fortuite.

C) **Incertains** : elle ne permet pas d'établir sûrement des lois de causalité. Deux phénomènes peuvent se succéder invariablement sans être unis par un lien de causalité, car la simultanéité constante de deux phénomènes peut avoir sa raison d'être, non dans un rapport nécessaire qui les unit, mais dans une dépendance commune à l'égard d'une cause supérieure, ou dans le fait que l'un est une circonstance constamment concomitante d'une condition nécessaire de l'autre. C'est ainsi que le clair de lune accompagne toujours la rosée, comme circonstance concomitante de la sérénité de l'atmosphère qui est une condition partielle de la rosée. La liaison entre le phénomène du clair de lune et le phénomène de la rosée n'est donc qu'accidentelle.

#### § C. — MÉTHODE DE COÏNCIDENCE SOLITAIRE

I. — **Raison d'être** : comment remédier aux lacunes de la méthode précédente, à son manque de rigueur et de précision ? La nature nous offre les faits antécédents et conséquents, enchevêtrés

(1) Bacon, *Novum organum*, L. II, Aph. 46.

et confondus. De là vient la difficulté de savoir si une coïncidence, même constante, répétée et curieuse, n'est pas fortuite, puisque l'antécédent et le conséquent, qu'on suppose être cause et effet, sont mêlés à une multitude d'autres phénomènes. Il faudrait pouvoir réaliser une *coïncidence solitaire* entre un antécédent et un conséquent. Là en effet où un seul antécédent reste en présence d'un seul conséquent, on ne peut douter qu'il ne soit la condition déterminante de ce dernier, parce que tout phénomène doit avoir sa cause. Ce vide fait autour d'un antécédent unique et d'un conséquent unique n'est pas effectivement réalisable ; mais on peut le réaliser *idéalement* par le moyen du raisonnement expérimental. Cette méthode ne tombe pas sous le coup des objections faites à la méthode des *coïncidences constantes*, car elle est :

1°) **Déterminée**. En effet la limite à atteindre est clairement fixée : arriver à la *complète exclusion* de tous les antécédents qui ne sont pas suivis de l'apparition du phénomène dont on cherche la cause et à la *coïncidence solitaire* d'un antécédent et d'un conséquent.

2°) **Courte** par là même, car, au lieu d'accumuler les expériences, il suffit de trouver des cas qui permettent les exclusions requises.

3°) **Rigoureuse** : en théorie du moins elle aboutit, non comme la méthode précédente, à une plus ou moins grande probabilité, mais à la *certitude*. — Elle a pour conclusion non des lois de simple concomitance, mais des lois de *causalité*.

II. — **Procédés de § VIII** : S. Mill (1) a imaginé quatre principaux moyens pratiques pour mettre en œuvre la méthode de coïncidence solitaire. Ce sont quatre modes de raisonnement expérimental.

#### 1°) MÉTHODE D'ACCÈS DE DE CONCOMITANCE

A) **Canon** : Lors qu'une seule circonstance (A) est commune à tous les cas dans lesquels un phénomène (a) se produit, cette circonstance est la cause de ce phénomène. — Le nerf de la

(1) *Système de Logique*, t. III, ch. VII, 12.

preuve consiste non en ce que la coïncidence entre le fait (a) et la circonstance (A) est constante, mais en ce qu'elle est *seule constante*.

Premier cas : A 鳥鳴力 : a  
Deuxième cas : A 鳥鳴 : a

B) Exemple (1) : on a découvert par cette méthode la cause de la *sonation de son*. On a recueilli beaucoup de cas où notre oïle perceit un son : *vg.* son produit par une cloche, une corde, un tambour, un clairon, la voix humaine, etc. On a constaté que tous ces cas, si différents, s'accordent en un *seul point* qui est la présence d'une *vibration* du corps sonore, propagée jusqu'à l'organe auditif : c'est la cause cherchée.

### 2<sup>e</sup>) MÉTHODE DE DIFFÉRENCE

A) Canon : Quand un cas où un phénomène (a) se présente et un cas où il ne se présente pas ont toutes leurs circonstances communes (B, C, D), *saut une seule (A)*, celle-ci est la cause du phénomène.

Premier cas : A B C D : a  
Deuxième cas : B C D

Cette méthode est l'inverse de la précédente; elle en est la contre-épreuve, puisqu'elle consiste à supprimer la circonstance qui est, d'après la Méthode de concordance, la cause du phénomène. C'est, selon Cl. Bernard (2), le procédé par excellence des sciences expérimentales.

B) Exemple : si j'empêche la vibration, qui, dans l'exemple précédent, était donnée comme la cause du son, et si le son est du même coup supprimé, cette expérience confirme la première; la vibration de l'air est bien la cause du son (3).

(1) Taine, *De l'intelligence*, II<sup>e</sup> P., L. IV, ch. n. § 1.

(2) Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, I<sup>e</sup> P., ch. n. § 8.

(3) S. Maz., *Op. cit.* L. III, ch. viii, § 4) rattache aux deux premiers

### 3<sup>e</sup>) MÉTHODE DES VARIATIONS CONSORTANTES

A) Canon : Quand un phénomène (a) varie, si, de tous ses antécédents, un seul (A) varie dans la même proportion, cet antécédent est la cause cherchée.

Premier cas : A<sub>1</sub> B<sub>1</sub> C<sub>1</sub> D<sub>1</sub> : a<sub>1</sub>  
Deuxième cas : A<sub>2</sub> B<sub>2</sub> C<sub>2</sub> D<sub>2</sub> : a<sub>2</sub>  
Troisième cas : A<sub>3</sub> B<sub>3</sub> C<sub>3</sub> D<sub>3</sub> : a<sub>3</sub>

B) Exemple : si l'intensité du son croît et décroît proportionnellement à l'amplitude des vibrations imprimées au corps sonore, c'est une nouvelle preuve que la vibration est bien la cause du son (4).

procède une méthode mixte qu'il appelle *Méthode mixte de Concordance et de Différence* ou *Méthode de différences indirecte*. Elle sert à remplir la Méthode de Différence directe quand celle-ci n'est pas utilisable.

(1) Un exemple fameux de l'emploi de ces trois méthodes est l'application qu'en a faite Pasteur dans ses expériences sur la génération spontanée :

1) Supposons que l'on parle de cette hypothèse que la production spontanée d'organismes vivants est pour cause la présence de germes ou suspension dans l'air, qui viennent à rencontrer dans un liquide fermentescible un milieu favorable à leur éclosion. Que fera-t-on pour vérifier l'hypothèse ?

1<sup>o</sup>) On exposera à l'air libre des vases remplis de liquides fermentescibles, et on prouvera que, partant où des germes supposés auront pu tomber sur ces liquides, les productions elles-mêmes spontanées auront lieu : Méthode de concordance.

2<sup>o</sup>) On pratiquera la contre-épreuve en soustrayant ces liquides à l'action de l'air extérieur et en prouvant que des vases fermés, où l'air ne peut pénétrer, restent indéfiniment exempts de tout organisme : Méthode de différence.

3<sup>o</sup>) On montrera que les organismes produits en proportion au nombre des vases, que l'on peut supposer dans l'air. Par exemple, dans les vases où l'air est immobile, et où les germes doivent être depuis longtemps tombés sur le sol, on pourra exposer des vases ouverts à l'air libre sans que les organismes se produisent ; et si l'on gravit les montagnes, où les germes doivent devenir de moins en moins fréquents à proportion de la hauteur, le nombre des organismes doit décroître proportionnellement ; et tous ces faits se sont vérifiés. C'est la Méthode des variations consortantes.

(P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie*, n. 416. Pour plus amples détails, Cf. Rouss, *Logique*, p. 38-141. — Vallery-Radot, *Vie de Pasteur*, ch. 5).

4<sup>e</sup>) MÉTHODE DES RESTES OU RÉSIDUS

A) **Canon** : Si l'on retranche d'un phénomène complexe (a, b, c) tout ce qui peut être attribué (b, c) à des causes connues (B, C) en vertu d'inductions antérieures, le résidu (a) du phénomène sera l'effet des antécédents restants (A, D). — Pour déterminer lequel des antécédents restants (A, D) est la cause du résidu (a), on emploie l'une des trois premières méthodes. Herschel (\*) avait déjà signalé l'importance de l'étude des « restes » et remarqué que beaucoup de découvertes astronomiques sont dues à la méthode des résidus ; v. g. la précession des équinoxes.

A B C D : a A A

B) **Exemple** : les mouvements de la planète Uranus étaient dans leur ensemble rapportés à des causes connues et calculées ; mais il y avait dans ces mouvements des irrégularités qui restaient inexpliquées. Le Verrier les rattacha à une cause nouvelle : la planète Neptune.

**Remarques** : 1. — S. Mill reconnaît que la méthode des résidus n'est qu'un cas particulier de la Méthode de différence ; on peut donc ramener les règles de l'induction aux trois principales déjà indiquées : 1) *Posita causa...* 2) *Sublata causa...* 3) *Variante causa...*

II. — On peut dire aussi, en se mettant à un autre point de vue, que les trois premières Méthodes se ramènent à celle des résidus, en ce sens que, dans toutes ces Méthodes, la cause est obtenue comme reste d'une élimination ; il n'y a que le motif d'élimination qui varie.

(\*) *Enquêtes astronomiques*, p. 284 ; *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, p. 128 et s. — La Verrier, *La planète Neptune*.

## 67. — L'ŒUVRE DE FRANÇOIS BACON

Pour en faire la critique il faut considérer successivement :

A) **Ses injustices** : 1<sup>o</sup>) Ses attaques contre Aristote et la Scolastique dépassent toute mesure. Il oublie qu'Aristote a pratiqué la méthode expérimentale et que les Scolastiques s'inspirant du dernier chapitre du II<sup>e</sup> Livre des *Analytiques*, ont tracé les grandes lignes de l'induction (\*).

2<sup>o</sup>) Il n'a pas vu la portée de la déduction ; aussi charge-t-il le syllogisme de ses anathèmes (*Novum. org.*, L. I, Aph. 11, 12, 13, 14, 62 ; *De dignitate...* L. V, ch. n).

3<sup>o</sup>) Il tient les mathématiques en mince estime ; non seulement il méconnaît la valeur de Copernic, de Galilée et de Kepler, mais il tourne leur opinion en railerie (*Descriptio globi intellectualis*).

B) **Ses lacunes** : 1<sup>o</sup>) Liebig, Cl. Bernard, Lange s'accordent pour proclamer l'importance scientifique de Bacon (†).

2<sup>o</sup>) Au point de vue de la recherche expérimentale, Cl. Bernard lui reproche notamment d'avoir pros crit les hypothèses et les théories (*Nov. organum*, L. I, Aph. 10, 116). Il faut reconnaître cependant que cette proscription n'est pas absolue (*De dignitate*, L. V, ch. in).

3<sup>o</sup>) Bacon distingue l'expérience qui va *ab experimentis ad experimenta* et l'induction qui va *ab experimentis ad axiomata* (*De dignitate...* L. V, ch. n). Or il traite de la première dans le *De dignitate* et de la seconde dans le *Novum organum*. Pourquoi séparer ces deux parties intimement unies d'une même

(\*) *Positivité*, Fr. Bacon, L. I, ch. III, Cl. BERNARD, *Saint-Hilaire, Sciences et travaux de l'académie des sciences morales*, Mai et Juin 1890. — *Scheler, Disputationes metaphysicæ*, I, Sect. VI, 24, 23.

(†) *Liebig, Cours de Chimie*. — *Lange, Histoire du matérialisme*, II<sup>e</sup> p. note 60. — Cl. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, I<sup>e</sup> p. 24, 4, 5, 6, p. 89-91. M. BERNARD lui-même avoue : qu'on pourrait retrancher Bacon de l'histoire de la science sans que rien d'important y fût changé (Revue philosophique, Avril 1891. — P. FABRY, *Revue philos.*, Juillet 1891).

méthode ? Il semble que Bacon n'ait pas vu leur étroite liaison. « Autant Bacon a soigné la partie expérimentale de l'induction, autant il a négligé la partie théorique (1) ». L'induction qu'il décrit doit monter, *per gradus continuos et assuamq; intermissos*, « des faits aux lois les moins élevés, ensuite aux lois moyennes et s'élevant de plus en plus jusqu'à ce qu'elle atteigne enfin les plus générales de toutes » (Nou. org. L. I, Aph. 104). Une telle induction est impraticable, car c'est la ramener à l'induction *per enumerationem simplicem* que Bacon a tant pillée. Nulle part il n'a indiqué à quel signe on pourrait savoir qu'on a épuisé la série des expériences négatives (Nou. org. L. II, Aph. 43, 46) et conséquemment exclu tout ce qui est accidentel ; alors seulement on aurait le droit d'affirmer que ce qui reste est l'essentiel, la cause cherchée (2). Donc cette méthode d'élimination ou des résidus n'aboutit qu'à une plus ou moins grande probabilité, car on n'est pas sûr d'avoir fait une énumération complète de toutes les circonstances qui peuvent concourir à un événement, et d'autre part, Bacon ne dit nulle part ce qui peut suppléer à cette énumération incomplète. Aristote, dont Bacon s'est tant moqué, a été plus clairvoyant (70, § V). Bacon d'ailleurs semble avoir conscience de l'insuffisance de sa méthode quand il l'appelle un art de conjecture, d'indication, de direction : *Arts quædam indicendi et directivæ* (De dignitate, L. V, ch. II, § 5).

(1) La meilleure preuve qu'il n'avait pas une claire vue de sa méthode c'est qu'il ne l'a pas appliquée dans ses essais malheureux d'expériences (*Historia venturum, Historia vite et mortis, Historia densæ et raris*) (3).

(2) Il a méconnu l'utilité de la recherche des causes finales : *Causarum finalium imperitio et stercus est* (De dignitate, L. III, ch. V).

(3) Ses mérites : il a eu le mérite d'attirer l'attention par ses écrits éloquentes sur l'importance de l'observation et de l'expérience ; et, s'il n'a pas su indiquer le fondement rationnel de l'induction, il n'a du moins compris l'importance de la méthode

(1) De BÉRENGER, Bacon, sa vie et sa philosophie, t. III, p. 4.

(2) FOSBERGUE, Fr. Bacon, L. II, ch. II, p. 330-241.

(3) FOSBERGUE, Fr. Bacon, L. II, ch. IV, p. 238 et suiv.

expérimentale et signale la procédè d'élimination qui fait le fond des Méthodes de S. Mill.

**Conclusion :** « Il semble donc que l'ouvrage de J. de Meistro ait porté ses fruits et que notre époque, tout en paraissant blâmer la forme de l'Essai (1), finisse par en adopter à peu près les conclusions (2) ». Avant Bacon, Képler, L. de Vinci, Galilée, Gilbert pratiquent admirablement la méthode expérimentale « dont Bacon n'a jamais pu se servir (3) ». En définitive, son mérite est moins scientifique que philosophique, moins philosophique que littéraire (4).

#### 68. — COMPARAISON DES MÉTHODES INDUCTIVES

I. — La méthode de **Concordance** est surtout une méthode d'observation. Il est en effet très difficile de réaliser artificiellement deux cas qui ne concordent que par une seule circonstance.

II. — La méthode de **Différence** est surtout une méthode d'expérimentation ; c'est pourquoi ses résultats sont, au point de vue pratique, plus sûrs que ceux de la Méthode de concordance. En effet lorsque, dans des circonstances déterminées par l'expérimentateur, celui-ci supprime une circonstance qu'il croit la cause du fait étudié, il peut être parfois certain qu'il n'a pas, en même temps, introduit un autre phénomène qui serait la cause véritable de l'effet produit. Au contraire, lorsque la nature présente à l'observateur la concomitance de deux phénomènes dans des circonstances diverses, il lui est plus difficile de s'assurer qu'il n'y a pas un autre phénomène caché qui accompagne celui que l'on

(1) J. de Meistro, Examen de la philosophie de Bacon.

(2) FOSBERGUE, Fr. Bacon, L. III, ch. I, p. 331.

(3) Cf. De BÉRENGER, Introduction, L. I, ch. I, § 6, p. 90. Cf. FOSBERGUE, Fr. Bacon, L. III, ch. II, L'induction scientifique de Bacon, p. 338 et s.

(4) FOSBERGUE, Résumés de philosophie, t. II, Hist. de la philosophie, VI, Leçon, § 7. — On peut consulter encore sur Bacon : KING FISHER, Bacon et ses successeurs. — PÉRIEUX, Problèmes du XVI<sup>e</sup> siècle, t. III, ch. I. — ABEL, La philosophie de Bacon.



croît cause, et qui peut être la cause véritable. C'est pourquoi il faut employer la Méthode de différence comme **contre-épreuve** de la Méthode de concordance. Cette contre-épreuve n'est pas nécessaire au point de vue *logique*, mais *pratique*. Elle serait absolument inutile si l'on avait la certitude qu'aucun antécédent n'a échappé à l'observation. C'est toujours l'observation qui est sujette à erreur et non le raisonnement expérimental.

III. — Méthode des **variations** : comme on ne peut pas toujours *supprimer* complètement telle ou telle circonstance, il faut alors se borner à constater ce qui se produit, non plus quand cette circonstance disparaît, mais quand elle varie. C'est ainsi que la troisième méthode *supplée* la méthode de différence, lorsqu'il est impossible d'exclure certains antécédents. — De plus, elle **complète et précise** les autres méthodes, car elle ne constate pas seulement la coïncidence des phénomènes, mais elle permet de déterminer leurs **mesures** et leurs **rapports numériques**.

IV. — Méthode des **résidus** : elle permet de ramener aux Méthodes précédentes les cas **complexes**, qui seraient, autrement, difficiles à analyser.

69. — D) IV. MOMENT : L'INDUCTION PROPREMENT DITE

(Établissement de la loi ou généralisation de l'expérience)

Telles sont les quatre méthodes par lesquelles les sciences physiques réussissent à découvrir et à prouver les rapports de causalité entre phénomènes. Il reste à **universaliser** ces rapports, à les transformer en lois, à généraliser l'expérience. C'est le rôle de l'**induction proprement dite** : opération par laquelle l'esprit s'élève du particulier au général (1). La loi consiste donc dans la

(1) C'est la définition d'Aristotele : ἡ γενεσις ἐκ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐκ τῶν καθόλου ἐπιπέδων (Topiques, L. I, ch. 2, 4 (Édit. Didot).

généralisation du rapport qui a été découvert entre deux phénomènes par les méthodes inductives. Toute la difficulté pour le savant consiste dans la découverte de la cause ; le rapport causal une fois prouvé, il le généralise sans hésitation : c'est une intuition. Cependant cette généralisation est malaisée à justifier. L'esprit qui la fait dépasse de beaucoup les connaissances qui lui ont été fournies par l'observation et l'expérience. Les cas observés, aussi nombreux qu'on les suppose, sont toujours en *nombre limité* ; ils ne nous renseignent pas sur les faits non observés et en particulier sur les phénomènes futurs. On a prouvé que tel antécédent a déterminé tel effet ; mais de là à dire : « Ce même effet sera toujours donné quand l'antécédent le sera », il y a la différence de *quelques à tous*. Comment de *quelques faits observés* dans le présent peut-on conclure à l'*infini des faits à venir* ? La conclusion du raisonnement inductif semble donc *dépasser infiniment les prémisses*. Comment une telle conclusion est-elle possible ? C'est le problème du **fondement** de l'induction. Il y a évidemment quelque *notion*, quelque *principe* qu'on ajoute aux prémisses pour légitimer la conclusion. Ce principe surajouté se nomme le **fondement de l'induction**. Différentes solutions ont été mises en avant pour résoudre le problème. Voici les principales.

70. — FONDEMENT DE L'INDUCTION (1)

§ 1. — INDUCTION FORMELLE OU ARISTOTÉLIENNE

A) **Exposé** : on l'appelle **formelle** parce qu'elle conclut, comme le syllogisme, par le fait de la *seule forme*, c'est à dire en vertu de l'accord de la pensée avec elle-même. Elle consiste à conclure de l'énumération de tous les individus d'une collection à la collection entière (2). Cette induction peut-elle résoudre le

(1) LACHENAUER, *Le fondement de l'induction*. — BERTHOUD, *Fondement de l'induction*, dans l'Année philosophique, 1900.

(2) ARISTOTELE, *Prentices analyt.* L. I, ch. xiv, n. 4. ἡ πᾶσι ἰσχυρῶς ἐκ τῶν μερῶν.

problème posé? Comme exemple d'induction Aristote donne le suivant (1) :

L'homme, le cheval, le mulet vivent longtemps ;  
Or l'homme, le cheval, le mulet sont des animaux sans fiel ;  
Donc les animaux sans fiel vivent longtemps.

Si l'on compare cette induction avec le syllogisme déductif, l'exemple deviendra :

L'homme, le cheval, le mulet vivent longtemps ;  
Or l'homme, le cheval, le mulet sont des animaux sans fiel ;  
Donc quelques animaux sans fiel vivent longtemps.

Voici la différence : dans le syllogisme inductif, la conclusion est générale (*les animaux...*) ; dans le syllogisme déductif elle est particulière (*quelques animaux...*). Il en doit être de la sorte dans la déduction, car l'attribut des propositions affirmatives n'est pris que dans une partie de son extension ; aussi la mineure doit être interjuriée ainsi : L'homme, le cheval, le mulet sont *quelques* animaux sans fiel ; d'où la conclusion *partielle* : Donc *quelques* animaux... — Dans l'induction formelle au contraire, quand elle est légitime, le sujet et l'attribut de la mineure doivent avoir même extension universelle, de façon que la mineure soit convertible *simpliciter*. Ainsi on dira : L'homme, le cheval et le mulet sont animaux sans fiel = *Tous* les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval et le mulet. D'où la conclusion *universelle* : Donc *les animaux* sans fiel... Mais une telle conversion n'est correcte que si la proposition est *réciproque* (20, IV) : pour cela il faut que le sujet de la mineure (l'homme, le cheval, le mulet) exprime *toute* l'espèce, c'est-à-dire puisse être avec raison regardé comme le représentant de *tous* les animaux sans fiel. C'est pourquoi Aristote dit que l'induction formelle se fait par l'énumération *complète* de tous les individus.

B) **Critique** : 1°) L'induction formelle ne peut résoudre le problème inductif tel qu'il est posé par les sciences physiques et naturelles, car elle n'est applicable qu'à une collection *fixe* et *déterminée*, vg. aux élèves d'une classe, aux habitants d'une

(1) *Anaxors, Bileco.*

ville, parce que l'énumération *complète* des individus est *essentiellement* possible dans des cas de ce genre : vg.

Le printemps, l'été, l'automne et l'hiver ont des charmes ;  
Or le printemps, l'été, l'automne et l'hiver sont les quatre saisons ;  
Donc les quatre saisons ont des charmes.

Il est manifeste qu'une telle induction n'est pas un raisonnement proprement dit : en effet, dans ce syllogisme, le moyen terme étant *identique* (1) au petit terme ces deux termes ne diffèrent que par l'expression verbale : il y a substitution d'un mot *collectif* à une *pluralité distribution* ; vg. Printemps, été, automne, hiver = quatre saisons, il n'y a pas, comme dans le vrai syllogisme, perception d'un nouveau rapport. Il n'y a qu'une simple *recapitulation* : on passe des cas *individuellement* énumérés à leur *ensemble*.

2°) L'énumération *complète* des cas individuels est, au contraire, absolument impraticable quand il s'agit des phénomènes ou des êtres de la nature, parce que la série des phénomènes est indéfinie, et que les espèces ne sont pas des collections déterminées : une espèce n'est jamais réalisée tout entière à un moment donné ; un certain nombre de ses représentants a disparu ; d'autres n'existent pas encore. L'induction formelle est donc inapplicable aux sciences de la nature.

3°) Aristote ne l'ignorait pas. En traitant de l'induction il n'a voulu examiner qu'un cas *théorique* de logique *formelle* : à quelles conditions le syllogisme inductif peut-il être ramené à un syllogisme déductif? Nous avons vu (§ N) comment il avait résolu cette question. — Mais Aristote, quoi qu'on en ait dit, n'a jamais songé à résoudre par l'induction formelle le problème de l'induction scientifique. Cela ressort : a) de l'exemple même qu'il a choisi. Aristote savait bien que, dans les sciences de la nature, la *complète* énumération est irréalisable, car il fait précéder l'énumération des animaux sans fiel de ce petit mot significatif : *tel que*,

(1) C'est pour cela qu'Aristote dit que c'est un « syllogisme sans moyen terme ».

cies<sup>(1)</sup>; — b) de ce qu'il pose ailleurs<sup>(2)</sup> lui-même le problème de l'induction scientifique comme on le pose actuellement; il consiste à trouver ce qui *peut suppléer* à cette complète énumération des cas et peut conséquemment légitimer le passage de quelques cas observés à la totalité des cas non observables. C'est sa solution que nous adopterons (§ V).

S. R. — SOLUTION DE L'ÉCOLE ÉCOSSAISE  
VERITATIS

A) **Exposé** : Reid fait reposer l'induction sur le principe de la « stabilité des cours de la nature » qu'il appelle principe d'induction (*the inductive principle*). « C'est en vertu de l'empire qu'il exerce sur nous que nous donnons un assentiment immédiat à cet axiome, sur lequel est construit tout l'édifice de la science naturelle : *Que les effets sensibles dérivent nécessairement de la même cause* »<sup>(3)</sup>. Reid se réfère d'ailleurs à Newton (*Regule philosophandi* dans le III<sup>e</sup> Livre de ses *Philosophiæ naturalis principia mathematica*) qui a posé ce principe « comme un axiome ou comme une des règles de l'art de philosopher : *Effectuum generalium ejusdem generis eadem sunt causæ*. Il n'y a personne qui n'adopte ce principe aussitôt qu'on le comprend et personne non plus qui en demande la preuve; ce qui est le caractère d'un principe primitif<sup>(4)</sup> ». D'ailleurs « cette conviction n'est point l'effet de la raison, mais le résultat d'un instinct primitif de notre nature<sup>(5)</sup> ». Ce principe « fait partie de notre constitution

(1) *Assensu*, *Briefves*.

(2) *Assensu*, *Doctrines analytiques*, L. II, ch. xv, 7.

(3) Reid, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, ch. vi, Sect. 24, Edil. Jouffroy, T. II, p. 356.

(4) Reid, *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*, Essai VI, ch. v, T. V, p. 120-127. Mais Reid range ce principe primitif parmi les principes contingents, car il ajoute : « Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables » (*Ibidem*, p. 125). C'est alors un fondement bien ruiné pour l'induction.

(5) Reid, *Recherches*..., p. 352.

intellectuelle et il agit en nous lorsque la raison n'est pas encore née<sup>(6)</sup> ».

Dugald Stewart<sup>(7)</sup> a suivi l'opinion de Reid et, en France, Royer-Collard s'est efforcé d'en préciser la formule. « Le principe d'induction repose sur deux jugements. L'univers est gouverné par des lois stables; voilà le premier. L'univers est gouverné par des lois générales; voilà le second<sup>(8)</sup> ». En vertu du premier principe nous concluons d'un point de la durée à tous les autres; en vertu du second, nous concluons d'un point de l'espace à tous les autres<sup>(9)</sup>.

B) **Critique** : d'après cette théorie, on peut donner au raisonnement inductif la forme suivante :

Les lois de la nature sont stables et générales :

Or nous avons constaté telle loi par l'expérience;

Donc cette loi est stable et générale.

Sans nous attarder à critiquer l'origine de ce principe primitif dû à un instinct qui prévient l'exercice de la raison, il suffira de montrer que la solution écossaise ne répond pas à la difficulté pendante. En effet, l'induction est faite tout entière dans la mesure du raisonnement précis; et l'on n'apporte aucune raison pour la légitimer. S'il y a des lois, elles sont, personne ne le nie, stables et générales. Mais il est faux que l'expérience, qui est contingente et particulière, nous ait fait constater une loi quel-

(6) Reid, *Essai*..., p. 126.

(7) Dugald Stewart, *Éléments de sa philosophie de l'esprit humain*, T. III, ch. iv.

(8) Royer-Collard, *Jugements publiés dans les Œuvres complètes de Reid*, par Jouffroy, T. IV, p. 279.

(9) M. Lachelier (*Fondement de l'induction*) propose de décomposer le principe général de la stabilité des lois de la nature en deux principes: le principe des causes efficientes et le principe des causes finales. Or, comme le remarque judicieusement P. Janet<sup>(7)</sup> : « Ces deux principes peuvent servir à expliquer comment et pourquoi nous croyons à l'existence et à la permanence des lois dans la nature, mais ils ne servent à rien pour résoudre le problème logique posé, à savoir, comment de quelques cas particuliers nous concluons à l'existence d'une certaine loi; la difficulté reste la même qu'auparavant » (*Traité élémentaire de philosophie*, p. 388).



conque. Toute la question est précisément de savoir pourquoi tel rapport est la *preuve* d'une loi. La théorie écossaise ne répond pas à cette question : c'est pourquoi elle laisse sans solution le problème posé : De quel droit peut-on passer de quelques cas à tous les cas ?

§ 41. — SOLUTION DE CL. BERNARD ET DE RAVAISSON

A) **Exposé** : Ravaisson (1) résume ainsi la doctrine de Cl. Bernard qu'il fait sienne : « M. Cl. Bernard (2) a compris, comme Leibniz (3), qu'induire, c'est toujours tirer des conséquences » ; il a su reconnaître que l'induction, au fond, est une déduction... Dans la pensée de M. Cl. Bernard, l'induction doit être une déduction provisoire et conditionnelle qui se change, par la vérification de l'expérience, en une déduction inconditionnelle et définitive ». Induire c'est donc chercher de quelle proposition générale, prise comme point de départ hypothétique, on peut déduire tel cas particulier, à charge de vérifier ensuite cette hypothèse par l'expérience. L'induction physique n'est, donc qu'une déduction *reflexe* qu'on appelle *réduction* en géométrie. C'est de la sorte que Stanley

(1) F. RAVAISSON, *La philologie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, § 45, p. 127-128 (2<sup>e</sup> Ed.).

(2) Cl. BERNARD, *Introduction...* « Si l'esprit de l'expérimentateur procède ordinairement en partant d'observations particulières pour remonter à des principes, à des lois ou à des propositions générales, il procède aussi nécessairement de ces mêmes propositions générales ou lois pour aller à des cas particuliers qu'il reçoit l'assentiment de ces principes. Seulement, quand les certitudes du principe sont que d'ordres, il s'agit toujours d'une induction provisoire qui réclame la vérification expérimentale. Toutes les variétés apparentes du raisonnement ne tiennent qu'à la nature du sujet que l'on traite et à sa plus ou moins grande complexité. Mais, dans tous les cas, l'esprit de l'homme fonctionne toujours de même par le syllogisme; il ne pourrait pas se conduire autrement. Je ne vois pas que l'induction et la déduction constituent réellement deux formes de raisonnement essentiellement distinctes. L'esprit de l'homme... ne peut jamais marcher dans les raisonnements autrement que par syllogisme, c'est-à-dire en procédant du général au particulier ». (1<sup>re</sup> P., ch. II, § 5, p. 28-29; 82-83).

(3) LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, L. IV, ch. xvi, § 4.

Jevons (4), Sigwart (5), Wandt comprennent aussi le raisonnement inductif : c'est la réduction d'une conclusion à ses prémisses probables. Exemple : l'eau monte dans un corps de pompe jusqu'à 10 mètres; cette ascension est due à la pression atmosphérique. Cette déduction réflexe, de provisoire deviendra définitive quand l'hypothèse causale (la pression atmosphérique) aura été vérifiée par les conséquences qu'on en peut logiquement déduire (63, § II). Voilà, d'après Ravaisson et Cl. Bernard, le mécanisme du raisonnement inductif. Mais reste à expliquer sur quoi se fonde le passage de quelques cas à tous. Cl. Bernard donne pour fondement à l'induction le principe du *déterminisme* absolu des phénomènes (7). C'est un principe « qui se confond avec la constitution même de notre intelligence, à savoir qu'il y a en tout de la proportion et de l'ordre, en d'autres termes, qu'il n'est rien sans raison (8) ».

B) **Critique** : 1<sup>o</sup> Quant au mécanisme de l'induction on peut soutenir, avec Ravaisson et Cl. Bernard, qu'il se ramène en définitive au mécanisme de la *déduction réflexe*, car, en physique, on procède en *colluisant* les faits aux lois, d'où l'on peut les déduire ensuite quand les lois sont établies. Seulement, dans la *réduction géométrique*, l'esprit rattache la proposée à une proposition générale *déjà prouvée* ou *immédiatement évidente*, tandis que dans la *réduction physique*, on rattache un cas particulier à une proposition générale *hypothétique*, qui doit être démontrée expérimentalement, avant qu'on puisse en déduire sûrement le fait en question. — Mais on peut discuter sur la *nature* de cette réduction (§ V).

2<sup>o</sup> Quant au *fondement de l'induction*, le principe du *déterminisme*, invoqué par Cl. Bernard, se ramène en dernière analyse au principe d'uniformité de la nature ou d'invariabilité des causes que nous proposerons plus loin, comme le fondement *prochain* de l'induction (§ V). Ravaisson semble plutôt indiquer comme

(4) STANLEY JEVONS, *The Principles of science or a treatise on Logic and scientific method*. — Logic.

(5) SIGWART, *Logik*.

(6) Cl. BERNARD, *Introduction...*, 1<sup>re</sup> P., ch. II, § 5, p.

(8) RAVAISSON, *Opere cit.*, p. 129.



base de l'induction le principe de raison ou principe d'ordre. Mais ce ne sont là que des divergences de mots; au fond, ces doctrines reviennent au même, car le principe d'uniformité n'est qu'une application du principe de raison ou principe de causalité. Si, les causes étant par hypothèse identiques, les circonstances restant aussi les mêmes, les effets pouvaient être différents, cette différence des effets, n'ayant pas sa raison d'être dans les causes et les circonstances, serait par là même sans raison, ce qui est absurde.

§ IV. — SOLUTION EMPIRIQUE DE S. MILL

A) **Exposé** (1) : d'après l'école associationniste le fondement de l'induction est le principe de causalité ainsi formulé : le cours de la nature est uniforme. Mais ce fondement est *empirique*, car le principe de causalité est le résultat de l'expérience et de l'association. Lorsque deux phénomènes se sont présentés ensemble dans notre expérience, c'est-à-dire ont été contigus dans notre conscience, il se forme entre eux une association en vertu de laquelle l'apparition du premier nous suggère l'idée du second. Cette association, qui l'habitude rend peu à peu indissoluble, a donc pour effet l'attente du retour des mêmes conséquences après les mêmes antécédents : c'est l'induction spontanée. Parfois cette attente est trompée : *vg.* une comète a été suivie d'une guerre; l'apparition d'une nouvelle comète n'a pas toujours une telle « séquence ». Mais, comme un grand nombre de ces associations sont ordinairement confirmées par les événements, l'expérience nous porte à juger qu'il y a des « uniformités » dans la nature; c'est-à-dire des liaisons constantes de phénomènes, des lois. Avec les progrès de l'expérience, l'esprit constate des uniformités de plus en plus générales, qui garantissent les uniformités particulières. Il en résulte finalement la conviction qu'il y a dans la nature une loi généralissime : la loi de causalité universelle, à savoir : « C'est une loi qu'il y a une loi pour toutes choses (2) ». Quoique dans

(1) S. MILL, *Système de Logique déductive et inductive*, L. III, ch. III, v, 4.

(2) S. MILL, *Système...*, L. III, ch. v, § 1, p. 265 (T. I de la trad. Poisse).

l'induction l'esprit paraît conclure du particulier au général, en réalité il va toujours du *particulier au particulier*, car c'est toujours l'expérience qui garantit l'expérience. Les uniformités particulières sont, il est vrai, confirmées par les uniformités plus générales, et les uniformités plus générales par l'uniformité universelle de la causalité. Mais cette uniformité universelle n'est que la réunion et le résultat de toutes les uniformités antérieures, plus ou moins particulières. En définitive, le raisonnement va donc toujours du *particulier au particulier*; seulement ce particulier devient de plus en plus général, avec l'accroissement de l'expérience; et c'est cette généralité *relative et empirique* qui sert à son tour de règle au particulier.

B) **Critique** : 1°) on pourrait d'abord rappeler les objections apportées, en Psychologie (187, § B), contre l'origine empirique du principe de causalité; *vg.*

a) S'il était le résultat de la seule expérience, même renforcée de l'association, il ne pourrait pas naître dans l'esprit, car les cas où l'« uniformité » nous échappe sont bien plus nombreux que ceux où nous la découvrons. Mill avoue d'ailleurs que la nature est infiniment variée (1).

b) S'il était le fruit de l'habitude, il n'existerait pas dans l'esprit de l'enfant et la conviction qu'il produit devrait croître avec l'âge. De plus, né d'une habitude, il pourrait être détruit par une autre habitude.

2°) Le résultat des inductions spontanées en ce qui regarde les lois particulières n'est, de l'aveu de Mill, que *probable*. Or, on ne voit pas comment il peut devenir *certain* en ce qui touche la loi de causalité universelle. En effet, le nombre des cas favorables à la loi de causalité, si grand qu'on la suppose, sera toujours *fini*, car il ne représente que l'expérience passée; dès lors comment « franchir la distance infinie qui sépare la probabilité de la certitude (2) ».

3°) De quel droit Mill passe-t-il du *présent à l'avenir*? Il nous donne l'expérience comme la source unique de nos connaissances.

(1) *Opere cit.*, L. III, ch. III, § 2.

(2) J. LICHTNER, *Du fondement de l'induction*, § 2, p. 21-22 (3<sup>e</sup> Édit.).

Or, l'expérience est essentiellement contingente et particulière : elle montre ce qui arrive ici ou là, à tel moment ou à tel autre ; mais elle ne révèle pas ce qui doit être partout et toujours. De ce que nous avons contracté l'habitude de juxtaposer dans un ordre déterminé les images de nos sensations passées, il ne s'ensuit pas que nos sensations futures et les sensations des autres hommes doivent s'associer dans le même ordre. C'est donc sans raison que l'esprit passe du présent à l'avenir.

§ V. — SOLUTION PROPOSÉE

Le principe rationnel, qui sert de fondement à l'induction, semble être le principe de l'**invariabilité des essences** et conséquemment de l'**invariabilité des causes**, qu'on peut aussi appeler principe d'**ordre** ou, avec Cl. Bernard, principe du **déterminisme**. Aristote a très bien posé le problème et paraît l'avoir résolu. Voici comment on doit, croyons-nous, interpréter sa pensée (1). On ne peut passer légitimement du particulier au général sans le secours d'un principe rationnel qui rende l'énumération partielle équivalente de l'énumération totale. Or voici le principe de l'énumération totale : *Ce qui convient à chaque partie d'un tout, convient au tout*. Quel est donc le principe qui peut suppléer par lui-même l'énumération incomplète ? L'équivalent de ce qui est commun aux parties d'un tout ou d'une espèce d'êtres c'est la *nature* ou *essence* des parties de ce tout ou des individus de cette espèce, car c'est par leur *nature* ou *essence* qu'ils se ressemblent et possèdent *invariablement* les mêmes propriétés. Le dernier fondement de l'induction est donc le principe suivant : *La nature ou essence des êtres est invariable*. La raison en tire immédiatement le principe de l'**invariabilité des causes** : *Dans les mêmes circonstances les causes de même nature produisent les mêmes effets*. C'est ce principe d'**invariabilité des causes**, qui est le fondement *provisoire* de l'induction, car il découle directement du principe de l'**invariabilité des essences**,

(1) Cairns, *Cours élémentaire de philosophie, Logique appliquée*, § 5.

En effet, la causalité étant une propriété résultant de la nature ou essence des êtres (selon l'axiome aristotélicien et scolastique : *Operatio sequitur esse*), et la nature étant *identique* dans tous les êtres de la même classe, la causalité qui en dérive sera également *invariable, uniforme*.

Ce principe une fois admis, l'induction devient légitime. Il est vrai qu'ordinairement on ne peut conclure de *quelques à tous* ; mais, en vertu du principe de l'**uniformité de la nature**, il est un cas où cette conclusion est permise. C'est celui où la succession constatée entre deux phénomènes est *essentielle*, parce que toute cause fatale, n'eût-elle été découverte qu'une fois, par cela même qu'elle est fatale, c'est-à-dire *tendant toujours à déterminer son effet*, est une cause *nécessitante et virtuellement univoque* : partout et toujours, les circonstances étant les mêmes, elle tendra à produire son effet. C'est que la fatalité, étant une propriété découlant de son essence, est invariable comme elle. Le principe : *L'essence des êtres est invariable*, et sa conséquence immédiate : *Dans les mêmes circonstances les causes de même nature produisent les mêmes effets*, sont connus de l'esprit avant toute opération inductive. L'esprit voit, avec la clarté de l'évidence, que chaque être conserve invariablement ses propriétés essentielles et constitutives (autrement il cesserait d'être, car l'essence est ce par quoi un être est ce qu'il est) ; il tire ensuite cette conséquence nécessaire : *tout être de même nature a des propriétés identiques* ; d'où il suit enfin que les êtres matériels, ayant la propriété essentielle d'agir fatalement, se retrouveront partout et toujours avec cette propriété, c'est-à-dire que dans les mêmes circonstances ils tendront à produire les mêmes effets.

**Remarque** : c'est à la fin des *Analytics* qu'Aristote résout le problème du fondement de l'induction : « Nous percevons les êtres individuels ; mais l'objet propre de la perception est l'*universel* ; nous ne voyons pas seulement Callias qui est homme, mais l'homme qui est en Callias (1) » ; la fonction propre de

(1) Aristote, *Derniers analytics*, I, II, ch. xv, n. 7 : καὶ γὰρ ἀσθητικὰ μὴ τὸ καθ'ἑαυτὸν, ἢ ἐσθητικὸν τοῦ καθόλου ἔστι, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Κελλίου ἀνθρώπου.

l'intelligence, c'est donc de découvrir l'universel dans le singulier, l'essentiel dans l'accidentel. « Il est clair qu'une semblable faculté rend l'énumération des cas et l'induction formelle tout à fait inutiles (1) ». C'est elle qui perçoit les rapports de causalité entre les phénomènes. Ces rapports étant fondés sur la nature des êtres sont essentiels. Or ce qui est essentiel est invariable et par conséquent véritablement universel. Sans doute, avant que l'esprit saisisse un rapport de causalité, il faut souvent de longues opérations préliminaires : observations, hypothèses, expérimentations. Mais dès qu'un rapport causal est découvert, l'intelligence l'étend spontanément à tous les phénomènes du même genre, précisément parce qu'il est essentiel et parlant universel. C'est ce qui explique pourquoi cette extension, ce passage de *un* ou de *quelques* cas à *tous* n'est jamais une difficulté pour le savant : c'est une intuition. Autant il use de précautions quand il s'agit de discerner la cause, autant il est prompt et sûr de lui-même pour ériger en loi un rapport causal dûment établi. C'est ce qui explique encore pourquoi un *seul* cas bien prouvé suffit : les essences étant invariables, le rapport découvert n'est pas plus dans plusieurs cas que dans un seul (2).

**Conclusion : L'expérience et la raison dans l'induction.**

I. — **Élément expérimental :** l'expérience fournit la matière, les faits ; elle y arrive au moyen de l'observation et de l'expérimentation qui varie, étend, transpose, etc., les faits. Puis il faut noter sur des tables le résultat de ces diverses observations ; c'est ce que Bacon appelle l'expérience savante : *experientia literata*. — L'expérience peut même donner l'unicité des faits ; c'est à dire nous montrer certains faits se reproduisant d'une manière constante ; mais elle ne peut pas donner la cause et la loi ; c'est l'œuvre de la raison.

II. — **Élément rationnel :** a) d'abord l'imagination créatrice fournit l'hypothèse qui dirige l'expérimentation.

(1) C'est une judicieuse remarque de M. Barbier (*Logique*, ch. ix, § 4, p. 145, note 1). Mais ce qu'il ajoute semble montrer qu'il n'a pas pleinement saisi la pensée d'Aristote.

(2) Bacon, *Éléments d'histoire de la philosophie*, Annon, p. 121-122. — Fossati, *F. Bacon*, L. II, ch. u, p. 208-211.

b) Les faits observés ou recueillis par l'expérimentation scientifique ne montrent pas la causalité, mais ils servent de base au *raisonnement expérimental* qui est le fond commun des quatre méthodes de S. Mill, et dont le « nerf caché, comme dit Ravaisson, est le principe de causalité ». Ce raisonnement peut se résumer ainsi : on est en droit d'exclure tout antécédent qui n'est pas présent quand le phénomène dont on cherche la cause est présent, ou qui est présent quand ce phénomène est absent, ou qui ne varie pas dans les mêmes proportions que ce phénomène. Si, par suite de ces exclusions, il ne reste plus qu'un seul antécédent, c'est la cause cherchée.

c) Quand le rapport causal a été ainsi établi, la raison intervient encore pour le **généraliser**, pour l'ériger en loi, puisque c'est en s'appuyant sur le principe *rationnel* d'uniformité de la nature que l'esprit étend ce rapport causal à tous les rapports à venir du même genre. La raison imprime donc à la **matière** fournie par l'expérience, aux faits, la **forme** de la causalité et de la loi, c'est-à-dire de la **nécessité** et de l'**universalité**.

## 71. — LE SYLLOGISME INDUCTIF

A) **Exposé :** on a ramené le raisonnement inductif à la forme suivante :

Tout rapport causal est constant ;  
Or le rapport constaté entre A et a est causal ;  
Donc tout rapport entre A et a est constant.

La majeure n'est qu'un corollaire du principe d'uniformité ; dans les mêmes circonstances les causes de même nature produisant les mêmes effets. La mineure exprime la découverte de la cause par l'interprétation de l'expérience. La conclusion formule la loi : c'est la *généralisation* de l'expérience.

B) **Critique :** 1°) On prétend d'ordinaire que ce n'est là qu'une



réduction apparente de l'induction à la déduction : l'induction n'est pas un syllogisme (\*). En effet, dit-on, l'usage n'autorise à regarder comme syllogisme qu'un argument qui n'enferme pas plus de trois termes. Or, ici, il y en a quatre, car le petit terme, dans la conclusion (*Tout rapport entre A et a*), est pris dans un sens *abstrait et général*, tandis que, dans la mineure, il est pris dans un sens *concret et particulier*. Le rapport constaté entre A et a est causal. Ce syllogisme vait contre la 1<sup>re</sup> Règle : *Terminus esto numerus*... Telle est la réponse habituelle. On pourrait, je crois, donner une autre solution, plus rationnelle.

2<sup>o</sup> Sans doute le syllogisme inductif ne se rapporte pas au syllogisme de la *qualité*, mais il rentre dans le syllogisme de la *causalité*, dont la théorie est encore à faire. On peut dire, en bref, que ce syllogisme aurait ce caractère spécial : le petit terme, tel qu'il est exprimé dans la mineure, est *singulier matériellement*, puisqu'il suffit de constater un seul rapport causal ; mais il est *virtuellement universel*, parce que, comme on l'a prouvé (79, § V), toute cause fatale est virtuellement universelle. Il représente, en puissance, tous les rapports à venir ; il équivaut donc à un terme universel. Cette explication trouve une confirmation dans cette règle logique, admise par tous, que le terme singulier est assimilé à un terme général, parce que le terme singulier ne peut être pris que dans toute son extension (18). Le syllogisme inductif est donc un véritable syllogisme, même d'après le sens usuel, car il ne contient que trois termes, puisque le petit terme a, dans la mineure et dans la conclusion, la même extension universelle. Cette solution montre aussi qu'au fond l'induction se ramène à la déduction et que, par conséquent, le seul procédé de raisonnement est, en définitive, le procédé *deductif*, comme Pont soutenaient Aristote, Leibniz, Cl. Bernard, de Réussat, Ruvaïsson, etc.

(\*) BACON, *Logique*, ch. IX, § 3.

## 72. — VALEUR ET UTILITÉ DE L'INDUCTION

## § I. — VALEUR DE L'INDUCTION

Il y a deux sortes d'inductions : l'induction *vulgaire* et l'induction *scientifique* (Ps. 157, A). Leur valeur est toute différente :

A) **Valeur de l'induction vulgaire** : elle n'a aucune valeur logique, car elle n'est pas précédée de la détermination de la cause. Tantôt elle procède par simple énumération, *per enumerationem simplicem* (\*). De quelques cas ayant une *ressemblance accidentelle*, elle conclut à tous les cas du même genre. L'affirmation « Tous les cygnes sont blancs » était une induction vulgaire, qu'est venue démentir la découverte de cygnes noirs dans la Nouvelle-Zélande. C'est le sophisme du *dénombrément imparfait*. — Tantôt l'induction vulgaire est fondée sur des rapports de *simple succession*. Pour ignorer la cause d'un fait c'est le fait qui le précède habituellement ; parfois même il se contente d'une seule coïncidence. C'est le sophisme *Post hoc, ergo propter hoc* (L. III, ch. n). — Quand l'induction spontanée tombe juste, c'est par hasard, *per accidens*.

B) **Valeur de l'induction scientifique** (\*). — Il faut distinguer :

I. — **Le point de vue théorique** : en théorie, *in abstracto*, les quatre méthodes sont d'une rigueur et certitude absolues. Elles reposent en effet sur la parfaite exclusion de *tous* les antécédents qui ne sont pas causes du phénomène étudié et elles procèdent *per exclusionem et rejectionem debiliam* (\*\*). Or il est manifeste que, là où un seul antécédent est donné, il est la condition déterminante du phénomène, car il ne peut pas y avoir de phénomène sans cause. Donc, au point de vue *purement logique*, toutes les

(\*) BACON, *Novum organum*, L. I, Aph. 69, 103 ; *De dignitate...*, L. V, ch. n, n. 3.

(\*\*) BACONIUS, *Logique*, T. II, p. 208 et sq.

(\*) BACON, *Novum organum*, L. II, Aph. XVI.



Méthodes se valent, car, dans toutes, les exclusions sont également légitimes.

II. — **Le point de vue pratique** : dans l'application, *in concreto*, elles n'aboutissent pas toujours à la certitude. La difficulté ne réside pas dans le raisonnement expérimental, qui est en soi d'une parfaite rigueur, mais dans l'analyse exacte et complète des cas qu'on lui soumet, dans l'observation et l'expérimentation. La découverte de la cause se fait par l'élimination des antécédents qui ne sont pas causes. Mais, *parallèlement*, on n'est pas toujours certain d'avoir réalisé une élimination rigoureuse, parce que :

a) L'expérimentateur, croyant supprimer ou introduire un seul antécédent, peut en supprimer ou en introduire plusieurs.

b) Deux phénomènes A et a, sans être liés ensemble par un rapport causal, peuvent, malgré leur simultanéité d'absence, de présence et de variation, dépendre tous deux d'un phénomène inconnu qui est leur cause commune. C'est pourquoi il est bon d'employer, quand on le peut, les différentes méthodes ; car, quand elles aboutissent à la même conclusion, le résultat atteint alors la plus haute probabilité et même, dans certains cas, la certitude : *vg.* qui doute actuellement que la pression atmosphérique soit la cause de l'ascension des fluides dans un corps de pompe ? Ceux mêmes, qui prétendent que l'induction reste toujours affectée d'un doute dans l'application des méthodes, reconnaissent cependant que ce doute est souvent pratiquement négligeable.

**Conclusion** : une fois la cause découverte, le savant n'hésite pas à généraliser le rapport causal. C'est la preuve manifeste qu'il a confiance dans la *valeur objective* du principe fondamental de l'induction ; dans les mêmes circonstances, etc. C'est le point de vue **métaphysique**. Kant prétend que ce principe n'a qu'une valeur subjective : c'est une loi de notre pensée que nous imposons aux choses. Nous montrons que Leibniz a donné la véritable solution : ce principe n'est pas seulement une loi de notre pensée mais en même temps la loi des choses. Il y a une logique dans la nature et cette logique est identique à celle de l'esprit, parce qu'il y a une harmonie préalable entre le monde et notre esprit. Ce n'est donc pas notre esprit, mais une Intelligence infinie

et absolue qui fonde et garantit l'accord des lois de notre pensée et des lois du monde sensible (Cf. *Métaphysique*).

## § II. — UTILITÉ DE L'INDUCTION

La connaissance des lois de causalité permet :

A) **D'expliquer les phénomènes et de les comprendre** : *Vere scire per causas scire*. Il n'y a pas, en effet, de science du particulier (40).

B) **De les prévoir avec certitude** : fort de cette prévision on peut *pourvoir* à l'avenir : *vg.* un capitaine de vaisseau prévoyant le prochain déchaînement d'un orage prend ses précautions.

C) **De les susciter, de les empêcher, de les modifier à volonté** : par là on arrive à se rendre maître de la nature selon le mot de Bacon : *Nature, non nisi paranda, imperatur*. « On ne commande à la nature qu'en obéissant à ses lois » ; *vg.* application des lois de la nature : transports à vapeur, télégraphe, lumière électrique (39, § C) (1).

## 73. — EMPIRISME ET MÉTHODE EXPÉRIMENTALE

### § A. — ÉQUIVOQUE DES MOTS

I. — **Empirisme**. Ce mot sert à signifier tantôt :

A) **Une doctrine** : être empiriste, en *Psychologie*, c'est prétendre que l'expérience est l'unique source de nos connaissances. C'est l'opinion de Locke, de Comenius, de S. Mill, de Spencer (Ps. 172-173).

(1) On en trouve une application frappante dans l'utilisation des hautes chutes d'eau. M. Hanotaux cite et décrit brillamment le premier essai en ce genre tenté par M. Bergès à Laney. Cf. *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> avril 1901, p. 481 et s. ; Impressions de France : Les hautes chutes. — La Nouvelle Revue.

B) **Une méthode** : être empiriste, en *Logique*, c'est borner la science à un simple enregistrement des faits et laisser tout raisonnement. C'est le procédé préconisé par Magendie. Cf. Bernard a montré, au contraire, la supériorité de l'idée sur le fait dans la découverte scientifique : « Un fait n'est rien par lui-même, il ne vaut que par l'idée qui s'y rattache ou par la preuve qu'il fournit (1) ». C'est dans le sens de *méthode* que le mot empirisme est pris ici.

II. — **Expérience** : de même, le mot expérience signifie tantôt : A) **L'observation**, c'est-à-dire la connaissance plus ou moins passive des phénomènes tels qu'ils s'offrent à nous.

B) **L'expérimentation**, c'est-à-dire l'action par laquelle le savant provoque et modifie les phénomènes pour vérifier l'hypothèse qu'il a imaginée. La méthode expérimentale repose surtout sur cette seconde espèce d'expérience.

#### § II. — COMPARAISON

L'empirisme et la méthode expérimentale diffèrent par leurs :

I. — **Buts** : L'empirisme se contente de constater les faits, s'arrête à ce qui est *accidentel et particulier*. — La Méthode expérimentale vise à la connaissance des causes et des lois, recherche ce qui est *essentiel et général*.

II. — **Procédés** : L'empirisme ne fait appel qu'à l'observation et à une vague analogie. — La Méthode expérimentale emploie l'observation, l'hypothèse, l'expérimentation, le raisonnement inductif et la généralisation, fondés sur des principes rationnels.

III. — **Résultats** : L'empirisme n'arrive qu'à des affirmations parfois contradictoires (?) ou simplement probables : ce qui ne permet ni de prévoir avec sûreté ni d'agir avec assurance. On en est réduit à tâtonner, comme un homme qui marche dans les

(1) Cf. BERNARD, *Introduction...*, 1<sup>re</sup> P., ch. II, § 7, p. 161.

(2) En 1822, Magendie observa que les racines rachidiennes antérieures n'étaient pas sensibles; il constata le contraire en 1838; il se contenta d'enregistrer ce résultat contradictoire.

ténébres : *Mora est palpatio* (?). — La Méthode expérimentale aboutit à des conclusions pratiquement certaines, qui permettent de prévoir et d'agir en conséquence (74, § II).

**Conclusion** : dans l'Empirisme l'esprit devient l'esclave de la nature ; dans la Méthode expérimentale, il la maîtrise et l'assujettit aux lois de la raison. C'est le cas de répéter le mot de Comte : « L'empirisme pur est stérile (?) ».

#### 74. — MÉTHODE DES SCIENCES PHYSIQUES ET MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE

La Psychologie n'est pas une science d'abstractions, c'est une science de *faits*, comme la physique, la chimie, etc. Sa méthode sera donc la méthode expérimentale, mais adaptée à la nature des phénomènes qu'elle étudie. L'irréductibilité des faits psychologiques aux faits physico-physiologiques (Ps. 4) s'oppose à l'effort tenté par certains savants pour transformer la psychologie

(1) BACON, *De dignitate...*, L. V, ch. II, § 3.

(2) Sur le rôle comparé des idées et des faits dans les sciences, Cf. LEBON, *Les idées dans les sciences naturelles* dans la *Revue scientifique*, T. IV, — H. MAISE HAWKINS, *Leçons de physiologie et d'anatomie comparées*, 1897, T. I, p. 1-2. — CASO, *Le matérialisme et la science*, ch. II. — BACON, dans une comparaison célèbre, a très bien montré la nécessité d'une alliance entre la raison et l'expérience pour arriver à des résultats féconds : « Les sciences ont été traitées ou par les empiriques ou par les dogmatiques, sciences qui elles-mêmes ont fourni, ne savent qu'annuler et user; les rationalistes, semblables aux fourmis, font des toiles qu'ils tirent d'un œuf unique. Le procédé de l'astuce tient le milieu entre les deux; elle recueille ses matériaux sur les fens des jardins et des champs, mais elle les transforme et les distille par une vertu qui lui est propre : c'est l'image du véritable travail de la philosophie, qui ne se tient pas aux seules forces de l'esprit humain et n'y prend même pas son principal appui; qui ne se contente pas non plus de déposer dans la mémoire, sans y rien changer, des matériaux recueillis dans l'histoire naturelle et les arts mécaniques, mais les porte jusque dans l'esprit modifiés et transformés, c'est pourquoi il y a tant à espérer d'une alliance intime et sacrée de ces deux facultés expérimentale et rationnelle, alliance qui ne s'est pas encore rencontrée » (*Novum organum*, L. I, Aph. XXV; Traduct. Lorquet).

en une sorte de physique ou d'histoire naturelle des états de conscience. Il faut donc s'attendre à trouver dans l'emploi de la méthode expérimentale par la psychologie et par les sciences physiques et naturelles des **analogies**, puisque ce sont des sciences d'observation et des **différences**, puisque les faits observés sont irréductibles. Pour s'en convaincre il suffit de parcourir les divers moments (7) de la méthode inductive.

A) **Analogies** : I. — L'observation psychologique est **positive** comme l'observation physique : le plaisir et la douleur, la pensée et la volition sont des faits **aussi réels** que les phénomènes de lumière, de chaleur, d'électricité ou les combinaisons chimiques. On peut les décrire et les analyser.

II. — Le psychologue est un observateur qui a besoin des **mêmes qualités** que le physicien, le chimiste et le naturaliste : comme eux il doit être **curieux, attentif, sévère, impartial et patient** (64, III).

III. — Le psychologue poursuit le **même but** : déterminer les causes et lois des phénomènes qu'il observe.

B) **Différences** : elles sont plus grandes que les analogies :

I. — Dans les sciences physiques, l'objet observé est **extérieur** à l'esprit, ce qui nécessite des **intermédiaires** : organes des sens et instruments appropriés (64, II). — En Psychologie, l'esprit s'observe **lui-même** : le sujet connaît et l'objet connu sont identiques : c'est le moi. L'observation se fait par la **conscience** : elle est donc **subjective, immédiate, personnelle** ; tandis que l'observation physique est **objective, médiata, impersonnelle**.

II. — Dans les sciences physiques, l'objet observé est **étendu, situé dans l'espace** ; il est par là même assez stable et composé de parties. On peut donc le mesurer, le dessiner, le compter, en

(7) Sous l'aïssons de côté *Hypothèse*, parce que rien de spécial n'est à noter (Ps. 8).

faire une analyse *réelle*. — En Psychologie, l'objet observé est **inténu** et se passe dans le **temps** : par là même il est sans parties, instable et passager. On ne peut donc le mesurer, le décomposer effectivement, mais on peut le soumettre à une analyse *idéale* au moyen de l'abstraction.

III. — Dans les sciences physiques, l'observation n'atteint directement que le **phénomène** ; il faut recourir à l'expérimentation pour découvrir les causes. — En Psychologie, la conscience atteint en même temps l'**être et la manière d'être**, le fait psychologique et sa cause essentielle, l'activité de l'âme : *vg. je me sens coulant*, (Ps. 73). Pour déterminer la *nature* de cette activité, il faut aussi recourir au raisonnement expérimental.

C) **Valeur respective** : l'observation psychologique ou interne est à certains égards :

I. — **Inférieure** à l'observation sensible ou expérience externe.

En effet l'observation interne est **subjective, personnelle** : de là ses **difficultés** et ses **lacunes** (Ps. 7, A) : *répugnance* à rentrer en soi-même — les faits psychologiques sont **multiples, complexes, mobiles**, donc presque **insaisissables** — le résultat n'est qu'une *monographie*, etc. — L'observation externe, étant **objective, impersonnelle**, a, de ce chef, plusieurs avantages : *propension* à regarder au dehors — les faits physiques étant **plus stables** sont faciles à saisir — étant **extrinsèques** à l'observateur, ils peuvent être **observés simultanément** par plusieurs et par la même **contrôle** — on peut **multiplier la puissance d'observation** en fortifiant les organes des sens par des instruments.

II. — **Supérieure** à l'observation externe. En effet :

1) L'observation interne est d'une **certitude absolue**, car, se faisant par la conscience, elle est **immédiate** ; il y a donc identité entre le sujet connaissant et l'objet connu, par conséquent l'erreur n'est pas possible (Ps. 73). — Les phénomènes physico-physiologiques sont connus **indirectement** par l'intermédiaire des organes des sens, et, de plus, à travers certains **milieux interposés**, comme l'air, l'éther. Or quand l'objet est **extérieur** à la connaissance, la connaissance n'est que **médiata** et partant les **erreurs sont possibles**.

2) L'observation interne, atteignant par la conscience les phé-



nomènes et l'activité qui les produit, les connaît *tels qu'ils sont en eux-mêmes* ; la Psychologie est donc une **science absolue**. Aussi la Métaphysique, qui s'appuie sur les données fournies par la Psychologie expérimentale, a-t-elle une base d'une certitude indiscutable. — L'observation sensible, n'atteignant que les phénomènes, nous fait connaître les objets non pas tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais *tels qu'ils nous apparaissent* ; les sciences physiques sont donc **relatives** à la nature du sujet connaissant. Aussi les qualités sensibles ne sont pas *formellement* dans les objets ; elles n'y sont que *virtuellement* ou *accidentellement* (Ps. 90, II ; 100, II). Nos sens perçoivent des sensations de son, de couleur, de saveur, etc. ; mais le raisonnement induit prouve que dans les objets il y a des *mouvements variés*.

3<sup>e</sup>) L'observation interne, ayant pour objet l'âme et pour instrument d'étude la conscience, il en résulte qu'elle a toujours à sa portée et son objet et son instrument. « Le psychologue, dit Jouffroy, porte toujours en lui-même tout le sujet de ses expériences ». Les faits de conscience, étant *immédiatement* connus, *sont nécessairement* (Ps. 3, § A, II). — Le physicien et le naturaliste n'ont pas toujours, à leur disposition, pour les observer à leur gré, les corps inorganiques ou organiques. Les instruments peuvent leur faire défaut. Beaucoup de phénomènes physiques échappent à l'observation ; surtout beaucoup de faits physiologiques s'accomplissent à notre insu.

#### § II. — L'EXPÉRIMENTATION

A) **Analogie** : la Psychologie et les sciences physiques usent de l'expérimentation pour déterminer les causes des phénomènes (Ps. 9, § A, B).

B) **Différences** : mais en Psychologie l'expérimentation a un domaine beaucoup moins étendu que dans les sciences physico-physiologiques : elle est **bornée** aux **phénomènes mixtes**, c'est-à-dire conditionnés par l'organisme ; sensations externes et internes (Ps. 9, § C).

#### § III. — L'INDUCTION PROPREMENT DITE

A) **Analogies** : la Psychologie et les sciences physico-naturelles établissent des lois en généralisant le rapport causal découvert par l'expérimentation (Ps. 10).

B) **Différences** : 1<sup>o</sup>) Les lois psychologiques n'ont pas la **généralité** et la **précision** des lois physiques, car elles peuvent être tenues en échec par l'intervention imprévisible de la liberté (Ps. 10, II).

2<sup>o</sup>) Même dans les cas d'expérimentation *psycho-physique* ou *psycho-physiologique*, où l'action libre ne peut déranger la prévision, les lois qui en résultent manquent aussi de rigueur, car l'un des termes du rapport exprimé, la *sensation*, n'étant pas une quantité, on ne peut aboutir, comme en physique et en chimie, à des lois numériques et quantitatives (Ps. 9, C ; 10, I).

**Conclusion** : Descartes, pour toutes ces raisons, affirme que « l'esprit est plus aisé à connaître que le corps (1) ». — L'histoire des sciences confirme cette assertion : la Psychologie a été constituée de bonne heure par les travaux des philosophes : Socrate, Platon et Aristote dans l'antiquité ; S. Thomas, S. Bonaventure et Suarez parmi les Scolastiques ; Descartes, Malebranche, Bossuet, Locke, Leibniz, Condillac, Reid et Kant, dans les temps modernes. La physique au contraire ne commence qu'avec Galilée (XVII<sup>e</sup> s.) ; la chimie date de Lavoisier (XVIII<sup>e</sup> s.) ; la physiologie ne progresse qu'avec l'apparition des Bichat, des Cuvier, des Geoffroy Saint-Hilaire, des C. Bernard et des Pasteur (XIX<sup>e</sup> s.) (2).

(1) DESCARTES, c'est le titre de la *Méditation seconde*. Cf. *Discours de la Méthode*, IV<sup>e</sup> P.

(2) E. LÉVY, *Histoire de la philosophie et des sciences*.



## ARTICLE II

## MÉTHODE DES SCIENCES NATURELLES (\*)

## 74. — LA GÉNÉRALISATION

I. — **Son double aspect** : les sciences **physiques** étudient les faits ; nous venons de voir de quelle façon elles appliquent la méthode expérimentale. Les sciences **naturelles** étudient les **êtres** ; reste à examiner la manière dont elles se servent de la même méthode. Ces deux groupes de sciences, en s'appropriant les procédés de la méthode inductive, aboutissent à des **idées générales** de rapports. Les sciences physiques s'élevaient à des **lois de causalité**, qui expriment des rapports de

(\*) HANSEN, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*. — COVAT, *Règne animal*, Introduction, *Éléments sur les révolutions du globe*. — G. SARTRE-BLAIN, *Principes de philosophie géologique*; *Philosophie anatomique*; *Notions de philosophie naturelle*. — DE BLAINVILLE, *De l'organisation des animaux*, Introduction. — ALBERT, *De l'espèce et de la classification en zoologie*. — BÉRNARD, *L'origine des espèces*. — O. BARKAN, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. — TH. PÉREZ-BARRAZA, *Méthode et principes des sciences naturelles*; *Introduction à l'étude de la médecine*. — MEXIA ELOVANS, *Zoologie*. — E. PÉREZ, *La philosophie zoologique avant Darwin*. — V. MEXIA, *La philosophie zoologique*. — A. GARDI, *Les enchaînements du monde animal dans les temps géologiques*; *États de la paléontologie philosophique*. — DE QUENSSAT, *L'espèce humaine*. — BASSACON, *La vie et les êtres organiques*. — S. MUI, *Système de logique déductive et inductive*, I, III, ch. xxii; I, IV, ch. vii. — A. BAIN, *Logique expérimentale et inductive*, I, V, ch. iv, vi. — LAIB, *Des notions d'espèce et de genre dans les sciences de la nature*, *Revue philos.* 1879. — RABIER, *Logique*, ch. xii, xiv. — H. STRECH, *Principes de biologie*. — CARO, *Le matérialisme en la science*. — F. A. POUCHET, *Histoire des sciences naturelles au moyen-âge*. — BÉGIN, *Sciences naturelles au moyen-âge*. — DE BLAINVILLE, *Histoire des sciences de l'organisation*. — HENRY, *Histoire de la botanique, de la minéralogie et de la géologie*; *Histoire de la zoologie*.

*succession constante entre les faits*; les sciences naturelles s'élèvent à des **lois de coexistence**, qui expriment des rapports de *simultanéité de caractères entre les êtres*. L'opération, qui consiste à dégager le général du particulier, s'appelle **induction** s'il s'agit des faits, et **généralisation**, s'il s'agit des êtres.

La généralisation a donc pour terme des idées générales de rapports; elle y arrive par la **définition** et la **classification**. Ces deux procédés de la généralisation correspondent aux deux propriétés de toute notion générale : la **compréhension** (ensemble des caractères qu'elle renferme) et l'**extension** (ensemble des êtres auxquels elle s'applique, en raison de cette ressemblance commune). La compréhension et l'extension sont deux aspects de l'idée générale; un point de vue *compréhensif*, l'idée générale représente un **type**, une **essence**, ce qu'Aristote appelle la *forma de l'être*; au point de vue *scientif*, elle représente un **genre**, une **classe**. Ainsi l'idée de *vertébré* représente à la fois un certain **type** d'organisation et un certain **groupe** d'animaux. De même la définition et la classification sont deux formes de la même opération, la généralisation : définir, c'est dégager les *caractères essentiels* des êtres et déterminer leurs *types*; classer, c'est *coordonner* les êtres d'après leurs ressemblances essentielles. Ces deux aspects de la généralisation sont pratiquement inséparables : on ne peut définir sans classer au moins virtuellement, car toute définition est applicable à une certaine **catégorie** d'êtres; on ne peut non plus classer sans définir, parce que toute classification naturelle a pour fondement un ensemble de caractères essentiels qui constitue tel **type** d'êtres. C'est pourquoi le système d'idées générales, dont se compose une science, peut être disposé en une série de définitions et de classifications alternatives, parce que la définition et la classification sont **corrélatives** comme la compréhension et l'extension (\*).

(\*) Pour ce qui est de la psychologie; les phénomènes psychologiques sont des phénomènes qui se produisent chez l'homme ou les animaux en général et ne sont directement connus que par la conscience (= réflexion). Ces phénomènes se rapportent à la sensibilité, à l'intelligence et à la volonté (= décision). — Les phénomènes de sensibilité sont des états de conscience agréables ou pénibles (= définition), ce sont des sensations ou des

II. — **Priorité de la définition** : sans doute, pour généraliser, il faut tout ensemble définir et classer. Cependant on doit admettre qu'au point de vue logique la définition est **antérieure** à la classification. En effet, c'est la compréhension qui détermine l'extension, car un être n'est rangé dans une classe (point de vue extensif) que s'il a certains caractères essentiels constituant un type déterminé (point de vue compréhensif). Or la définition correspond à la compréhension et à la classification à l'extension. Cette conclusion est manifeste pour les Mathématiques ; la classification des diverses sortes de figures est la conséquence logique de leurs définitions. Mais nombre de logiciens modernes prétendent que c'est le contraire pour les définitions empiriques, parce que celles-ci se réfèrent, d'abord, à une classification préalable. En effet, toute définition empirique fait d'abord rentrer le concept à définir dans un concept plus général dans un genre : *vg.* le vertébré est un animal à squelette. Il y a là une confusion. M. Rabier (1) a très bien prouvé que le mot genre signifie ici non un groupe ou classe, mais la somme des caractères, le type qui est la marque de la classe. Autrement la définition manquant d'homogénéité, le genre prochain serait constitué par une classe d'êtres (point de vue extensif), et la différence spécifique par un ou plusieurs caractères (point de vue compréhensif). Sans doute, en définissant par le type générique, on fait, par cela même, entrer l'espèce définie dans le groupe où ce type se réalise. Mais ce n'est là qu'une conséquence, car ce classement suppose un motif et ce motif ne peut être que la participation à l'essence commune du groupe. Comment savoir que tel animal est un nombre des vertébrés, si, avant tout, nous ne savons ce que c'est qu'être vertébré ? Le type, qui définit le groupe, doit donc être visé tout d'abord. Les naturalistes le reconnaissent eux-mêmes, implicitement, quand ils disent que la classification a pour fondement la subdivision des caractères essentiels.

sensitifs (= *détection*). — Les sensations sont des phénomènes de sensibilité provoqués par l'action des objets extérieurs sur les nerfs sensitifs (= *détection*). Elles sont internes par un antécédent physique, etc. Les sensations externes sont conditionnées par un antécédent physique, etc.

(1) Rabier, *Logique*, ch. 31, 1<sup>re</sup> section, p. 181.

III. — **Ordre à suivre** : les sciences naturelles cherchent à énumérer les caractères essentiels des êtres afin de pouvoir les distribuer dans un ordre hiérarchique ; elles définissent d'abord pour classes ensimble. Nous aurions pu traiter de l'analogie en traitant de l'hypothèse, puisque l'hypothèse se résout ordinairement dans la supposition d'une analogie (63, § VI). Cependant, comme l'analogie trouve surtout son application dans les sciences naturelles, il semble plus convenable d'exposer ici le mécanisme du raisonnement analogique. De là trois sections dans le présent article :

- A. — **Définition**, qui énumère les caractères essentiels des êtres.  
 B. — **Classification**, qui distribue les êtres d'après le nombre et l'importance de leurs caractères essentiels.  
 C. — **Analogie**, qui détermine les lois d'après lesquelles les caractères essentiels des êtres s'impliquent ou s'excluent.

## I<sup>re</sup> SECTION

### LA DÉFINITION EMPIRIQUE (1)

#### 75. — MÉTHODE A SUIVRE

La définition empirique, dont le but est de déterminer la compréhension des êtres, leurs éléments constitutifs, implique trois opérations principales : 1) le **dénombrément complet** des caractères des êtres à classer ; — 2) l'élimination des caractères accidentels ; — 3) la hiérarchisation des caractères essentiels ou constitutifs qui restent.

I. — **Dénombrément complet des caractères** : le savant, après avoir comparé les êtres à classer, doit compter les caractères communs et les caractères différents. Il n'y a point de crité-

(1) DAVENNE, *Logic of definition*.

II. — **Priorité de la définition** : sans doute, pour généraliser, il faut tout ensemble définir et classer. Cependant on doit admettre qu'au point de vue logique la définition est **antérieure** à la classification. En effet, c'est la compréhension qui détermine l'extension, car un être n'est rangé dans une classe (point de vue extensif) que s'il a certains caractères essentiels constituant un type déterminé (point de vue compréhensif). Or la définition correspond à la compréhension et à la classification à l'extension. Cette conclusion est manifeste pour les Mathématiques ; la classification des diverses sortes de figures est la conséquence logique de leurs définitions. Mais nombre de logiciens modernes prétendent que c'est le contraire pour les définitions empiriques, parce que celles-ci se réfèrent, d'abord, à une classification préalable. En effet, toute définition empirique fait d'abord rentrer le concept à définir dans un concept plus général dans un genre : *vg.* le vertébré est un animal à squelette. Il y a là une confusion. M. Rabier (1) a très bien prouvé que le mot genre signifie ici non un groupe ou classe, mais la somme des caractères, le type qui est « la marque de la classe ». Autrement la définition manquant d'homogénéité, le genre prochain serait constitué par une classe d'êtres (point de vue extensif), et la différence spécifique par un ou plusieurs caractères (point de vue compréhensif). Sans doute, en définissant par le type générique, on fait, par cela même, entrer l'espèce définie dans le groupe où ce type se réalise. Mais ce n'est là qu'une conséquence, car ce classement suppose un motif et ce motif ne peut être que la participation à l'essence commune du groupe. Comment savoir que tel animal est un nombre des vertébrés, si, avant tout, nous ne savons ce que c'est qu'être vertébré ? Le type, qui définit le groupe, doit donc être visé tout d'abord. Les naturalistes le reconnaissent eux-mêmes, implicitement, quand ils disent que la classification a pour fondement la subdivision des caractères essentiels.

sensitifs (= *détection*). — Les sensations sont des phénomènes de sensibilité provoqués par l'action des objets extérieurs sur les nerfs sensitifs (= *définition*). Elles sont internes par un antécédent physique, etc.

(1) Rabier, *Logique*, ch. 31, 1<sup>re</sup> section, p. 181.

III. — **Ordre à suivre** : les sciences naturelles cherchent à énumérer les caractères essentiels des êtres afin de pouvoir les distribuer dans un ordre hiérarchique ; elles définissent d'abord pour classes ensimble. Nous aurions pu traiter de l'analogie en traitant de l'hypothèse, puisque l'hypothèse se résout ordinairement dans la supposition d'une analogie (63, § VI). Cependant, comme l'analogie trouve surtout son application dans les sciences naturelles, il semble plus convenable d'exposer ici le mécanisme du raisonnement analogique. De là trois sections dans le présent article :

- A. — **Définition**, qui énumère les caractères essentiels des êtres.  
 B. — **Classification**, qui distribue les êtres d'après le nombre et l'importance de leurs caractères essentiels.  
 C. — **Analogie**, qui détermine les lois d'après lesquelles les caractères essentiels des êtres s'impliquent ou s'excluent.

## I<sup>re</sup> SECTION

### LA DÉFINITION EMPIRIQUE (1)

#### 75. — MÉTHODE A SUIVRE

La définition empirique, dont le but est de déterminer la compréhension des êtres, leurs éléments constitutifs, implique trois opérations principales : 1) le **dénombrément complet** des caractères des êtres à classer ; — 2) l'élimination des caractères accidentels ; — 3) la hiérarchisation des caractères essentiels ou constitutifs qui restent.

I. — **Dénombrément complet des caractères** : le savant, après avoir comparé les êtres à classer, doit compter les caractères communs et les caractères différents. Il n'y a point de crité-

(1) DAVENNE, *Logic of definition*.



rium qui permette de reconnaître si l'énumération est complète; l'avance peut amener la découverte de propriétés nouvelles (\*).

II. — **Élimination des caractères accidentels**: il ne suffit pas de compter les caractères, il faut encore les peser: il ne faut pas seulement considérer leur nombre mais encore et surtout leur importance. Quand l'énumération des caractères d'un groupe d'êtres est terminée, il s'agit d'éliminer les caractères *accidentels*, pour ne retenir que les caractères *essentiels* ou *constitutifs*.

A) **Indices de l'accidentel et de l'essentiel**. Le critérium de l'accidentel c'est le **manque de liaison et d'influence**; l'accidentel c'est ce qui n'est pas nécessairement lié avec l'ensemble de l'être ou l'apparat. — Le critérium du caractère *essentiel* c'est la **liaison et l'influence**; le caractère constitutif est celui dont la présence ou l'absence entraîne la présence ou l'absence au moins d'une partie notable de l'ensemble auquel il appartient (\*\*).

B) **Procédés d'élimination**: pour exclure l'accidentel on peut formuler deux règles, analogues à celles qui ont servi à déterminer l'accidentel causal :

1°) **Méthode d'accord**: n'est pas lié par une loi de coexistence avec l'ensemble des caractères d'un être et par conséquent ne fait pas partie de son essence, un caractère qui peut être absent quand cet ensemble est donné.

2°) **Méthode de différence**: ne fait pas partie de l'essence d'un être un caractère qui peut être présent alors que l'ensemble des caractères de cet être est absent.

Cette exclusion des caractères accidentels terminée, on a, comme résidu, des caractères **constitutifs** qui ont entre eux des rapports fixes de *coexistence* ou d'*incompatibilité* (\*\*\*) et forment ainsi des groupes distincts.

III. — **Hérarchisation des caractères essentiels**: jusqu'ici tous les caractères constitutifs sont sur le même plan; reste à déterminer leur ordre hiérarchique, c'est-à-dire leurs rapports mutuels.

(\*) Taux, *De l'intelligence*, III, P., L. IV, ch. 1, § 4.

(\*\*) On a mis en avant, comme critérium de l'accidentel, l'*absence de généralité*. C'est à tort, car il y a dans la nature des caractères très répandus et qui cependant ne sont qu'accidentels; v. g. la couleur.

(\*\*\*) Cuvier, *Règne animal*, Introduction.

A) **Principe de hiérarchisation**: pour distinguer l'essentiel de l'accidentel, l'indice c'est l'*existence* ou le *manque* d'influence et de liaison. Mais les caractères *essentiels*, qui restent après exclusion des accidentels, n'ont pas tous la même importance. Pour déterminer la valeur de leurs rapports, l'indice sera le **mode spécial** d'influence et de liaison. A la lumière de ce critérium, on peut distinguer entre les caractères essentiels des rapports de **coordination** et de **subordination**:

1°) **Caractères coordonnés, connexes, corrélatifs**, c'est-à-dire de **même ordre**: ce sont des caractères qui sont toujours liés à d'autres caractères, de telle sorte que, les uns disparaissant, les autres disparaissent aussi; v. g. la présence des canines entraîne un seul estomac; « la forme de la dent entraîne la forme du condyle, celle de l'omoplate, celle des ongles, tout comme l'équation d'une courbe entraîne toutes ses propriétés (1) ».

2°) **Caractères dominateurs et caractères subordonnés**, c'est-à-dire d'**ordre différent**: un caractère *dominateur* est celui dont la présence entraîne celle de tels ou tels autres caractères parmi un certain nombre déterminé de caractères divers, *indifféremment* mais *exclusivement* possibles. Un caractère *subordonné* est celui dont la présence dépend absolument de la présence d'un autre caractère; v. g. les caractères du vertébré sont *dominateurs* par rapport à ceux du mammifère, de l'oiseau, du reptile, du batracien et du poisson, qui leur sont *subordonnés*. Un mammifère est nécessairement vertébré, mais un vertébré n'est pas nécessairement mammifère, car il peut être oiseau, reptile, etc. Les caractères *dominateurs* sont *nécessaires* aux caractères *subordonnés*; si les premiers disparaissent, aucun des seconds n'est possible. *Avant* des caractères *subordonnés*, *pris à part*, n'est nécessaire aux caractères *dominateurs*; mais *un* des caractères *subordonnés* accompagne toujours les caractères *dominateurs*. Ainsi, dès qu'un animal est vertébré, son appareil circulatoire peut prendre *indifféremment* plusieurs formes (mammifère, oiseau, etc.); mais il ne peut prendre que *l'une* d'elles. Le caractè-

(1) Cuvier, *Discours sur les révolutions du globe*.



tère de vertèbre n'étant pas donné, aucune des formes subordonnées n'est possible.

B) **Résultat** : une fois qu'on a établi les rapports de coordination et de subordination des caractères essentiels, ou à non seulement les éléments de la définition, mais leur ordre hiérarchique. L'ensemble des caractères **dominateurs** constitue le **genre**; la réunion des caractères **subordonnés** forme la **différence spécifique**; v. g. on définit Poisson : un vertébré (genre prochain), *occupant la circulation double* (différence spécifique).

**Conclusion** : chacune des opérations employées a son rôle particulier. Le **dénombrément complet** des caractères tant accidentels qu'essentiels rend la notion des êtres à définir aussi **adéquate** qu'elle peut l'être; — l'**élimination des accidents** la rend **propre** à cette classe d'êtres; — la **hiérarchisation** des caractères essentiels, distingués d'une part en **dominateurs** ou **génériques** et de l'autre en **subordonnés** ou **spécifiques**, la rend **systématique**. La définition ainsi obtenue est une classification en miniature et le premier échelon d'une classification générale.

#### 76. — DÉFINITIONS MATHÉMATIQUES ET DÉFINITIONS EMPIRIQUES

Les définitions empiriques diffèrent des définitions mathématiques (59, § B, II) par leur :

I. — **Origine** : les définitions des sciences abstraites sont nommées **rationnelles** parce qu'elles résultent du travail de la raison; ce sont des constructions *idées*. Ici l'expérience est *minima* : elle a suggéré quelques notions (58, § III) que l'intelligence a dépouillées de toute réalité concrète. — Les définitions des sciences de faits (6), sont dites **empiriques**, parce qu'elles sont fondées sur l'expérience et l'observation.

(1) Les bases de la définition empirique sont les règles mêmes de la définition *vérale* qu'on nomme logique ou essentielle (1, § A). — La méthode, que nous venons d'exposer pour établir la définition dans les sciences au-

II. — **Procédé** : les définitions mathématiques sont **constructives**; elles se font par **génération**. — Les définitions empiriques sont **descriptives**; elles se font par **énumération** des caractères essentiels; v. g. l'homme est animal, vertébré, mammifère, biman.

III. — **Valeur** : les définitions mathématiques sont **imperfectibles** et **définitives**. — Les définitions empiriques sont plus ou moins **perfectibles** et **provisaires**, car elles dérivent de l'expérience qui est sujette à l'erreur et aux tâtonnements; elles ne sont donc pas parfaites du premier coup, mais se font par addition ou soustraction successive. Les anthropologistes actuels connaissent mieux l'homme que les anthropologistes anciens, et par conséquent ils peuvent mieux le définir. Mais les définitions du carré et du cercle données par les géomètres modernes ne diffèrent pas, quant au fond, de celles qu'on trouve dans Aristote et dans Euclide.

IV. — **Rôle et place** : les définitions mathématiques sont des principes de démonstration, des majeurs de raisonnement. — Les définitions empiriques, comme les classifications naturelles, ont leur place, non au début, mais à la fin de la science, car elles sont le **terme** et le **résumé** des connaissances acquises aux prix de longues recherches antérieures (5).

#### II<sup>e</sup> SECTION

#### LA CLASSIFICATION (2)

#### 77. — DÉFINITION ET ESPÈCES

A. — **Définition générale** : c'est une opération par laquelle l'esprit groupe les objets, d'après un ordre méthodique, selon

terrestres, s'applique également aux définitions des autres sciences d'observation, comme les sciences physiques et psychologiques.

(1) *Latin*, *Les Définitions géométriques et les Définitions empiriques*.

(2) *Aristote*, *Essai sur la philosophie des sciences*, Introduction, § 1, 2.

leurs ressemblances et leurs différences. On peut classer les idées (Ps. 142, 143; Lon. 7) aussi bien que les êtres, les sciences (42-43) aussi bien que les arts (Cf. Estrangère). Mais c'est dans les sciences naturelles que la classification est surtout en usage. On la définit alors :

B. — **Définition particulière** : opération par laquelle on distribue les êtres en genres et en espèces d'après leurs caractères.

C. — **Especies** : on distingue trois sortes de classifications :

1) **Empirique ou usuelle** : c'est celle qui est indépendante de la nature des objets ; vg. les classifications par ordre *alphabétique* ; la classification des livres par le *format* dans une bibliothèque.

2) **Artificielle** : celle qui classe les objets d'après *un seul* caractère ou d'après *un petit nombre* de caractères choisis non parmi les plus importants, mais parmi les plus *visibles* ; vg. la classification des plantes de Tournefort est fondée sur la présence ou l'absence de corolle ; les plantes, dans la classification de Linné, sont classées d'après les *étamines* et les *pistils* (1).

**Avantages** : a) elle permet de retrouver rapidement, au milieu de beaucoup d'autres, une observation déjà faite ; — b) elle met un ordre provisoire dans l'ensemble des êtres à étudier et fraye ainsi le chemin aux classifications naturelles ; vg. les classifications de Tournefort, de Linné et d'Adanson ont préparé celle de Jussieu.

3) **Naturelle** : elle repose sur les caractères *essentiels* des êtres. Le savant cherche à reproduire les véritables rapports qui relient les êtres entre eux dans la nature. Cependant une distinction absolue ne sépare pas ces deux derniers espèces de classifications. La classification botanique de Linné n'est pas entièrement artificielle, car elle se rapproche sur quelques points des classifications naturelles. De même les classifications naturelles les meilleures ne laissent pas d'être plus ou moins artificielles.

— Cuvier, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, ch. vi n. 460 et s.

(1) De Cassola, *Théorie élémentaire de la botanique*. Dans l'introduction (ch. II, § 25). Il indique les conditions d'une bonne classification artificielle en botanique.

parce que la connaissance parfaite de tous les caractères essentiels des êtres et de leur importance est un idéal, qui n'est pas pleinement réalisable. C'est la remarque d'Agassiz : il y a un plan dans la nature ; or les systèmes des naturalistes ne sont que la « traduction, dans la langue de l'homme, des pensées du Créateur. » Une classification parfaite serait « l'expression exacte et complète de la nature entière (2). » Les divers essais, tentés par des hommes de génie, ne sont que des approximations successives du système de la nature. C'est ainsi que A. L. de Jussieu divise le **régne végétal**, d'après les caractères de l'embryon, en *acotylédones*, *monocotylédones*, *dicotylédones*. G. Cuvier distribue le **régne animal**, d'après la structure du système nerveux, en quatre embranchements : *vertébrés*, *articulés*, *mollusques* et *rayonnés*.

## 78. — FORMATION DES CLASSIFICATIONS NATURELLES

Il faut, dans la formation d'une classification naturelle, distinguer trois opérations : 1) la **fixation des groupes inférieurs** ; — 2) la **détermination des groupes supérieurs** ; — 3) la **distribution des divers groupes**. Chacune de ces opérations se fait à la lumière d'un principe particulier.

I. — **Détermination des groupes inférieurs** (Principes de l'Affinité générale). Le groupe fondamental est l'**espèce** : c'est le groupe ultime des individus ayant entre eux le plus grand nombre de caractères communs et capables de se reproduire indéfiniment. L'espèce peut se diviser en **variétés** et en  **races**. La variété résulte d'une modification *accidentelle* et *plus ou moins passagère* de l'espèce ; vg. la variété albinoe. Elle a pour cause des influences extérieures, comme le climat, la nourriture. La **race** est une variété devenue *héritaire* et *plus ou moins permanente* ; vg. la race jaune (3). L'espèce est constituée par un

(1) Agassiz, *De l'espèce et de la classification en zoologie*, ch. I.

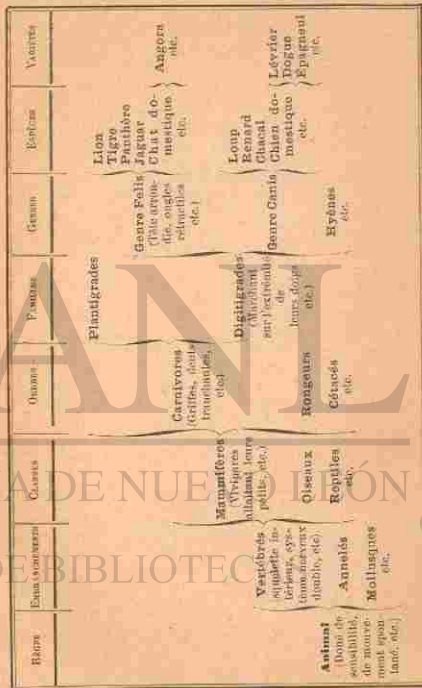
(2) Le **casus** est au contraire caractérisé par la fécondité limitée. Les produits d'espèces différentes (vg. cheval, âne), se nomment *hybrides* ; vg.

ensemble de caractères *essentiels communs* à plusieurs êtres. Nous avons vu quel critérium permet de discerner les caractères essentiels des accidents : l'existence de l'influence (74, II). — Le principe, qui domine la fixation des groupes inférieurs, est le PRINCÈPE DE LA SUBORDINATION GÉNÉRALE qu'on peut formuler ainsi d'après Cuvier : Les êtres, qu'on réunit dans une même classe, doivent se ressembler entre eux plus qu'ils ne diffèrent les uns des autres, et, au même temps, se ressembler plus qu'ils ne ressemblent aux êtres des autres classes.

II. — **Détermination des groupes supérieurs** (PRINCÈPE DE LA SUBORDINATION DES CARACTÈRES) : après avoir ramené l'innombrable multitude des individus à une certaine quantité d'espèces, le savant compare entre eux ces groupes spécifiques, comme il a comparé les individus. Nous avons vu à quel signe on peut, parmi les éléments constitutifs des êtres, reconnaître les caractères dominateurs et les subordonnés : le mot *spécial d'influence* (74, III). — C'est à la lumière du PRINCÈPE DE LA SUBORDINATION DES CARACTÈRES, mis en avant par A.-L. Jussieu (1789), que le naturaliste établit la gradation des groupes supérieurs : entre les groupes les plus restreints (= Races) et les groupes les plus étendus (= Règnes) s'échelonnent, dans une série de généralisation croissante, les GENRES, FAMILLES, ORDRES, CLASSES, EMPAREMENS. Chacun de ces groupes doit être considéré comme une espèce à définir, dans laquelle le *genre prochain* est constitué par les caractères dominateurs, et la *différence spécifique* par les caractères subordonnés.

En appliquant le principe de la subordination des caractères, le naturaliste réunit en un groupe plus vaste nommé GENRE les espèces infimes qui présentent le plus grand nombre de caractères dominateurs communs. De la même manière il ramène plusieurs genres à une même FAMILLE, plusieurs familles à un même ORDRE, plusieurs ordres à une même CLASSE, plusieurs classes à un même EMPAREMENT, plusieurs emparements à un même RÈGNE, la compréhension de chaque groupe étant en raison inverse de son

leulet. Au bout de quelques générations les produits reviennent au type primitif. Les produits de races différentes (vg. blanche et noire), s'appellent *mixtes* ; vg. le mulâtre.



extension. C'est ainsi par exemple que le **Lion** appartient au Genre **Chat**, à la Famille des **Digitigrades**, à l'Ordre des **Carnivores**, à la Classe des **Mammifères**, à l'Embranchement des **Vertébrés**, au Règne **Animal**. — Les caractères distinctifs de chaque groupe sont *dominateurs* par rapport aux caractères constitutifs des groupes inférieurs qu'il contient et commande, et *subordonnés* relativement aux caractères constitutifs des groupes supérieurs dont il dépend. C'est pour cela qu'il faut non seulement tenir compte du **nombre** des caractères essentiels mais surtout de leur **importance**, c'est-à-dire qu'il faut, comme dit Jussieu, non seulement les « compter », mais encore les « peser ».

III. — **Disposition des divers groupes** (PRINCIPE DE LA SÉRIE NATURELLE) : reste une dernière question à résoudre. Dans quel ordre disposer les groupes dont les caractères, étant d'*égale importance*, sont simplement *coordonnés* entre eux ? Comment distribuer, par exemple, les Classes *Mammifères*, *Oiseaux*, *Reptiles*, *Batraciens*, *Poissons* qui appartiennent à l'Embranchement des **vertébrés** ? Ces différentes classes ont la même importance, mais elles n'ont pas la même **perfection** : on les rangera donc d'après le PRINCIPE DE LA SÉRIE NATURELLE, c'est-à-dire en série progressive, par ordre de *perfection croissante* ou *décroissante*. Consulter le tableau ci-dessus.

**Conclusion** : il est manifeste que la classification naturelle a pour fondement la **définition**. La constitution des espèces s'obtient par l'élimination des caractères accidentels et la détermination des groupes supérieurs en distinguant, parmi les caractères essentiels, les *dominateurs* des *subordonnés*. Or ce sont précisément les opérations fondamentales de la définition (74).

**Remarque** : la **division** et la **classification**. — La division est une *étape* vers la classification, car la classification n'est qu'un cas particulier de la division (16). Ainsi les *Antiquaires* sont *vertébrés*, *articulés*, *mollusques*, etc. — les *Vertébrés* sont *mammifères*, *oiseaux*, *reptiles*, etc. — Les *Mammifères* sont *quadrumanes*, *carassiers*, *rongeurs*, etc. Chacune de ces propositions énonce une division ; l'ensemble de ces propositions constitue une classification. La classification n'est donc qu'une division systématique à plusieurs degrés.

## 79. — AVANTAGES DE LA CLASSIFICATION NATURELLE

Une classification naturelle offre, au point de vue scientifique, les plus grands avantages :

I. — **Elle diminue le nombre des objets à connaître** : en effet, à la multitude indéfinie des individus elle permet de substituer les types des *espèces*, à ceux-ci, encore bien nombreux, les types des *genres*, etc. Comme ces types nous représentent ce qu'il y a d'*essentiel*, les espèces, dans une pluralité d'individus ; les genres, dans une pluralité d'espèces, etc., il suffit de se rappeler qu'un être a tel caractère distinctif, pour savoir ses autres caractères, soit *dominateurs*, soit *coordonnés*, liés au premier par des rapports constants. C'est un **soulagement** pour la mémoire, parce que la classification réduit la **compréhension** aux caractères essentiels : *vg.* si je sais que le cheval est un *vertébré mammifère*, j'en puis conclure qu'il a un système osseux, un système nerveux, des poumons, une circulation double, etc.

II. — **Elle donne à la connaissance une extension illimitée** : en effet, au moyen d'une ou de quelques notions générales, on connaît les caractères d'un être et on peut étendre cette connaissance à **tous les êtres** semblables, passés, présents et futurs, parce que cette **extension** est fondée sur la compréhension des caractères essentiels qui sont **immuables**. En pensant les caractères essentiels d'un être, on peut négliger le reste, car le reste ce sont les caractères *accidentels*. De là vient la **supériorité** de la classification naturelle sur la classification artificielle : celle-ci, étant fondée sur les ressemblances *accidentelles* des individus, n'est pas un moyen de *la penser*, car alors la pensée laisserait de côté leur essence ; elle n'est qu'un moyen commode pour les retrouver.

**Objection** : en simplifiant la représentation, la classification naturelle l'appauvrit. Elle nous présente, dans une série abstraite de genres superposés, un squelette décharné de la nature, au lieu et place de sa vie infiniment complexe et variée. — C'est vrai ;



mais c'est indélébile, car il n'y a pas de science du particulier (40, § A). De plus il y a des **compensations**. Ce que la connaissance perd en compréhension elle le gagne en **extension** : la portée indéfinie des lois de la nature nous est révélée. Elle gagne aussi en **qualité esthétique**, car la beauté du plan divin nous est manifestée (Cf. III). Elle **gagne enfin en fécondité**, car les classifications acquises servent de base à de nouvelles inférences analogiques (Cf. IV).

III. — Elle **révèle l'ordre de la nature** : en effet une classification parfaite, miroir fidèle, reproduirait exactement le plan de la création. C'est un idéal, inaccessible sans doute, mais dont la science peut approcher de plus en plus. Les classifications existantes, malgré leurs imperfections, nous révèlent, dans une certaine mesure, la grandeur et l'ordre de la création, parce qu'elles s'efforcent de grouper les êtres d'après leurs *affinités naturelles*. C'est pour cela que la nature nous apparaît comme une œuvre : a) **rationnelle**, parce qu'elle est faite d'après un plan logique dont nous apercevons les grandes lignes; — b)  **belle**, parce que ce plan manifeste la puissance et l'ordre de la pensée créatrice; or la puissance et l'ordre sont les conditions fondamentales du beau (Cf. *Berninque*).

IV. — Elle **sert de base au raisonnement analogique**, parce que le raisonnement analogique a pour point de départ des ressemblances déjà définies et classées.

## 80. VALEUR DES CLASSIFICATIONS NATURELLES

A. — **Valeur significative** : elle varie suivant que l'on admet :  
1° **La fixité des espèces** avec Cuvier; alors la classification fait connaître les *affinités naturelles* des êtres et conséquemment le plan de la création.

2° **Le transformisme absolu**, avec Darwin, c'est-à-dire la variabilité des espèces et l'absence de l'intervention créatrice; alors la classification fait connaître le degré de *parenté* des êtres et l'évolution de la vie (Cf. *Métaphysique*).

3° **Le transformisme mitigé**, avec GAYRAC, c'est-à-dire une évolution limitée et l'intervention créatrice qui suppose une Cause efficiente ayant une fin : alors la classification fait connaître *la fois* et la parenté des êtres et leurs affinités naturelles.

B. — **Valeur objective** : les classifications les plus parfaites ne peuvent avoir, ce semble, qu'une valeur *relative*, parce que les conditions faites aux sciences naturelles entraînent des imperfections et des lacunes, auxquelles il paraît impossible de remédier complètement. En effet :

1° **Lacunes de l'observation** : l'esprit de l'homme étant borné, fallible et, d'autre part, les rapports de coexistence étant *très complexes* et *très flexibles*, il est difficile que l'observation soit faite sans omission. D'ailleurs à quel signe reconnaître que l'on n'a pas péché par omission ?

2° **Lacunes de l'expérimentation** : a) L'expérimentation est possible dans les sciences naturelles en tant que sciences de faits (Physiologie) pour déterminer les lois de succession des phénomènes physiologiques; vg. *viscérations, inoculations, greffes, etc.*

b) Elle est impossible dans les sciences naturelles en tant que sciences d'êtres et de formes (Anatomie) pour établir les lois de coexistence des organes, car on ne peut isoler, artificiellement, tel organe; vg. du type vertébré, pour voir si les autres organes apparaissent ou non en même temps que lui. — Cependant l'expérimentation réussit à modifier, dans une certaine limite, quelques formes extérieures de l'être organisé, au moyen de la culture, de l'élevage, des croisements artificiels, de la greffe, etc.

3° **Flexibilité de la nature** : les formes des êtres sont trop complexes et trop souples pour être fidèlement représentées dans les cadres rigides et simplificateurs des systèmes scientifiques. En effet :

a) Un même caractère n'a pas une valeur identique dans toutes les espèces; vg. la dentition, si importante chez les mammifères, perd de sa valeur chez les vertébrés à sang froid.

b) Bien plus, un même caractère n'a pas, dans la même espèce, la même valeur aux différentes périodes de son existence; vg. chez les animaux à métamorphoses.

c) Enfin, les êtres disparates réunissent, d'une façon permanente, les caractères opposés de deux groupes différents. Ce sont les « types synthétiques » (1), qu'on trouve surtout dans les espèces disparues; vg. l'archæopteryx, ayant des plumes d'oiseau sur un squelette de lézard.

**Conclusion:** pour toutes ces raisons, les classifications naturelles ne peuvent avoir qu'une valeur approximative; mais cette approximation, peut grandir indéfiniment.

### 81. — FONDEMENT DE LA GÉNÉRALISATION

Le rapport de *causalité* se définit: le rapport qui unit invariablement une cause à son effet. La cause entraîne l'effet à sa suite; aussi les lois physiques, établies par l'induction, s'appellent-elles **lois de succession**. Nous avons montré que ces lois avaient pour fondement le principe d'*invariabilité des causes* ou d'uniformité de la nature (70, § V). — Nous avons une question analogue à résoudre pour les sciences naturelles: quel est le fondement de la *généralisation*? Comment expliquer les **lois de coexistence**? Le naturaliste découvre, entre les caractères dominants et les caractères subordonnés d'un être, un rapport constant et universel. On peut le définir: le rapport qui unit invariablement un caractère subordonné à un caractère dominant. Dans ce rapport, le **caractère dominant n'entraîne pas le caractère subordonné à sa suite**, mais il l'entraîne au même temps que lui, il l'*implique*. Aussi les lois biologiques, établies par la généralisation, sont-elles nommées **lois de coexistence**. Comment les expliquer? Quel est leur fondement? Puisque le caractère subordonné n'est pas produit à la suite du caractère dominant, mais en même temps, le caractère dominant n'est pas la cause du caractère subordonné, car la cause doit précéder l'effet. Reste donc que ces deux caractères, liés ensemble, dépendent de causes supérieures. Ce qui revient à dire que les lois de coexistence sont des lois *secondaires, empiriques*,

(1) *ANASTAS, De l'espèce et de la classification en zoologie*, ch. xxv.

qui n'ont pas une rigueur absolue (70, B). Pour en trouver le fondement et en donner l'explication, il faut les rattacher à des *lois primitives*, à des *principes supérieurs*, d'où l'on puisse les faire *descendre* (1). Deux solutions méritent d'être citées, celle de Georges Cuvier et celle d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire.

### § I. — PRINCIPE DES CONDITIONS D'EXISTENCE OU DES CAUSES FINALES

Cuvier le formule ainsi: « Comme rien ne peut exister s'il ne réunit les conditions qui rendent son existence possible, les différentes parties de chaque être doivent être coordonnées de manière à rendre possible l'être total non seulement en lui-même, mais dans ses rapports avec ceux qui l'entourent (2) ».

Pour Cuvier les lois de coexistence sont des **lois de finalité**. Les divers organes d'un être sont conçus par lui comme un

(1) H. MAIR EOWSON: *Introduction à la Zoologie générale et considérations sur les tendances de la nature dans la constitution du règne animal*.

(2) *Idem*, *Règne animal*, Introduction, p. 8. C'est à l'aide de ce principe des conditions d'existence ou de finalité que Cuvier a pu reconstituer des organismes disparus avec un fragment retrouvé de ces organismes, grâce à ce principe, on peut conclure a priori d'un organe coordonné à un autre organe coordonné, parce que la relation entre deux organes coordonnés est unique; vg. « Si les intestins d'un animal sont organisés de manière à digérer de la chair et de la chair récemment, il faut aussi que ses mâchoires soient construites pour dévorer une proie, ses griffes pour la saisir et la déchirer, ses dents pour la rompre et la briser. Le système entier de ses organes de mouvement pour la poursuite et pour l'attente, ses organes sensoriels pour l'apercevoir de loin. — Telles sont les conditions générales du régime carnivore. Tout animal, destiné pour ce régime, les réunit infailliblement, car la race n'aurait pu subsister sans elles. » (Cuvier, *Discours sur les révolutions du globe*). Mais ce principe ne permet pas de conclure a priori d'un caractère dominant à un caractère subordonné, parce que, dans ce cas, plusieurs caractères subordonnés sont indifféremment compatibles avec le même caractère dominant; vg. un vertébré peut être mammifère, oiseau, reptile, batracien ou poisson (72, III, A). Pour lever l'indétermination il faut recourir à l'expérience. — *Idem*, *Les causes finales*, Appendice II.

système de moyens ordonnés à une fin : la vie. C'est une explication physiologique par l'idée de fonction : un être organisé doit vivre ; pour vivre il doit se nourrir, se mouvoir, etc. ; or toutes ces fonctions sont dépendantes d'une fonction centrale, la fonction nerveuse, qui tient sous sa domination tout l'organisme : « Le système nerveux est, au fond, tout l'animal ; les autres organismes ne sont là que pour l'entretenir et le servir (1) ». Aussi, en vertu même des conditions d'existence, toute modification du système nerveux entraînera une modification corrélative dans le reste de l'organisme. Le système nerveux doit donc être considéré comme dominateur relativement aux autres caractères essentiels de l'entité, puisque ceux-ci sont commandés par le premier et varient avec lui. Ainsi, d'après Cuvier, le principe qui rattache les uns aux autres les divers organes d'un être, c'est la hiérarchie des fonctions, que ces organes doivent remplir pour entretenir et développer la vie : c'est le point de vue dynamique (2).

#### § II. — PRINCIPE DES CONNEXIONS ORGANIQUES OU DU PLAN DE COMPOSITION

On peut résumer ainsi la loi des connexions organiques d'après Geoffroy Saint-Hilaire (3) : Tout être est composé d'après un type ou plan général dont les différentes parties sont toujours

(1) *Cuvier, Annotes du Muséum*, T. XIX, p. 76. L'expérience n'a pas pleinement confirmé cette vue a priori de Cuvier, car nombre d'animaux inférieurs n'ont pas de système nerveux.

(2) On a voulu nous expliquer les lois de coexistence par le passage des caractères dominants qu'on peut formuler ainsi d'après Cuvier : Tout être organisé forme un système clos dont les parties se correspondent mutuellement et concourent à une même action définitive par une réaction réciproque. (32, *Règne animal*, Introd.) Mais ce n'est là que l'affirmation qu'il y a des lois de coexistence et non leur explication ; aussi Cuvier a-t-il eu soin de renvoyer les principes des connexions organiques à un principe supérieur, qui en est la raison et qui l'explique, au principe des causes d'existence.

(3) G. Saint-Hilaire, *Philosophie zoologique*, Discours préliminaire. — P. JANET, *Les causes finales*, Appendice IV.

en nombre égal et semblablement placés, quelles que soient les modifications secondaires qu'elles puissent subir dans les différentes espèces. — Pour G. Saint-Hilaire, les lois de coexistence représentent l'immutabilité du type. Le type est conçu comme un système de rapports géométriques et numériques. C'est une explication anatomique fondée sur l'idée du plan de composition : tous les organes d'un animal sont liés ensemble par le fait même qu'ils font partie d'un certain type ou plan de composition. (1) Ces organes peuvent parfois varier dans des fonctions différentes, s'atrophier et devenir inutiles ; mais ils ne peuvent être supprimés. Ainsi, pour G. Saint-Hilaire, le principe qui rattache les uns aux autres les divers organes d'un être, c'est l'existence d'un type immuable de l'espèce, d'après lequel sont produits tous les individus : c'est le point de vue statique (2).

#### § III. — L'UNION DES DEUX EXPLICATIONS

On s'accorde à dire aujourd'hui que ces deux points de vue ne sont pas exclusifs ; il faut associer les deux principes pour expliquer les lois de coexistence. Les rapports, qui tiennent dans un être les caractères dominants aux caractères subordonnés, sont fondés, les uns sur le genre de vie de cet être ; les autres sur le type de l'espèce ; les premiers sont expliqués par le principe des conditions d'existence ; les seconds, par le principe des connexions organiques. L'être organisé est donc le résultat de la composition de ces deux lois : la conservation de la vie individuelle est l'effet de la loi des conditions d'existence ; la conservation du type

(1) G. Saint-Hilaire, croyait à tort que tous les animaux étaient construits d'après un plan unique, c'est-à-dire composés de parties en nombre égal et semblablement placées ; de là sa théorie de l'entité de plan de composition. Mais le principe des connexions organiques reste vrai malgré la multiplicité des plans de composition.

(2) M. Combar (Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, T. I, p. 123) a remarqué que le point de vue finaliste de Cuvier est une conception aristotélicienne, tandis que le point de vue de Saint-Hilaire est une conception platonicienne.



*spécifique* est l'effet de la loi des connexions organiques (1). C'est ainsi que les lois de coexistence, établies par la généralisation, d'empiriques qu'elles étaient, deviennent des lois *dérivées*, quand on les a rattachées à ces deux principes supérieurs.

Bien plus l'union de ces deux principes permet aussi d'expliquer les *exceptions* que présentent les lois de coexistence. Ainsi, on raconte chez certains animaux des *organes inutiles*, à l'état *rudimentaire* : on voit parfois chez le cheval, aux côtés du sabot, des vestiges de doigts latéraux. Leur état d'*inactivité* est une déviation de la loi des conditions d'existence. Mais leur état *rudimentaire* est aussi un échec pour la loi des connexions organiques, car cette atrophie est une suppression partielle de ces organes, donc un écart du type primitif (2). Leur survivance prouve l'efficacité persistante de la loi de l'immutabilité du type; leur amoindrissement indique des modifications dans les conditions d'existence. Le concours et le conflit de ces deux lois expliquent donc l'apparition de ces types inférieurs qu'il est si difficile de classer. L'être vivant est comme le *compromis* qui résulte de la composition de ces deux lois et varie avec les données et les circonstances.

#### § IV. — COMMENT AGISSENT CES DEUX LOIS SUPRÊMES

Ces lois sont des tendances réelles de la nature; elles ont pour  *fins et pour effets la persistance du type et la corrélation des organes*. Il s'agit de savoir comment ces fins et ces effets sont réalisés;

A. — *Loi des connexions organiques*: la *persistance du type* est due à l'hérédité (3).

(1) Taux, *De l'intelligence*, I, IV, ch. III, § 2, n. 3.

(2) On peut tirer un argument analogue de l'apparition des organes *congénitaux*: c'est une larve acquiert des organes transitoires nécessités par les conditions de son existence; ces organes disparaissent avec les conditions qui les avaient exigés.

(3) E. PÉREZ, *Colonies animales*, p. 408 et s.

B. — *Loi des conditions d'existence*: la *corrélation des organes* s'explique par une faculté d'*adaptation* à la matière vivante, qui se conforme aux exigences variables des conditions d'existence. Comment *entendre* cette puissance d'adaptation?

1°) *Cuvier* n'y voyait qu'une formule *théorique*: tout se passe comme si la matière vivante avait le pouvoir de s'adapter; mais, de vrai, ces adaptations ont Dieu même pour auteur immédiat. — D'autres naturalistes admettent au contraire que cette faculté d'adaptation est *réelle*; mais ils se divisent en deux groupes.

2°) Les *évolutionnistes absolus* veulent expliquer par elle la genèse même des types fondamentaux, sans aucune intervention de Dieu. C'est inadmissible (Cf. Métaphysique: réfutation du transformisme absolu).

3°) Les *évolutionnistes modérés* réduisent le rôle de l'adaptation à l'explication des *variations* des types et ne l'étendent pas à ces types eux-mêmes ni à leurs *connexions fondamentales* (4). Ils admettent comme donnée première, des *organismes élémentaires*, ayant, dès leur formation, des propriétés et des aptitudes qui conditionnent d'avance, les circonstances extérieures étant, leurs développements ultérieurs. Mais ce ne sont pas les circonstances qui produisent les formes vivantes; elles ne sont que les *conditions* qui permettent à la force vitale, seule cause productrice, de manifester les diverses formes qu'elle contient en puissance. Cette explication de l'évolutionnisme mitigé n'est pas inadmissible *en soi* (5), pourvu qu'on ne rejette pas l'intervention de Dieu et qu'on ne fasse pas dériver la vie d'une transformation de la matière organique (Cf. Métaphysique).

**Conclusion**: la *généralisation*, qui détermine des lois de coexistence des êtres vivants, a donc pour *fondement* l'union de deux principes: les *conditions d'existence* et les *connexions organiques*, tandis que l'*induction* repose sur le principe d'*uniformité de la nature*.

(1) E. PÉREZ, *Colonies animales*, I, I, ch. III, n. II.

(2) VISOTCHIK, *Les terres salines et la critique rationaliste*, T. III, L. I, Sect. II, c.

(3) — J. GOSSET, *Les origines*, ch. III, n. 11.



## 82. — INDUCTION ET GÉNÉRALISATION

I. — **Identité** : les lois de la nature ne font qu'exprimer des rapports généraux entre des termes. Les lois physiques expriment des rapports de succession entre des phénomènes ; les lois biologiques, des rapports de coexistence entre des caractères ou qualités d'êtres. On appelle **induction** l'opération par laquelle l'esprit découvre les idées générales dans les faits singuliers ; on nomme **généralisation** l'opération par laquelle l'esprit découvre les idées générales dans les êtres singuliers. Ces deux opérations vont du singulier au général, du passager au permanent, de l'accidentel à l'essentiel ; elles sont précédées d'opérations diverses (comparaison, abstraction, jugement, raisonnement) qui les préparent ; mais au fond elles sont identiques, car leur acte propre c'est d'être une intuition qui découvre l'essence des choses, c'est-à-dire ce qu'il y a de permanent et de général à travers la mobilité et la singularité des phénomènes et des qualités (\*).

II. — **Fondement commun** : dans les deux cas le problème posé est le même : comment peut-on, de la succession invariablement constatée entre certains phénomènes, passer à l'idée générale de successions indéfiniment semblables ? Comment peut-on, de la coexistence de certains caractères, passer à l'idée générale de coexistences indéfiniment semblables ? Bref, quelle raison légitime, en dernière analyse, le passage du singulier au général, d'un cas à tous ? Pourquoi peut-on dire : La chaleur dilate les corps. L'homme est un animal vertébré, mammifère, bimané ? C'est que, selon la doctrine d'Aristote, l'esprit a précisément la

(\*) F. HENRI, *Généralisation et induction*, Revue philosophique, t. XLII, 1896, p. 385 et p. 510 et s. — RIBOT, *Essai sur les idées générales*, Rev. phil., t. XXXIII, p. 377 et s. — *Evolution des idées générales*. — NOL, *Noms et concepts*, Revue phil., t. XXXI, p. 463 et s. — PAST, *L'idée*. — GARDIN, *La connaissance*. — FÉLIX, *Les Concepts*.

faculté de discerner l'essentiel de l'accidentel par abstraction intuitive. Or l'essence des choses est invariable. Donc quand l'esprit a découvert, soit entre deux êtres (vg. deux hommes), soit entre deux phénomènes (vg. chaleur et dilatation) un rapport essentiel, ce rapport (les essences étant invariables) peut être étendu à tous les êtres ou phénomènes de la même espèce. En dernière analyse, c'est donc le principe de l'invariabilité des essences qui est le fondement commun de l'induction et de la généralisation.

III<sup>e</sup> SECTION

## L'ANALOGIE

On peut étudier l'analogie comme l'hypothèse, tout elle n'est qu'une forme spéciale, au point de vue psychologique et au point de vue logique. L'analogie se ramène au genre d'hypothèses qui portent sur le terme inconnu d'une loi (cause ou effet) ; elle se résout en deux opérations : la supposition d'une ressemblance provoquée par l'aperception d'une ressemblance. Analyser cette aperception, montrer qu'elle résulte d'une association d'idées par ressemblance, c'est faire la psychologie de l'analogie (PSYCH. 428, § B). Considérer la seconde opération (supposition d'une ressemblance) dans ses rapports avec la première (aperception d'une ressemblance), c'est examiner l'analogie à titre de raisonnement, c'est en faire la logique (\*).

## 83. — DÉFINITIONS ET ESPÈCES

Par analogie on entend tantôt une propriété des choses, tantôt une opération de l'esprit.

(\*) LALANDE, *Lectures de philosophie*, chapitre sur l'analogie. — LAFFRÈS, *Exposition du système de philosophie*, t. V. — S. MAU, *Système de logique*, t. III, ch. XX. — HARRIS, *Logique*, ch. XV.

## 82. — INDUCTION ET GÉNÉRALISATION

I. — **Identité** : les lois de la nature ne font qu'exprimer des rapports généraux entre des termes. Les lois physiques expriment des rapports de succession entre des phénomènes ; les lois biologiques, des rapports de coexistence entre des caractères ou qualités d'êtres. On appelle **induction** l'opération par laquelle l'esprit découvre les idées générales dans les faits singuliers ; on nomme **généralisation** l'opération par laquelle l'esprit découvre les idées générales dans les êtres singuliers. Ces deux opérations vont du singulier au général, du passager au permanent, de l'accidentel à l'essentiel ; elles sont précédées d'opérations diverses (comparaison, abstraction, jugement, raisonnement) qui les préparent ; mais au fond elles sont identiques, car leur acte propre c'est d'être une intuition qui découvre l'essence des choses, c'est-à-dire ce qu'il y a de permanent et de général à travers la mobilité et la singularité des phénomènes et des qualités (\*).

II. — **Fondement commun** : dans les deux cas le problème posé est le même : comment peut-on, de la succession invariablement constatée entre certains phénomènes, passer à l'idée générale de successions indéfiniment semblables ? Comment peut-on, de la coexistence de certains caractères, passer à l'idée générale de coexistences indéfiniment semblables ? Bref, quelle raison légitime, en dernière analyse, le passage du singulier au général, d'un cas à tous ? Pourquoi peut-on dire : La chaleur dilate les corps. L'homme est un animal vertébré, mammifère, bimané ? C'est que, selon la doctrine d'Aristote, l'esprit a précisément la

(\*) FICHET, *Généralisation et induction*, Revue philosophique, t. XLII, 1896, p. 385 et p. 510 et s. — RIBOT, *Essai sur les idées générales*, Rev. phil., t. XXXIII, p. 377 et s. — *Evolution des idées générales*. — NOL, *Noms et concepts*, Revue phil., t. XXXI, p. 463 et s. — PAST, *L'idée*. — GARDIN, *La connaissance*. — FÉLIX, *Les Concepts*.

faculté de discerner l'essentiel de l'accidentel par abstraction intuitive. Or l'essence des choses est invariable. Donc quand l'esprit a découvert, soit entre deux êtres (vg. deux hommes), soit entre deux phénomènes (vg. chaleur et dilatation) un rapport essentiel, ce rapport (les essences étant invariables) peut être étendu à tous les êtres ou phénomènes de la même espèce. En dernière analyse, c'est donc le principe de l'invariabilité des essences qui est le fondement commun de l'induction et de la généralisation.

III<sup>e</sup> SECTION

## L'ANALOGIE

On peut étudier l'analogie comme l'hypothèse, tout elle n'est qu'une forme spéciale, au point de vue psychologique et au point de vue logique. L'analogie se ramène au genre d'hypothèses qui portent sur le terme inconnu d'une loi (cause ou effet) ; elle se résout en deux opérations : la supposition d'une ressemblance provoquée par l'aperception d'une ressemblance. Analyser cette aperception, montrer qu'elle résulte d'une association d'idées par ressemblance, c'est faire la psychologie de l'analogie (PSYCH. 428, § B). Considérer la seconde opération (supposition d'une ressemblance) dans ses rapports avec la première (aperception d'une ressemblance), c'est examiner l'analogie à titre de raisonnement, c'est en faire la logique (\*).

## 83. — DÉFINITIONS ET ESPÈCES

Par analogie on entend tantôt une propriété des choses, tantôt une opération de l'esprit.

(\*) LALANDE, *Lectures de philosophie*, chapitre sur l'analogie. — LAVALLÉE, *Exposition du système de philosophie*, t. V. — S. MAU, *Système de logique*, t. III, ch. XX. — HARRIS, *Logique*, ch. VII.

I. — **Analogie réelle** : comme propriété des choses, l'analogie est un *degré de ressemblance*. La ressemblance peut être :  
 a) **Absolute** : alors c'est l'identité; b) **Relative** : alors c'est l'analogie. L'analogie est donc une *ressemblance mêlée de différence, une ressemblance partielle*.

**Espèces** : l'analogie réelle est de deux sortes :

1° Ressemblance de nature entre les objets, les termes qu'on compare.

2° Ressemblance des rapports entre objets de nature différente. C'est là le sens strict et primitif du mot analogie : vg. la trachée d'un insecte, la branchie d'un poisson, le poumon d'un mammifère sont des organes très différents ; mais ils ont entre eux une ressemblance de rapports : ils se ressemblent par leur fonction.

**Remarques** : 1°) quand le rapport de ressemblance est un rapport de positivité et de connexion avec d'autres organes, l'analogie prend le nom d'**homologie** : vg. le bras et la jambe de l'homme sont des membres homologues.

2°) L'analogie mathématique consiste de même dans une ressemblance de rapports : vg.  $\frac{1}{2} = \frac{6}{3}$ , les chiffres sont différents mais ils sont dans le même rapport.

3°) Il y a aussi des *métaphores par analogie* : vg. ailes d'un navire : les voiles d'un navire ne sont pas identiques à des ailes, mais on retrouve la même relation de fonction ; ce que les ailes sont à l'oiseau pour le vol, les voiles le sont au navire pour la marche (1).

II. — **Analogie psychologique** : comme opération de l'esprit, c'est un *raisonnement par lequel on conclut d'une ressemblance observée à une autre ressemblance qu'on ne voit pas*, vg. de la ressemblance des organes sensitifs chez l'homme et chez l'animal on infère la ressemblance des sensations. On constate entre deux faits une ressemblance partielle : vg. similitude de l'organisme sensible (c'est l'aperception de l'analogie entre les choses) ; puis on l'étend (c'est l'analogie psychologique) à un cas nouveau : similitude des sensations. Tels sont les rapports entre l'analogie, propriété des choses, et l'analogie, procédé de l'esprit.

(1) G. LAMBRAYE, *Théorie des Belles Lettres*, t. III, ch. v, § 2; L. II, ch. iv, § 2.

## 84. — FORMES DE L'ANALOGIE

L'analogie, comme procédé de l'esprit, peut être spontanée ou réfléchie.

A. — **Analogie spontanée** : c'est d'ordinaire spontanément que l'esprit passe, par analogie, d'un cas à un autre cas. Alors l'esprit va du particulier au particulier, mais ce n'est pas un raisonnement, comme le soutient S. Mill (Ps. 157, § G). C'est une simple **association d'idées**. Voici, vg. un fait A qui présente trois caractères : a b c. L'idée totale de A, se composera donc de trois idées partielles a b c, lesquelles sont associées entre elles. Un nouveau fait B s'offre à moi avec deux des caractères précités a b. La notion complexe de B comprend par conséquent les deux idées partielles a b. Mais les idées a et b sont déjà associées avec l'idée c. Donc, quand l'expérience ramènera dans mon esprit les idées a et b, elles lui suggéreront, en vertu de l'association contractée, l'idée c. Par là même je serai conduit à admettre que cette troisième idée c fait aussi partie de l'idée totale de B, que partant ce nouveau caractère appartient au fait B comme au fait A. Mais il n'y a là qu'un semblant de raisonnement, parce qu'il n'y a pas *aperception de rapports*. C'est une *simple consécution*, opération dont les animaux mêmes sont capables (157, A, § 1, B).

B. — **Analogie réfléchie** : quand c'est en vertu d'un raisonnement que nous passons d'un cas à l'autre par suite d'une ressemblance observée, soient les deux objets A et B; on constate dans le premier la présence des caractères a b c; si l'on vient à constater aussi dans B la présence des mêmes caractères a b, l'analogie consistera à *inférer* dans B la présence du caractère c. De la ressemblance observée entre les deux objets A, B, sous le rapport des caractères a b (faits particuliers), j'infère qu'une ressemblance existe aussi entre les deux objets sous le rapport du caractère c (fait particulier).

**Exemple** : la terre est une planète, elle a une atmosphère, il y a en elle des alternatives de jour et de nuit, des variations de

raison : elle a des habitants, Mars est aussi une planète ; on y remarque la présence d'une atmosphère, des alternatives de jour et de nuit, des variations de saison ; on en conclut que cette planète est aussi habitée. Il semble donc que l'analogie va du particulier au particulier et que S. Mill a raison d'en faire une espèce de raisonnement distincte de l'induction qui va du particulier au général ; et de la déduction qui va du général au particulier. Mais ce n'est là qu'une apparence.

**Nature** : en réalité l'analogie est une déduction fondée sur une induction préalable ; elle va donc du particulier au particulier, mais en passant par le général. C'est un raisonnement complexe : 1° **Induction** : dans le cas A, on a constaté un rapport causal entre a et c ; on en conclura par induction que si a et b ont produit c dans le cas A, ils le produiront toujours dans les mêmes circonstances ; parce qu'une même cause produit toujours les mêmes effets. 2° **Déduction** : on conclura par déduction que si a et b doivent toujours produire c, ils le produiront aussi dans le cas B ; c'est ainsi qu'on attribue aussi à B le caractère a trouvé dans A.

Analogie  
 Déduction  
 Induction

Les caractères a b c de A sont unis par un rapport causal ;  
 Toute les caractères a b c sont liés entre eux par une loi.  
 Les caractères a b c sont liés par une loi, c'est-à-dire sont liés entre eux nécessairement et universellement ;  
 Donc a et b étant donnés dans B, c doit s'y rencontrer aussi.

Il est manifeste que le raisonnement analogique implique, outre l'allégation du cas, *vg.* A, où l'on a constaté la présence des caractères a b c, la preuve ou du moins la supposition que ces caractères sont liés par une loi ; or c'est l'affirmation de cette loi, c'est-à-dire d'une liaison nécessaire et universelle, qui devient la majeure de la déduction analogique. C'est donc bien à tort que S. Mill prétend qu'il y a une troisième sorte de raisonnements,

l'analogie, qui irait du particulier au particulier. L'analogie semble aller du particulier au particulier ; en réalité elle va du particulier (P) au particulier (P), mais en passant par le général (G), puisqu'elle est une déduction appuyée sur une induction préalable :



**Variétés du raisonnement analogique** : il y en a trois principales. On peut conclure de la :

1° **Ressemblance des moyens à celle des fins** : *vg.* c'est ainsi que Saint-Hilaire a mis en relief l'analogie qui existe entre le bras de l'homme, la jambe du quadrupède, l'aile de l'oiseau et la nageoire du poisson. L'Anatomie comparée, dont Cuvier a été le fondateur, repose sur des rapprochements de cette sorte.

2° **Ressemblance des effets à celle des causes** : *vg.* C. Bernard remarquant que l'urine de lapins privés de nourriture était claire et acide comme l'urine des carnivores, au lieu d'être comme celle des herbivores, trouble et alcaline, en conclut que tout herbivore à jeun devient carnivore et se nourrit de sa propre substance.

3° **Ressemblance de nature à celle des lois ou des qualités** : *vg.* les euphorbes communes sont vénéneuses ; on en conclut que toute espèce nouvelle le sera aussi.



## 85. — VALEUR DE L'ANALOGIE

## § A. — CAUSES D'ERREURS

L'analogie, étant essentiellement hypothétique, n'aboutit qu'à des probabilités. Il y a deux causes possibles de cette incertitude :

I. — La première réside dans l'induction préalable : la loi, fondement de l'inférence analogique, au lieu d'être démontrée, peut n'être que *supposée*.

II. — La seconde réside dans la déduction : même quand la loi est certaine, l'analogie reste toujours affectée d'incertitude, car elle conclut, non pas du même au même, c'est-à-dire en raison d'une identité, comme la déduction ordinaire, mais du semblable au semblable, c'est-à-dire en raison d'une similitude mêlée de différence. L'analogie conclut donc en vertu de certaines ressemblances et malgré certaines différences. En effet rien ne prouve que les différences, qui séparent les deux cas, (celui qui est le point de départ de l'inférence : *vg.* A avec les caractères *a b c* et celui qui en est l'objet : *vg.* B avec *a b*) n'annulent pas la loi qui régit les caractères *a b c*. Il s'ensuit par conséquent que *peut-être* elles empêchent *a b* de produire *c* dans B. La conclusion reste donc toujours hypothétique, car il n'y a certitude que dans le cas où les causes agissent dans des circonstances identiques ; et ici, précisément, il y a des différences qui peuvent entraver la loi. Bref, l'analogie est toujours incertaine à un premier titre : la différence des cas rapprochés. A cette cause essentielle d'incertitude peut s'en ajouter une seconde : celle qui résulte du caractère hypothétique de la loi. Ainsi : *vg.* deux plantes appartenant à la même famille ; on en conclut qu'elles ont les mêmes propriétés curatives. D'abord on n'est pas sûr qu'il existe une loi entre le fait d'appartenir à telle famille et celui d'avoir telles propriétés curatives ; — ensuite, en supposant l'existence de cette loi, on ignore si les différences, qui distinguent les deux plantes, ne

sont pas de nature à contrarier le fonctionnement de la loi. Quand les deux causes d'incertitude sont réunies, l'analogie est une déduction probable fondée sur une induction elle-même probable.

## § B. — DEGRÉS DE PROBABILITÉ

La probabilité des conclusions de l'analogie est :

1° En proportion directe du nombre et de l'importance des ressemblances constatées.

2° En proportion inverse du nombre et de l'importance des différences constatées ou présomables.

L'importance des ressemblances et des différences a pour mesure le degré probable de leur influence.

## § C. — VÉRIFICATION DE L'ANALOGIE

L'analogie n'aboutit qu'à des hypothèses. Comme toute hypothèse elle peut être vérifiée directement ou indirectement.

A) Vérification directe : l'incertitude pratique qui pèse toujours sur l'analogie, tant qu'elle reste elle-même, c'est-à-dire une ressemblance mêlée de différence, peut être levée directement soit :

I. — Par l'expérience, si l'on peut constater l'existence du caractère supposé par analogie. C'est ainsi que la découverte du *Patavotherium* est venue confirmer la justesse de la reconstruction de cette espèce ; que Cuvier avait imaginée en raisonnant par analogie à partir de la loi des corrélations organiques.

II. — Par la transformation de l'analogie en déduction fondée sur une induction certaine : a) la première cause d'incertitude provenant de l'induction hypothétique qui sert de base à la déduction, on écarte cette première cause si l'on réussit à démontrer la loi qui était simplement supposée : de la sorte la déduction a pour majeure cette loi certaine.

b) La seconde cause d'incertitude réside dans la déduction qui applique une même loi à des cas en partie semblables.

en partie différents. Cette seconde cause disparaît si les différences entre les deux cas sont parfaitement déterminées et si l'on prouve que ces différences ne peuvent faire obstacle à l'application de la loi; alors en effet on ne raisonne plus du semblable au semblable, mais de l'identique à l'identique; *vg.* on a établi par induction cette loi: *L'homme est mortel*. Sans doute je ne sais pas l'homme abstrait; j'en diffère ainsi que de l'homme concret, c'est-à-dire des individus vivants. Cependant je puis déduire avec certitude de cette loi que la conclusion suivante: *Donc je mourrai*, parce que je sais qu'aucune différence n'est capable d'entraver le fonctionnement de la loi.

B) **Vérification indirecte**: Par l'exactitude des conséquences déduites. Elle consiste à déduire les conséquences de l'hypothèse faite et à s'assurer de leur conformité avec la réalité. Mais cette preuve n'est rigoureuse que si l'on parvient à *écarter toute autre* hypothèse, c'est-à-dire à démontrer qu'aucune autre hypothèse ne peut rendre compte des faits. De ce que les ondulations du fluide aérien expliquent le son, les physiciens ont conclu par analogie que les ondulations d'un fluide impondérable, l'éther, pouvaient expliquer la lumière. La concordance des conséquences avec les faits donne à cette conclusion une très haute probabilité; mais ce n'est pas encore la certitude, car on n'a pas prouvé qu'aucune autre hypothèse ne puisse expliquer les propriétés de la lumière.

#### 86. — ANALOGIE, INDUCTION ET DÉDUCTION

On peut résumer de ce qui précède les rapports de l'analogie avec l'induction et la déduction. L'analogie *diffère* de l'induction et de la déduction par:

I. — **Le principe qui lui sert de base**: l'analogie va du différent au différent puis qu'elle applique une loi, soit supposée, soit démontrée, à des cas nouveaux qui se distinguent des premiers sur certains points. On peut formuler son principe ainsi: « Des raisons analogues, en tant que semblables, entraînent des conséquences semblables; en tant que différentes, des consé-

quences différentes ». Or ce principe autorise deux conclusions opposées. — L'induction et la déduction vont du même au même. La première: pour principe fondamental: « Dans les mêmes circonstances les mêmes causes produisent les mêmes effets ». La seconde: « Deux termes identiques à un même troisième terme sont identiques entre eux ». L'induction et la déduction reposent donc en dernière analyse sur le même principe, qui n'autorise qu'une conclusion: « Des raisons identiques entraînent des conséquences identiques ».

II. — **Sa marche**: l'induction va du particulier au général et la déduction du général au particulier. — L'analogie étant, prise dans son ensemble, une induction suivie d'une déduction, va du particulier au particulier en passant par le général (83, B).

III. — **Sa valeur**: l'induction est *théoriquement certaine* parce que d'abord elle va du même au même, en vertu de son principe et ensuite parce que ses méthodes, reposant sur la parfaite exclusion de tout antécédent qui n'est pas cause et de tout caractère qui n'est pas essentiel, sont, idéalement du moins, absolument rigoureuses (71). — La déduction est *théoriquement et pratiquement certaine*, d'abord parce qu'elle va du même au même comme l'induction et ensuite parce que les règles du syllogisme sont rigoureuses. — L'analogie, au contraire, est toujours *théoriquement et pratiquement hypothétique* (84, A): Elle ne peut donner la certitude qu'en perdant sa propre nature, en devenant une induction ou une déduction proprement dite (85, C). Elle est *nécessairement incertaine*, parce qu'elle affirme le même de ce qui est simplement analogue, c'est-à-dire à la fois semblable et différent. Comme l'identité fait la force et la certitude de l'induction et de la déduction, ainsi la différence, qui se mêle à la ressemblance, fait la faiblesse et l'incertitude plus ou moins grande de l'analogie. L'analogie n'est donc en définitive qu'un cas du *statut des probabilités* (1), car, en vertu même de son principe, elle comporte deux conclusions possibles.

(1) Léon, *Nouveaux essais sur l'enseignement des loges*, t. IV, ch. xvi, § 9.

## 87. — AVANTAGES ET DANGERS

## § A. — AVANTAGES DE L'ANALOGIE

I. — **Vie** : l'analogie est un raisonnement d'un emploi très-fréquent dans la vie ordinaire. La plupart des jugements, que nous portons sur les autres, ont leur origine dans l'analogie.

II. — **Langues** : l'analogie explique la transformation d'un grand nombre de formes verbales (\*).

III. — **Lettres** : c'est l'analogie qui est la source des comparaisons, des métaphores, des allégories, de la poésie même. Souvent le poète désigne les objets par le nom d'autres objets qui leur sont analogues ; il dit : *vg.* le soir de la vie, le sommeil de la mort, etc. (†).

IV. — **Sciences physiques** : le raisonnement analogique fait le fond de la plupart des hypothèses ; *vg.* Priestley suppose que toute combustion est une oxydation en raison de l'analogie qu'il remarque entre la rouille et les effets de la combustion. (Ps. 138, B). L'analogie n'est qu'un cas particulier de l'hypothèse (63). Dans les sciences physiques, le raisonnement analogique peut d'ordinaire être soumis au contrôle de l'expérience, et l'hypothèse une fois vérifiée, il se transforme en induction (84, C).

V. — **Sciences naturelles** : Le *périmentation* étant impossible pour déterminer les lois de coexistence des organes (79, B, 2<sup>o</sup>). L'hypothèse analogique ne peut être vérifiée par ce moyen, c'est pourquoi l'analogie conserve dans ces sciences sa physionomie propre, c'est à-dire qu'elle reste *hypothétique*, tant qu'un fait ne vient pas justifier la justesse du raisonnement analogique, comme la découverte du *Palæotherium* pour les inférences de Cuvier (84, A).

VI. — **Sciences morales** : a) en **Psychologie**, l'analogie

(\*) V. HARRI, *Etude sur l'analogie en général et sur les formations analogiques de la langue grecque.*

(†) G. LONOUZIS, L. III, ch. v, § 2 ; L. II, ch. iv, § 2. — DARRÉVILLE, *Le vie des mots.*

vient au secours de la méthode subjective ou réflexion : l'analogie est le fondement de nos jugements sur les autres, sur les animaux (Ps. 7, § B ; 254, II). — b) en **Histoire** et en **Politique** on use aussi du raisonnement analogique pour déterminer les causes des événements ou pour prévoir le résultat de tel système législatif, etc.

VII. — **Sciences métaphysiques** : pour concevoir la réalité du monde extérieur nous nous la représentons sur le type de la seule réalité, que nous connaissons immédiatement, du moi et de ses phénomènes ; c'est ainsi que nous transportons l'idée de cause, de substance, de fin, etc. dans le monde extérieur et que nous le construisons à notre image, en faisant les restrictions nécessaires (Ps. 187, § A, V). C'est cette idée qui fait le fond de la *Mondologie* de Leibniz. — Nous concevons aussi Dieu d'après nos propres qualités, mais, ici, en leur enlevant toute imperfection et en les sublimant jusqu'à l'infini. (Cf. *Théologie rationnelle*).

## § B. — DANGERS DE L'ANALOGIE

On peut les envisager au point de vue :

I. — **Moral** : les jugements légers, portés sur nos semblables, ont souvent pour causes des analogies apparentes ou superficielles, que nous transformons en identités réelles. C'est ainsi que nous leur prêtons nos motifs d'agir : « On mesure les autres, dit le proverbe, à son aune ».

II. — **Littéraire** : nombre de comparaisons et de métaphores outrées proviennent d'un manque de goût qui exagère ou fausse complètement certains rapprochements analogiques. Les écrivains coupables de ces excès ressemblent aux architectes qui « font de fausses fenêtres pour la symétrie (1) ».

III. — **Scientifique** : l'écueil pour celui qui raisonne par analogie, c'est de transformer des conjectures plus ou moins probables en certitudes ou de simples analogies en identités ; c'est encore de

(1) Pascal, *Pensées*, art. VII, 22.

voir partout des ressemblances en négligeant les différences (1).

**Exemples :** c'est pour avoir exagéré les analogies entre l'âme humaine et la société que Platon, dans ses *Lois* et sa *République*, sacrifie la liberté individuelle à l'omnipotence de l'État. Des sociologues contemporains ontrent jusqu'à la minute les rapprochements, vrais dans les grandes lignes, entre une société et un organisme (2). — Tel médecin en ordonnant un remède, tel ministre en proposant une mesure législative s'autorise de précédents ; mais ils oublient que les circonstances ont changé. — En philosophie, l'abus de l'analogie n'est pas rare : v. g. on compare la volonté à une balance et l'on nie la liberté ; on se représente les phénomènes de l'âme par analogie avec ce qu'on appelle la matière et l'on est matérialiste ; certains philosophes anciens ont rabaisé la divinité en la concevant sur le modèle de l'humanité, dont il lui prêtait même les vices ; c'est l'excès de l'*anthropomorphisme* (Ps. 214, § III, RICHARDSEN).

**Conclusion :** Règles pour l'emploi de l'Analogie : pour faire un bon usage de l'analogie et pour éviter les dangers qu'elle présente, il faut suivre les règles suivantes :

I. — Ne pas fonder ses conclusions sur des ressemblances rares et secondaires.

II. — Ne pas négliger les différences.

III. — Ne pas confondre les conclusions probables de l'analogie avec les conclusions certaines de l'induction et de la déduction.

(1) C'est une judicieuse remarque de Bacon : *Intellectus humanus est comparatus sua facile iniquis majorum ordinem et sequentibus in rebus quibus insculptis et quibus nihil est in natura inessentiale et plane insuperabile, inveniunt affinitates parallelas et correspondentes et relativas que non sunt in rebus in seipsis*, l. I, Aph. 45. Il y a de l'unité dans le plan de la nature ; mais l'unité comporte la variété ; il ne faut donc pas la confondre avec l'uniformité.

(2) HENRI WILSON, *Organismus et societas*. — Cf. P. LEROY-BEAULIEU, *l'État moderne et ses fonctions*, etc. — SCHEFFER, *Structure et vie du corps social*.

## CHAPITRE V

### MÉTHODE DES SCIENCES MORALES (1)

#### 58. — OBJET ET DIVISION DES SCIENCES MORALES

I. — **Objet :** les sciences morales recherchent les lois de l'*activité individuelle* dans ses libres manifestations ; elles ont par conséquent pour objet l'homme en tant qu'*être moral*, en tant que *personne*, c'est-à-dire considéré comme un individu conscient et libre (Ps. 203).

II. — **Division :** on peut étudier l'homme tel qu'il est ou tel qu'il doit être ; c'est pourquoi les sciences morales, recherchant les lois *réelles* ou les lois *idéales* de l'activité humaine, de là deux grandes divisions :

A) **Sciences morales théoriques ou de l'ordre réel :** elles sont *théoriques* et *réelles* parce qu'elles ont pour but immédiat la *connaissance* des choses humaines *telles qu'elles sont*. On range dans ce premier groupe les sciences suivantes : **Psychologie, Histoire, Philologie, Science sociale ou Sociologie.** La Sociologie se subdivise en plusieurs branches : v. g. la **Politique théorique** qui recherche les lois d'un bon gouvernement ; l'**Économie politique** qui recherche les lois présidant à l'accroissement de la richesse ; le **Droit** qui tâche de dégager de l'étude des diverses législations les conditions d'une parfaite administration de la justice, etc... Toutes ces sciences, s'appuyant sur l'*observation* des faits individuels et sociaux, s'efforcent d'en dégager les lois *réelles* qui les régissent.

(1) E. CAUVES, *Éléments de philosophie*, ch. xxxv. — RICHARDSEN, *Logique*, ch. xvii. — S. MAI, *Système de logique*, l. VI. — S'GRAVEAUX, *Introduction à la philosophie*.



B) **Sciences morales pratiques ou de l'ordre idéal** : elles sont **pratiques**, parce qu'elles ont pour but prochain de déterminer ce qui doit être, c'est-à-dire les lois idéales, qu'elles imposent ensuite comme règles à l'activité humaine. On classe dans ce groupe les sciences suivantes : **Logique, Morale, Esthétique, Politique pratique, Economie politique et Droit** dans leur partie *préceptive*, etc. Elles s'appuient sur les observations recueillies par les sciences morales *théoriques* et sur les lois réelles que celles-ci ont établies par induction ; c'est de ces vérités, observations et lois réelles, que les sciences morales *pratiques* déduisent les lois idéales qu'elles formulent, sous le mode impératif.

La *Logique* a pour idéal, le **vrai** ; — la *Morale*, le **bien** ; — l'*Esthétique*, le **beau** ; — la *Politique*, le **respect des droits** et la **promotion** du progrès physique, intellectuel et moral ; — la *Droit*, le **juste** et l'**équitable** ; — l'*Economie politique*, le **développement de la richesse**. Chacune de ces sciences formule un certain nombre de règles, qui dirigent l'activité humaine privée et sociale vers le but idéal que chacune se propose ; c'est pourquoi on les nomme sciences « *normatives* » (Vandl), de *norma* (règle).

A. — **Sciences morales théoriques et réelles :**

I. — Philologie

II. — Psychologie expérimentale

III. — Histoire

IV. — Sociologie

POLITIQUE THÉORIQUE  
ECONOMIE POLITIQUE THÉORIQUE  
DROIT THÉORIQUE

B. — **Sciences morales pratiques et idéales :**

I. — Logique

II. — Morale

III. — Esthétique

IV. — Politique pratique

V. — Economie politique pratique

VI. — Droit pratique

88. — DIFFÉRENCE DES MÉTHODES

La différence résulte du but même poursuivi par chacun des groupes :

A) **Méthode des sciences morales théoriques** : elle est surtout **inductive** ; le psychologue, l'historien, le philologue, le sociologue, pour déterminer les lois réelles de l'activité humaine, doivent, comme le physicien et le naturaliste, observer les faits, expérimenter dans la mesure restreinte où l'expérimentation est possible dans les sciences morales, et conclure des faits aux lois qu'ils résistent, au moyen du raisonnement inductif. La *deduction* y a aussi son rôle mais *secondaire* ; on peut tirer des lois établies les conséquences qui en découlent ; *ex. gr.* si on parvenait à déterminer la loi universelle qui régit l'évolution de l'humanité, on pourrait tenter, par voie *deductive*, d'en tirer la prévision de l'avenir de telle ou telle société.

B) **Méthode des sciences morales pratiques** : le logicien, le moraliste, l'esthète, le politique, le juriste, l'économiste posent un idéal à atteindre : le vrai, le bien, le beau, le type d'un bon gouvernement, le juste, l'accroissement de la richesse. Puis ils recherchent les **moyens** propres à atteindre cet idéal. Enfin de ces deux données combinées ils *deduisent* les **règles** qu'il faut suivre pour l'atteindre. Le *procédé essentiel* de ces sciences est donc la *deduction*.

On peut esquisser ainsi ce genre de *deduction* :

La *Misère* contient l'**idéal** à atteindre ; c'est un **optatif**.

La *Misère* contient les **moyens** de l'atteindre ; c'est un **indicatif**.

La *Conclusion* contient les **règles** à suivre pour l'atteindre ; c'est un **impératif** (1).

(1) M. BARRIS (*Leçons*, ch. xxv, 2<sup>e</sup> section, § 1) apporte un exemple le syllogisme suivant qui résume la science politique.

*Misère*. Elle pose le **but idéal** qu'il serait désirable d'atteindre : *Telle chose est le vrai bien de la société auquel il faut tendre*.

Mais l'observation et l'induction ont aussi leur rôle dans les sciences morales pratiques. Pour déterminer le but idéal que l'homme doit poursuivre dans les manifestations diverses de son activité, il faut savoir ce qu'il est, ce que sont ses facultés. Il faut donc connaître la psychologie, l'histoire. De même pour déterminer les moyens que l'homme doit mettre en œuvre pour atteindre l'idéal proposé, il faut connaître les lois de l'ordre réel, les lois psychologiques, économiques, sociales, qui dirigent son activité. Mais ces lois sont le résultat d'inductions prétables, établies par les sciences morales théoriques, la psychologie, l'histoire, la science sociale, etc.

C. **Emploi différent** : les deux méthodes, inductive et déductive, trouvent donc leur emploi dans les sciences morales. Mais elles ne sont pas dans ces sciences ce qu'elles sont dans les sciences mathématiques ou dans les sciences physiques et naturelles ; elles sont plus ou moins modifiées par la nature même et la complexité de l'objet auquel elles s'appliquent : l'activité consciente, raisonnable et libre de l'homme. Ainsi :

1. — Dans les **Mathématiques**, la méthode *déductive* est une forme qui crée son propre contenu, puisque les notions mathématiques sont des *constructions idéales* faites avec quelques éléments très simples empruntés à l'expérience (58, III). La part de l'expérience y est réduite à sa plus simple expression. Dans les sciences morales pratiques, nous l'avons vu, la déduction doit s'appuyer sur des observations et des inductions prétables. Comme leur idéal doit être *pratique*, il faut qu'elles se fondent sur l'expérience, autrement elles n'offriraient qu'un idéal en l'air, contre nature.

2. — Dans les sciences **physiques**, la méthode *inductive* ne s'agit que de l'expérimentation ; dans les sciences morales, l'expérimentation a un domaine restreint (Ps. 9). — Dans les sciences **physiques et naturelles**, l'induction aboutit à des lois géné-

**MÉTIERE**. Elle exprime ce qu'il est possible et utile de faire actuellement dans les circonstances données, sans jusqu'à quel point et par quels moyens la loi idéale peut être réalisée.

**CONSCIENCE** : Elle applique la forme opérative de l'idéal aux moyens induits : donc il faut employer ces moyens et tous valent atteindre la fin proposée.

rales précises. En psychologie, on a pu déterminer avec rigueur certaines lois : celles qui régissent les phénomènes conditionnés par l'organisme, parce qu'ils ont, comme les phénomènes physiques, un caractère *fatal* : *vg.* lois de l'association des idées, de la mémoire. Mais, comme la liberté entre en jeu dans la plupart des phénomènes étudiés par les sciences morales, la présence de cet élément, dont l'intervention toujours possible peut dérouter toutes les prévisions, empêche d'établir des lois constantes et précises (Ps. 40 et *infra*, 93, 1).

## 89. — LES SCIENCES PHYSIQUES ET LES SCIENCES MORALES

A) **Tentative de réduction** : l'école positiviste prétend qu'il n'y a entre les diverses sciences qu'une différence de degré et non de nature. La Psychologie est absente de la hiérarchie des sciences d'A. Comte, qui en fait une branche de la Biologie. Les sciences sociales et politiques, que Comte nomme *Sociologie*, sont par là même sous l'étroite dépendance des sciences biologiques. Taine a dit dans le même sens : « Les questions historiques ne sont que des problèmes de mécanique » : Cette conception suppose que les modes supérieurs d'existence peuvent se ramener aux modes inférieurs, par suite que les phénomènes **moraux** ne sont qu'une forme plus complexe des phénomènes physiques.

B) **Réponse** : 1) Cette conception, finalement, a été repudiée par Comte qui reconnaît que de la forme inférieure à la forme supérieure il y a « un immense accroissement » (44, § 3, B). Il avait continué de réfuter le matérialisme en disant : « C'est une explication du supérieur par l'inférieur ». C'est parfait, mais logique jusqu'au bout, Comte aurait dû reconnaître explicitement que les phénomènes psychologiques ne sont pas réductibles aux faits physiologiques.

2) De ce que l'activité intellectuelle et morale est accompagnée de mouvements nerveux on ne peut conclure qu'elle est elle-même un mouvement nerveux. Il y a en effet entre les phénomènes psychologiques (*vg.* la pensée, la volonté) et les phéno-

mêmes physico-physiologiques (vg. vibrations cérébrales, circulation) une différence essentielle. Les phénomènes psychologiques sont conscients, aperçus, dès qu'ils se produisent, avec une certitude absolue et sans intermédiaire; ils consistent des faits *originaux*. Comment les assimiler, sans absurdité, aux phénomènes physiologiques qui sont insouciés et qui, se ramenant à des mouvements, ont une forme, une vitesse, une direction? Mais quelle est donc la forme d'un sentiment? Quelle est la vitesse d'une volition? Quelle est la direction d'une idée? Autant de questions absurdes.

C) **Irreductibilité**, il est donc manifeste que, les objets des sciences physiques et naturelles d'une part et d'autre part les objets des sciences morales étant **absolument opposés**, les sciences morales sont irréductibles aux sciences physiques et naturelles. Voici les principales différences qui les séparent. Elles diffèrent par :

I. — **La nature des faits et des méthodes** : les faits que les sciences morales étudient ne peuvent être observés objectivement. Il faut ou bien les constater par soi par **l'observation subjective** (Ps. 7, § A) ou bien les admettre sur la foi du témoignage d'autrui (91). On ne peut ni les calculer ni les mesurer (Ps. 4, I). — Les sciences physiques emploient au contraire **l'observation objective** (64) et les faits qu'elles étudient sont mesurables (73).

II. — **Les caractères de leurs lois** : A) Les lois auxquelles aboutissent les sciences morales ne sont pas **fatales** : elles expriment des tendances qui peuvent toujours être comprimées ou contrariées par la liberté. De là vient qu'on ne peut pas prévoir les faits qu'elles régissent, ni les soumettre à l'expérimentation avec la même sûreté qu'les faits du monde extérieur gouverné par des lois fatales.

B) Les lois du monde physique sont toutes de la même espèce : ce sont des formules **indicatives**, qui résument les rapports invariables des faits. — Les lois du monde moral sont **non seulement indicatives** mais encore **impératives** : elles tracent la règle d'un idéal obligatoire. Il en résulte que les sciences morales ne peuvent se borner, comme les sciences physiques et naturelles, à la description et à l'explication des faits; il faut en outre

qu'après les avoir comparés à leur idéal elles les jugent et qu'elles se préoccupent de déterminer les moyens propres à réaliser de plus en plus cet idéal. — Après ces généralités il nous reste à exposer le genre de méthode propre aux principales sciences morales.

## ARTICLE PREMIER

## MÉTHODE DES SCIENCES MORALES THÉORIQUES

## SECTION I

## 90. — MÉTHODE DE LA PHILOGOLOGIE

La **Philologie** a pour objet la recherche des lois du langage soit dans une langue particulière, soit dans plusieurs langues, soit dans toutes les langues connues. Sa méthode est surtout **inductive**. Comme les causes des transformations des langues doivent être cherchées dans les lois mêmes de la pensée et de l'expression, le philologue a besoin de la psychologie et de la physiologie. Pour induire les lois propres du langage, il use de la **Méthode comparative**; il rapproche les mots d'une même langue et les langues entre elles; à l'exemple des naturalistes (1). Il fait pour ainsi dire la **biologie** des mots, déterminant les lois d'après lesquelles les mots naissent, se transforment et disparaissent. (65)

(1) Max MÜLLER, *Leçons sur la science du langage*, Leçons I, II, VI. — V. BÉLÉZ, *Précis de Grammaire comparée du grec et du latin*. — F. BÉLÉZ, *Grammaire historique de la langue française*. — On peut égaré comme modèle d'un emploi judicieux de la méthode philologique le récent ouvrage de J. Lebrion intitulé : *Études sur la langue et la grammaire de Cicéron*. — Cf. PÉRICOT, n. 244.

lois une fois établies il en pourra déduire les règles de la grammaire générale (Ps. 233; Conclusion, 241).

## SECTION II

## 91. — MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE EXPERIMENTALE

Elle a été expliquée tout au long en Psychologie (6-11).

## SECTION III

## 91 bis. — MÉTHODE DES SCIENCES HISTORIQUES

A) **Objet de l'histoire** : l'histoire (*history, information*) est la science du passé des sociétés humaines; c'est « la mémoire de l'humanité »<sup>(1)</sup>. Elle a pour objet les événements passés, qui par conséquent ne peuvent plus être observés. Mais, dira-t-on, les phénomènes observés par les autres sciences sont passés aussi. C'est vrai; mais ces faits peuvent être reproduits au moyen de l'expérimentation; ils ne sont donc pas strictement passés. Les faits historiques au contraire sont caractérisés par la rencontre d'un grand nombre de circonstances. Or l'historien n'a aucunement le pouvoir de réaliser de nouveau cet ensemble complexe.

B) **Division** : l'histoire se subdivise suivant la nature des phénomènes moraux particulièrement étudiés. C'est ainsi qu'on a l'histoire : 1) des arts, des lettres, des sciences, qui recherche les manifestations de l'activité esthétique et scientifique; — 2) des reli-

(1) CICERO a donné de l'histoire cette définition descriptive : *Historia est testis temporum, lux recitatis, vita memoriz, magistra vite, mentis vetustatis* (De oratore, II, 9).

gions; — 3) des systèmes philosophiques; — 4) de la civilisation; — 5) du commerce et de l'industrie; — 6) de la vie des sociétés, qui fournit des matériaux à la Sociologie et à la Politique pratique etc.

C) **Éléments de la science historique** : cette science implique :

I. — La Critique du témoignage en général.

II. — La Critique historique des témoignages particuliers, sources d'informations de l'histoire.

III. — L'Histoire proprement dite, qui raconte les faits passés et les explique par leurs causes particulières et immédiates.

IV. — La Philosophie de l'histoire, qui s'efforce de dégager les causes générales et les lois supérieures de la vie des peuples.

92. — 1<sup>er</sup> ÉLÉMENT. CRITIQUE DU TÉMOIGNAGE EN GÉNÉRAL

Le plus grand nombre des faits historiques ne pouvant être connus par l'observation directe et personnelle, puisqu'ils sont passés, il faut recourir à l'observation *indirecte*, à un mode particulier d'information : le témoignage des hommes.

(1) DIXON, *Cours d'études historiques*, T. I. — LANGE, *Essai philosophique sur la probabilité*. — COSSO, *Espositivo de la teoría de las ciencias, basati en los fundamentos de sus conocimientos*. — S. MUIZ, *Système de Logique*, t. VI, ch. 3, v. — A. BUIS, *Logique déductive et inductive*, L. V, ch. vii. — OLS-LAVANUS, *La certitude morale*. — F. NANNI, *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, avril 1873. — PAIN, dans *L'Année philosophique*, 1881; dans la *Revue philosophique*, 1873, T. II. — DE SMET, *Principes de la critique historique*. — LASSANO et SANCHEZ, *Introducción a las etimas históricas*. — BUNDE, *Art d'écrire au vrai*, ch. viii, ix, x, xi, xx. — A. LARÖMS, *La civilisation dans l'œuvre collective : En siècle, mouvement du monde de 1800 à 1880*, 1893. — TATA, *Essais de critique et d'histoire*, Préface. — M. DENST, *De rôle de la Géographie dans l'enseignement et dans l'éducation*, Revue de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur, 21 sept. 1899. — M. DENST et G. GUY, *Précis de Géographie*, Préface. — A. M. LARAVANT, *Leçons de Géographie physique*, Préface. — STERN, *Grundzüge der physischen Erdkunde*. — G. BAXAND, *La Méthode scientifique de l'histoire littéraire*.



lois une fois établies il en pourra déduire les règles de la grammaire générale (Ps. 233; Conclusion, 241).

## SECTION II

## 91. — MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE EXPERIMENTALE

Elle a été expliquée tout au long en Psychologie (6-11).

## SECTION III

## 91 bis. — MÉTHODE DES SCIENCES HISTORIQUES

A) **Objet de l'histoire** : l'histoire (*history, information*) est la science du passé des sociétés humaines; c'est « la mémoire de l'humanité »<sup>(1)</sup>. Elle a pour objet les événements passés, qui par conséquent ne peuvent plus être observés. Mais, dira-t-on, les phénomènes observés par les autres sciences sont passés aussi. C'est vrai; mais ces faits peuvent être reproduits au moyen de l'expérimentation; ils ne sont donc pas strictement passés. Les faits historiques au contraire sont caractérisés par la rencontre d'un grand nombre de circonstances. Or l'historien n'a aucunement le pouvoir de réaliser de nouveau cet ensemble complexe.

B) **Division** : l'histoire se subdivise suivant la nature des phénomènes moraux particulièrement étudiés. C'est ainsi qu'on a l'histoire : 1) des arts, des lettres, des sciences, qui recherche les manifestations de l'activité esthétique et scientifique; — 2) des reli-

(1) CICERO a donné de l'histoire cette définition descriptive : *Historia est testis temporum, lux recitatis, vita memoris, magistra vitæ, mentis vetustatis* (De oratore, II, 9).

gions; — 3) des systèmes philosophiques; — 4) de la civilisation; — 5) du commerce et de l'industrie; — 6) de la vie des sociétés, qui fournit des matériaux à la Sociologie et à la Politique pratique etc.

C) **Éléments de la science historique** : cette science implique :

I. — La Critique du témoignage en général.

II. — La Critique historique des témoignages particuliers, sources d'informations de l'histoire.

III. — L'Histoire proprement dite, qui raconte les faits passés et les explique par leurs causes particulières et immédiates.

IV. — La Philosophie de l'histoire, qui s'efforce de dégager les causes générales et les lois supérieures de la vie des peuples.

92. — 1<sup>er</sup> ÉLÉMENT. CRITIQUE DU TÉMOIGNAGE EN GÉNÉRAL

Le plus grand nombre des faits historiques ne pouvant être connus par l'observation directe et personnelle, puisqu'ils sont passés, il faut recourir à l'observation *indirecte*, à un mode particulier d'information : le témoignage des hommes.

(1) DIXON, *Cours d'études historiques*, T. I. — LANGE, *Essai philosophique sur la probabilité*. — COSSO, *Espositivo de la teoría de las ciencias, basati en los fundamentos de sus conocimientos*. — S. MUIZ, *Système de Logique*, t. VI, ch. 3, v. — A. BUIS, *Logique déductive et inductive*, L. V, ch. vii. — OLS-LEWIS, *La certitude morale*. — F. NANNI, *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, avril 1873. — PAIN, dans *L'Année philosophique*, 1871; dans la *Revue philosophique*, 1873, T. II. — DE SAINTE-SIMONE, *Principes de la critique historique*. — LASSALLE et SCHUBERT, *Introducción aux etudes históricas*. — BUNDE, *Art d'enseigner au vrai*, ch. viii, ix, x, xi, xx. — A. LÉVY, *La culture dans l'œuvre collective : En action, mouvement du monde de 1800 à 1880*, 1893. — TATA, *Essais de critique et d'histoire*, Préface. — M. DESSA, *Du rôle de la Géographie dans l'enseignement et dans l'éducation*, Revue de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur, 21 sept. 1899. — M. DESSA et G. GUY, *Précis de Géographie*, Préface. — A. M. LÉVY, *Leçons de Géographie physique*, Préface. — SEYD, *Grundzüge der physischen Erdkunde*. — G. BAXAND, *La Méthode scientifique de l'histoire littéraire*.

## § A. — DÉFINITIONS

1° Le **témoignage** : récit verbal ou écrit d'un fait par un ou plusieurs témoins. Le **témoignage proprement dit** est relatif aux faits; l'**autorité** se rapporte aux doctrines : vg. telle opinion philosophique a pour elle l'autorité d'Aristote.

2° Le **témoin** : celui qui a vu (= oculaire) ou entendu (= auriculaire) quelque chose.

## § B. — IMPORTANCE DU TÉMOIGNAGE

Elle ressort de sa **nécessité** par rapport :

I. — **A l'individu pour son développement physique, intellectuel et moral.**

1°) Le témoignage est l'instrument naturel de l'éducation, car l'homme est un être enseigné (1) et l'enseignement a pour condition la foi au témoignage. L'enfant ne pourrait éviter les périls qui le menacent s'il ne croyait pas à la parole de ses parents. Sans cette foi, comment apprendrait-il à parler, comment acquerrait-il ses premières idées? Il ne peut toujours vérifier ce que ses parents et ses maîtres lui disent et eux-mêmes n'ont pu le faire toujours.

2°) De spontanée qu'elle est chez l'enfant, la foi au témoignage devient réfléchie chez l'homme fait qui la contrôle par l'expérience et la raison. Livrée à elle-même la connaissance individuelle serait très bornée; grâce au témoignage dont nous usons constamment, chacun de nous a pour ainsi dire des millions d'yeux et d'oreilles, qui le rendent présent sur tous les points de l'univers.

**Remarques** : de ce qui précède ressort la part du témoignage dans la formation de nos connaissances. On voit comment il en complète les autres causes qui sont : l'expérience personnelle de la conscience et des sens ; — la raison qui nous fait percevoir

(1) LUCRÉTIUS, *Conférences de Notre-Dame*, 1<sup>re</sup> G.

certaines vérités universelles et nécessaires ; — le raisonnement qui de vérités connues tire des vérités nouvelles.

Sans doute ce n'est pas l'éducation, aidée de la parole et fondée sur la foi au témoignage, qui produit les idées dans l'âme de l'enfant, comme le prétend Bouald (Ps. 233, § II). Non; l'éducation suppose l'existence des facultés personnelles : les sens, la conscience et la raison. Son rôle est d'en stimuler le développement, d'aider l'enfant à passer des notions synthétiques et confuses, qu'il forme spontanément, aux notions analytiques et distinctes. Ce n'est pas une fonction créatrice mais *excitatrice*.

II. — **A la société** : le lien social par excellence, c'est la parole; or la parole suppose la foi au témoignage; sans cette foi mutuelle les relations entre citoyens seraient impossibles. — La famille, la propriété, l'administration de la justice, la religion sont les assises fondamentales de toute société; or ces diverses institutions ne peuvent subsister sans recourir au témoignage.

III. — **A la science en général** : la foi au témoignage est une des conditions du progrès scientifique (L. III, ch. III, 120). C'est pourquoi le témoignage est nécessaire aux sciences :

1°) **Rationnelles** : il faut sans doute se rendre compte de la valeur des démonstrations antérieures; mais chaque savant ne recommence pas le travail de ses prédécesseurs; il en profite. Tout géomètre ne pourrait pas, comme Pascal, trouver par soi-même les trente-trois premières propositions d'Euclide.

2°) **Expérimentales** : la part du témoignage y est beaucoup plus grande, parce que ces sciences reposent sur l'observation et l'expérimentation. Il est manifeste que chaque savant ne peut refaire toutes les observations et expérimentations accumulées par ses devanciers; son point de départ est le point d'arrivée des autres. Sinon il passerait sa vie à contrôler les travaux antérieurs, et la science resterait stationnaire.

3°) **Historiques et géographiques** : elles s'appuient directement sur le témoignage.

## S. C. — FONDAMENT DE LA FOI AU TÉMOIGNAGE

Pour quelles raisons ajoutons-nous foi au témoignage de nos semblables ? La foi au témoignage peut être, comme toute croyance, **spontanée** ou **réfléchie**. La réponse variera selon le cas :

I. — **Croyance spontanée ou naturelle** : l'École écossaise (\*) recourt à un double instinct : **instinct de véracité** ou inclination à dire la vérité ; **instinct de crédulité** ou inclination à y croire. — Il faut rejeter comme inutile l'existence primitive de ces inclinations ; la véracité et la crédulité s'expliquent par un fait qui leur est antérieur : nous parlons pour exprimer notre pensée, c'est là le but et l'utilité essentiels du langage. Nous en usons spontanément, par une analogie toute naturelle, que les autres parlent aussi dans ce but ; et l'expérience vient vérifier cette induction. Le **fondement** de la foi spontanée au témoignage est donc cette **induction naturelle** ; et cette foi persiste tant que l'induction n'est pas démentie par les faits. Alors apparaît la nécessité d'une foi réfléchie.

II. — **Croyance réfléchie** : elle repose sur une **application** (†) du principe de raison suffisante. Après avoir constaté que parfois nous cédons à la tentation de tromper les autres et que nous nous sommes trompés involontairement, une analogie toute naturelle nous fait penser qu'il en peut être ainsi pour les autres. Puis les faits viennent confirmer cette induction spontanée. Dès lors nous concluons que l'on ne peut pas se fier toujours et sans réserve au témoignage : désormais ayant de croire nous exigeons des **garanties** et des **conditions**. Quelles sont-elles ? Un témoignage peut être attribué **seulement** à trois causes : à la **mauvaise foi**, à l'**erreur** ou à la **réalité** du fait attesté. Si l'on parvient à

(\*) Ramey, Recherches sur le développement humain d'après les principes de ses conceptions, ch. vi, sect. 2<sup>me</sup>, § 3<sup>me</sup> et 4<sup>me</sup>. (Édit. J. Bachelier.)

(†) Il est inutile de recourir, avec certains philosophes, à un principe spécial, qu'ils nomment principe de transcendance (M. un mémoire de E. Nivet, dans les Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, avril 1873).

éliminer les deux premières, il ne reste plus que la troisième : la réalité du fait. Dès lors la croyance au témoignage est justifiée. Refuser d'y croire, toute fausseté étant dûment écartée, n'aurait pas sa raison d'être, serait donc déraisonnable. Les **conditions** ou **garanties** que l'on doit exiger des témoins sont par conséquent la **probité** et la **science**. La critique du témoignage n'est qu'un cas de la recherche de la cause : il faut donc employer la **méthode d'exclusion** des antécédents qui ne sont pas causes pour découvrir la valeur du témoignage.

## S. D. — RÈGLES DE LA CRITIQUE DU TÉMOIGNAGE

Les règles de la critique du témoignage sont relatives :

I. — **Aux témoins** : il faut établir qu'ils ne sont ni **trompeurs**, ni **trompés**, c'est-à-dire qu'ils ont la **probité**, qualité qui se rapporte à la volonté, et la **compétence convenable**, qui a trait à l'intelligence. Il y a deux cas à distinguer :

A) **Témoin unique** : pour écarter les deux causes qui peuvent vicier son témoignage, le **mensonge** et l'**erreur**, il faut avoir de ce témoin une connaissance aussi parfaite que possible touchant :

1<sup>o</sup>) Son **intelligence** en général, sa compétence dans le cas particulier, l'état de ses sens.

2<sup>o</sup>) Son **caractère**, sa véracité habituelle, ses passions ou ses intérêts du moment. Bien que l'assertion d'un témoin unique fasse rarement foi, parce qu'il est très difficile de vérifier s'il remplit les conditions requises de véracité et de compétence, cependant la maxime juridique : *Testis unus, testis nullus*, n'est pas absolue, en fait de témoignage historique.

B) **Témoins multiples** : on procédera, comme ci-dessus, pour chacun d'eux en particulier :

1<sup>o</sup>) Mais, ici, quand les témoins sont d'accord entre eux, un non-vélocement de preuve apparaît. On cherchera si l'accord ne peut s'expliquer par une cause générale d'erreur, une entente préalable, une communauté d'intérêts ou de passions ; si aucune de ces raisons n'est reconnue valable, il reste que le fait est réellement arrivé. Autrement cette unanimité, n'ayant pour causes ni l'erreur,



ni le mensonge, ni la réalité du fait, serait un effet sans cause, ce qui répugne.

2°) Si les témoins sont en **désaccord**, ou les range en deux catégories ; on *compte* et surtout on *pose* les témoignages contradictoires ; puis on conclut au *favor* des témoins compléments et sincères, fussent-ils moins nombreux, mais en proportionnant la crédence à la valeur de leur témoignage.

II. — Au fait rapporté : il faut que le fait soit :

A) **Vraisemblable**. — On peut distinguer trois sortes d'invéraisemblances :

1°) **Invéraisemblance métaphysique** : un fait absurde, contradictoire en lui-même et, par conséquent, en opposition manifeste avec la raison, doit être rejeté sans qu'il soit nécessaire d'examiner la valeur des témoins, car ils ne peuvent être que trompeurs ou trompés.

2°) **Invéraisemblance physique** : le fait contredit les lois scientifiques actuellement connues. Il ne faut pas le rejeter *a priori* sans examen, car :

a) *Le fait peut dériver de lois supérieures*. On ne doit pas identifier l'impossible et l'invéraisemblable, parce que « le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable ». Un fait ne doit pas être jugé impossible par cela seul qu'il est extraordinaire, car les phénomènes de la nature renferment encore plus d'un mystère inexplicable. C'est ainsi qu'on a longtemps taxé d'invéraisemblance le fait des pierres tombées du ciel. L'Académie des sciences de Paris décida même, à la fin du *xviii*<sup>e</sup> siècle, qu'elle ne recevrait plus aucun mémoire sur ces prétendus faits. Et pourtant l'existence des météorites n'est aujourd'hui contestée par personne. L'Académie de Médecine de Paris, en plein *xix*<sup>e</sup> siècle, refusa longtemps d'examiner les faits de magnétisme, qui dérangeaient certaines théories préconçues (1).

b) *Le fait peut provenir de la Cause première*. L'historien ne doit pas oublier que les lois physiques sont *hypothétiques* (Ps. 108) et que Dieu, Créateur et Conservateur du monde, ne s'est pas interdit d'intervenir dans les événements par le miracle (2). (Cl. Méraucour-

(1) E. Mâcon, *Le merveilleux et la science*, t. I, ch. v.

(2) De Bossen, *Le miracle et ses contrefaçons*, t. I, ch. I, n.

suire). Dans ces cas extraordinaires on doit seulement examiner plus sévèrement la compétence et la bonne foi des témoins. Mais les rejeter *a priori* n'est ni sage, ni scientifique, car, selon le mot d'Arago : « Celui, qui en dehors des mathématiques pures prononce le mot impossible, manque de prudence » (1).

3°) **Invéraisemblance morale** : le fait paraît en opposition avec le caractère connu d'un personnage, d'un peuple ou d'une époque. C'est la moins forte des invéraisemblances, car il ne faut pas oublier que l'intervention de la liberté est capricieuse et peut dérouter toute prévision. De plus nous sommes très enclins à repousser comme absurde tout ce qui contredit notre expérience et nos habitudes. Ici surtout l'historien doit se dépouiller de toute prévention et de toute préoccupation locale ou personnelle.

B) **Faiblement observable**.

C) **Important** en lui-même ou dans ses conséquences.

### 93. — II<sup>e</sup> ÉLÉMENT : CRITIQUE HISTORIQUE

Les règles de la **Critique historique** ne sont qu'une application particulière des règles générales du témoignage aux **sources** de l'histoire, qui sont les **traditions orales**, les **monuments**, les **textes**. (3)

(1) On voit, d'après cela, combien il est peu scientifique de dire avec E. Havet (en tête de son *Christianisme et ses origines, Nouveau Testament*) : « Quand la critique refuse de croire à des récits de miracles, elle n'a pas besoin d'opposer de preuves à l'appui de sa négation. Ce qu'on raconte n'a-t-elle pu être... ? Il n'est rien que d'humain dans les affaires de l'humanité ; et toute science, particulièrement toute histoire, doit prendre délibérément congé du surnaturel et du divin ». — E. Renan a dit après la même désinvolture : « Le principe de la critique est que le miracle n'a pas de place dans le lieu des choses humaines ». (Cl. Méraucour, *Possibilité du miracle*).

(2) On peut citer, comme modèle de critique historique, l'ouvrage d'Arthur Lapierre intitulé : *Jean VIII*.



## § A. — CRITIQUE DES TRADITIONS

La tradition c'est la transmission orale d'un fait de génération en génération. De toutes les sources historiques c'est la moins pure, car elle est souvent altérée et grossie par des légendes plus ou moins poétiques, que l'imagination populaire a mêlés au fait primitif : *Crosus, romulo*. Aussi est-il souvent difficile de démêler la fiction et la réalité et de retrouver le fait véritable d'où est sortie la tradition. C'est pourquoi, pour être admise comme document historique, la tradition doit remplir certaines conditions. Elle doit être :

I. — **Universelle** : si tous n'ont qu'une voix pour la proclamer, l'imposture est impossible à cause du conflit des passions et des intérêts.

II. — **Constante et uniforme** : si elle a persisté dans son intégrité et si l'on peut remonter par une série ininterrompue de témoignages jusqu'à son point de départ, elle mérite créance. En effet chaque génération humaine ne disparaît pas au même moment ; mais les générations successives s'entremêlent et plusieurs subsistent en même temps. Aussi une erreur grave ne peut s'introduire dans la transmission d'un fait traditionnel sans réclamations, car des hommes différents d'âge, de principes, de passions et d'intérêts ne peuvent être unanimes dans le mensonge ou l'erreur.

III. — **Relative à des faits importants** : l'importance d'un fait est une garantie contre l'altération.

Dans ces conditions, la tradition a une valeur incontestable, si on la restreint à la **substance** du fait et à ses circonstances essentielles. A défaut de valeur historique, une tradition est utile à consulter comme **indice** de la civilisation, c'est-à-dire de l'état mental, politique, religieux, etc. du milieu où elle s'est formée.

## § B. — CRITIQUE DES MONUMENTS

On range, parmi les **monuments historiques** tous les objets matériels qui conservent l'imprégnation des faits passés : *édifices publics et privés, temples, palais, tombeaux, statues, colonnes, arcs de triomphe, monnaies, meubles, armes, bijoux, médailles, monnaies, etc.*, avec les *inscriptions* qui les accompagnent.

I. — **Règles pour la critique des monuments.** — Vérifier :

1° Leur **authenticité**, c'est-à-dire s'assurer s'ils se rapportent bien au temps, au lieu, à l'auteur auxquels on les attribue.

2° Leur **sincérité**, c'est-à-dire s'assurer s'ils ne sont pas inspirés par la flatterie, l'orgueil, l'esprit de parti. C'est ainsi qu'on lit, sur les médailles en l'honneur de Dioclétien et de Maximien persécuteurs de l'Église, l'inscription suivante : *Nomine christianorum deleta; superstitio Christiani ubique deleta.*

II. — **Utilité** : malgré leurs lacunes, les monuments servent à contrôler les récits des historiens et même à les compléter sur certains points (1).

## § C. — CRITIQUE DES DOCUMENTS ÉCRITS

C'est la source principale de l'histoire. Daunou (2) range les documents écrits en huit catégories : 1) *Proces-verbaux.* — 2) *Journaux privés.* — 3) *Journaux publics.* — 4) *Mémoires.* — 5) *Relations contemporaines.* — 6) *Relations postérieures de plus d'un siècle.* — 7) *Relations composées longtemps après.* — 8) *Histoires générales.*

**Règles de la critique des textes.** — Il faut vérifier leur (2)

(1) On sait, par exemple, de quel secours ont été, pour l'histoire des origines chrétiennes, les inscriptions et les monuments découverts dans les catacombes romaines et autres lieux. Cf. J. H. de BASSI, *Roma sotterranea cristiana.* — P. AUBAN, *Histoire des persécutions pendant les trois premiers siècles de l'Église.*

(2) DAUNOU, *Cours d'études historiques*, T. I.

I. — **Authenticité** : c'est l'attribution des ouvrages à leur auteur et à leur époque véritables. Elle se reconnaît à des signes *intrinsèques* et *extrinsèques* :

A) **Signes intrinsèques**, c'est-à-dire tirés de l'examen du livre *en lui-même* : Vg. conformité des idées et du style avec ce que l'on sait de l'auteur par ailleurs : — vocabulaire et construction grammaticale en harmonie avec le temps : — accord du récit avec les mœurs, usages, lois, croyances, institutions et autres faits de l'époque ; — absence de contradictions.

B) **Signes extrinsèques**, c'est-à-dire pris en dehors de l'ouvrage : Vg. assentiment des contemporains qui le citent comme de tel auteur, de telle époque ; — témoignage des historiens postérieurs ; — accord du récit avec les autres sources de l'histoire ; les traditions et les monuments.

Les caractères intrinsèques, étant fort élastiques, il faut en user avec précaution. Ils doivent servir surtout à *confirmer* les caractères extrinsèques, qui permettent d'établir directement l'authenticité d'un ouvrage, car ils sont précis et faciles à constater. Les caractères extrinsèques ne se prêtent pas, comme les autres, aux caprices de l'interprétation subjective, dont la critique allemande (\*) a donné des spécimens mémorables. D'habiles faussaires peuvent en effet imiter un auteur à s'y méprendre et duper les plus clairvoyants (†).

II. — **Intégrité** : c'est l'absence d'altérations substantielles. Ces altérations se font par *suppression*, *addition*, *interpolation*. Les signes d'intégrité sont aussi :

A) **Intrinsèques** : unité de plan, de doctrine, de style.

(\*) PRAT, *Leçons et la critique, sur critiques, sources critiques*, dans les *Études*, 1897, t. LXXII, p. 55 et s.; p. 694 et s. Un des exemples les plus frappants des contradictions, auxquelles peut aboutir la critique subjective, nous est fourni par l'exégèse rationaliste sur la date où fut composé l'Évangile de saint Jean. Ainsi Baur indique l'an 170; Volkmar, l'an 160; Zahn, l'an 150; Hirschfeld, l'an 140; Keim, l'an 130; Reimann, l'an 110; Abbt, l'an 100; Kroll, l'an 90; Meyer, l'an 80; Wesselsdorf, l'an 70. — On suit ainsi à quels résultats contradictoires est arrivée la critique interne appliquée par les allemands à l'Évangile et à l'Apôtre.

(†) PRAT, *Sarcasmes et mystifications. Le vrai des faussaires*, dans les *Études*, 1897, t. LXXI, p. 191 et s.

B) **Extrinsèques** : comparaison des manuscrits, des éditions, des analyses de l'ouvrage, des citations qui en sont faites par d'autres auteurs.

III. — **Véracité** : c'est la conformité du récit avec les faits. On établit la véracité d'un écrit :

1°) En le **confrontant** avec d'autres documents.

2°) En prouvant que l'auteur est un historien :

a) **Eclairé**. — S'il est *contemporain* des faits qu'il rapporte, il faut montrer qu'il est un témoin compétent. — S'il est *postérieur* aux faits, il faut voir s'il a puisé ses renseignements à bonne source et s'il est bien informé.

b) **Fidèle**. — Ou en juge d'après son caractère moral.

**Conclusion** : il résulte de ce qui précède que la critique historique est une science délicate. Elle requiert des qualités : a) **Intellectuelles** : érudition, esprit de discernement, grande pénétration, profonde connaissance de l'âme ; — b) **morales** : infatigable patience, impartialité absolue et dévouement sans borne au vrai : *Vitam impendere vero*.

**Remarque** : les sources d'erreurs en histoire se rapportent aux traditions qui peuvent être fabuleuses ; — aux monuments, qui peuvent être apocryphes et mensongers ; — aux écrits, qui peuvent être inauthentiques, incomplets, altérer la vérité par suite de l'ignorance, de la crédulité, de l'imagination, de l'intérêt, de la passion, de l'esprit de parti. Les règles, pour se préserver de ces erreurs, sont les règles mêmes de la critique historique.

L'histoire proprement dite comprend le récit et l'appréciation des événements. Elle est tout ensemble une œuvre d'art et une œuvre de science. Pour les anciens elle était surtout une œuvre d'art et d'art oratoire. Grecs et Romains ne séparaient pas l'histoire de l'éloquence : *Nihil est magis oratorium quam hix*

loria (Cicéron). De là cet usage fatidique des harangues prêtées aux personnages historiques. Pour les modernes, elle est surtout une œuvre de science, une œuvre de critique et d'érudition puisée aux sources originales (92). La méthode historique a été véritablement renouvelée au XIX<sup>e</sup> siècle. Le champ d'investigation a été également agrandi : au lieu de le restreindre presque exclusivement à l'histoire-bataille, les modernes étudient toutes les manifestations de la vie des peuples, religion, politique, état social, arts, lettres, sciences, etc. (93).

I. — **Œuvre de science** : l'histoire, prise dans son ensemble, exige l'esprit critique et l'esprit philosophique.

A) **Esprit critique** : l'historien doit d'abord recueillir les faits, aller aux documents originaux et en examiner la valeur (92). Mais la *Critique historique*, qui rassemble et discute les témoignages, n'est pour l'histoire qu'un *fondement* et une *préparation* ; elle fournit des matériaux de bon aloi, des faits bien contrôlés. Il faut ensuite les mettre en œuvre, soustraire l'édifice. Autrement on est un *quidist* (94) et non un historien.

B) **Esprit philosophique** : l'histoire proprement dite ne se contente pas de rapporter les faits, elle cherche à en découvrir les causes et de les rattacher à leurs lois. Les témoignages relatifs au passé, surtout à un passé un peu lointain, sont incomplets. Dans cette seconde partie de sa tâche l'historien se sert du raisonnement pour combler les lacunes des documents.

De plus il recherche les motifs et les mobiles qui ont fait agir les personnages mis en scène ; ici encore il est obligé de recourir à des conjectures et à des inférences analogiques. Comme l'anatomiste reconstruit l'ensemble d'un organisme disparu d'après les vestiges qui ont survécu, ainsi l'historien doit reconstituer le tout d'après les parties subsistantes. L'historien est de ce chef, une *reconstruction*.

Enfin de la comparaison des faits et des causes il dégage les

(92) D'après l'article sur les doctrines historiques au XIX<sup>e</sup> siècle, dans l'*Année philosophique*, 1907.

(93) C'est ainsi v. g. que M. Bouteiller, dans ses remarquables travaux sur Philippe le Bel, a pu réimposer et juxtaposer des matériaux qui composent une histoire.

lois qui serviront de guide aux individus et aux sociétés. L'histoire est, à ce titre, une *généralisation*.

II. — **Œuvre d'art** : on n'est un grand historien qu'à la condition de bien enrouler les faits, d'animer les matériaux qui sont comme le squelette de l'histoire et de communiquer à ses récits l'intérêt d'une action vivante. Alors le passé semble revivre et l'histoire est vraiment, selon le mot de Michelet, une *réurrection*.

**Conclusion** : voilà ce que l'*Histoire proprement dite* ajoute à la *Critique des témoignages* (95).

#### § B. — ÉCOLES HISTORIQUES

On peut en distinguer deux d'après le but qu'elles poursuivent et la méthode qu'elles emploient :

I. — **École descriptive et narrative** : elle ne vise qu'à composer des récits *fidèles*, racontant les faits sans les apprécier et sans remonter aux causes. Elle semble avoir pris pour devise ces mots de Quintilien : *Scriptor ad narrandum, non ad probandum*. Bref, l'histoire pour elle n'est qu'un *spectacle* : le monde est une vaste scène dont on contemple les acteurs sans louer ni blâmer rien. C'est la méthode pratiquée v. g. par de Barante dans l'*Histoire des ducs de Bourgogne*.

**Critique** : cette méthode conduit à une coupable indifférence entre le bien et le mal ; elle est donc immorale dans ses conséquences ; elle aboutit au scepticisme. — Elle est d'ailleurs en opposition avec la nature de l'homme qui a une raison pour juger et une sensibilité pour s'émuouvoir. C'est pour cela qu'elle est impraticable, de même que, dans l'art, quoi qu'on dise, on idéalise toujours soit en beau, soit en laid ; ainsi, en histoire, on ne peut rester impassible devant le bien et le mal. L'historien, comme l'artiste, laisse plus ou moins transparaître l'impression que la nature des événements a produite sur son âme. Cette impas-

(95) A. de Bacot, *Notice sur Duruy*, Revue des Deux Mondes, Fév. 1898, p. 540-551.



abilité est donc une chimère; cette neutralité est un état d'équilibre instable qui ne saurait durer longtemps. — Enfin, tendre pratiquement à cette indifférence, c'est vouloir ravalser l'histoire au-dessous de la science. En effet, le physicien et le naturaliste ne se bornent pas à enregistrer des faits; ils tâchent de remonter jusqu'à la connaissance des causes et des lois et, c'est alors qu'ils méritent le nom de savants. De quel droit voudrait condamner l'historien à n'être qu'un appareil enregistreur?

B. — **Ecole critique et philosophique**: elle joint au récit fidèle des faits l'appréciation de leur valeur et la recherche de leurs causes. L'historien n'est pas seulement un témoin qui dépose sur les événements passés dont il a réussi, à force d'études, à se faire le contemporain; il est encore un **juge impartial**. C'est la méthode que tâchent de suivre la plupart des historiens; elle est, sans doute, d'un emploi délicat, mais elle est conforme à la nature des choses. L'historien ne doit pas être seulement un spectacle intéressant; elle doit être encore une **leçon instructive**.

#### § C. — QUALITÉS D'UN BON HISTORIEN

I. — **Qualités morales**: on peut les ramener à l'**impartialité**, qui consiste à n'avoir aucun parti pris, à juger les hommes et les choses, sans faveur comme sans colère: *Sine ira atque studio* (1). « Le bon historien n'est d'aucun temps, ni d'aucun pays; quoi qu'il aime sa patrie, il ne la flatte jamais en rien (2) ». Cela veut dire que l'historien doit être impartial, mais non qu'il doit être impassible. Il ne faut pas écrire l'histoire au profit d'une idée préconçue, autrement on torture les faits, comme Procruste les hommes, pour les ajuster à la liasse fixée d'avance. Mais, comme nous l'avons vu (§ B), impartialité n'est pas indifférence. L'historien ne doit avoir qu'une passion, celle de la vérité.

II. — **Qualités scientifiques**: à l'esprit critique et philosophique, qui est surtout un don de nature, l'historien doit joindre

(1) Tacite, *Julio Annolium*.

(2) *Vassus, Lettre sur les occupations de l'Académie française*, § 8.

l'acquisition de connaissances presque universelles, parce qu'il est appelé à parler de tous les éléments, si variés et si complexes, qui entrent dans la vie d'un peuple: religion, institutions sociales et politiques, etc. etc.

III. — **Qualités littéraires**: si l'histoire doit être une « resurreccion », la qualité maîtresse de l'historien sera la vie; il faut que son imagination soit assez puissante pour évoquer le passé et le faire revivre devant nous.

**Conclusion**: on voit, par cette énumération des qualités requises de l'historien, combien sa tâche est difficile à remplir.

#### § D. — CERTITUDE HISTORIQUE

I. — **Objection**: on a soutenu que le témoignage en matière de faits était impuissant à donner la certitude, et que par conséquent l'histoire la plus parfaite ne dépassait pas les limites de la probabilité et de la vraisemblance. C'est l'opinion de Locke, de J.-J. Rousseau. Un géomètre écossais, Craig (1) (XVII<sup>e</sup> siècle), tenta de démontrer, d'après le calcul des probabilités, que les faits du commencement de l'ère chrétienne cesseraient d'être croyables au bout de 3150 ans environ. Un autre géomètre, Petersen, indiqua la date de 1789.

II. — **Réponse**: (1) On ne doit pas traiter les choses morales comme les grandeurs mathématiques. Le calcul des probabilités n'est rigoureux que s'il est appliqué à des éléments *quantitatifs* ayant une commune mesure. On ne peut donc soumettre à ce calcul les *qualités* du témoignage.

2) Si la valeur du témoignage oral peut décroître avec le temps, celle du témoignage consignés par écrit demeure fixe en soi. Parfois même les assauts prolongés de la critique négative n'ont servi qu'à mettre hors de doute certains faits contestés.

3) Sans doute, en bien des cas, l'historien doit se contenter d'une plus ou moins grande probabilité. Mais il en est d'autres aussi où l'on peut arriver à une véritable certitude: qui doute

(1) *Theologia christiana dogmata mathematica*.



par exemple de l'existence de Pôkin ou de César? — On objecte qu'il ne peut y avoir certitude où manque l'évidence; or on ne peut avoir l'évidence de l'existence d'un homme ou d'une ville qu'on ne connaît pas par soi-même. — La réponse est facile. On n'a pas l'évidence d'un fait passé ou lointain; mais on a l'évidence qu'un grand nombre de témoins, différents entre eux de mille manières, se peuvent se rencontrer dans le même mensonge ou tomber dans la même erreur, quand ils sont unanimes à attester un fait qu'ils ont pu connaître et qu'ils n'avaient aucun intérêt à dénaturer. C'est l'évidence immédiate et intrinsèque de ce principe rationnel qui rejailit sur le fait attesté (L. III, ch. 1, 412).

4°) Quand il s'agit de déterminer les causes morales, les motifs réels qui ont fait agir les personnages historiques, la certitude est bien plus difficile; car, pour résoudre cette question, on doit souvent recourir à des inductions qui d'ordinaire ne sont que probables. Pour suppléer aux lacunes du témoignage, l'histoire appuie ses inférences sur la connaissance de la nature humaine. Mais cette base est incertaine, car les raisons qui ont fait agir la volonté libre ne peuvent être devinées avec certitude. — Même quand les auteurs des faits ont livré par écrit le secret de leurs motifs d'agir, il y a toujours à mesurer, œuvre délicate, le degré de créance que méritent ces confidences plus ou moins intéressées.

#### § E. — RÔLE DE L'INDUCTION ET DE LA DÉDUCTION.

L'induction et la déduction ont leur rôle dans la méthode historique.

I. — **Part de l'induction** : A) Les événements passés, impossibles à observer, ne sont connus que par les traces qu'ils ont laissées dans la mémoire des hommes, les monuments et les textes. Ces documents divers doivent être *interprétés et complétés* ; or cette double opération est *inductive*. Il faut d'abord, avant de les admettre, faire passer ces documents au crible d'une sévère critique. Pour éliminer les causes d'erreur (*mensonge et ignorance*) et réaliser une *coïncidence soignée* entre l'attestation du fait et

sa cause, qui est la réalité du fait, il faut employer les procédés de la méthode inductive (66, Sect. II, § C).

B) Les faits transmis ont des lacunes : il faut combler les intervalles et rétablir la chaîne interrompue. Dans les sciences physiques les faits sont certains, étant observables; il suffit de les constater. On peut les compléter par l'expérimentation en provoquant des faits nouveaux. En histoire l'expérimentation est impraticable; il faut pour combler les lacunes recourir aux conjectures, aux *inductions analogiques*. Ici le résultat ne dépasse pas les limites d'une probabilité plus ou moins haute, car, dans ce cas, l'induction en histoire ne va pas des faits à leurs causes et à leurs lois, mais de *faits connus* à d'autres *faits* conjecturés par analogie, comme en histoire naturelle on va de certains caractères donnés à d'autres caractères supposés.

C) La critique des documents n'est que le travail préliminaire de l'histoire. Son œuvre principale consiste à organiser ces matériaux dûment contrôlés, à découvrir les rapports qui lient les faits, c'est-à-dire à déterminer leurs causes et à formuler leurs lois. Pour cela l'historien doit faire des inférences, très-délicates parfois à cause de la complexité des événements; et, quand il s'agit de démêler les véritables motifs d'action, ces inférences n'aboutissent souvent qu'à des conclusions plus ou moins conjecturales (§ D, II, 4°).

II. — **Part de la déduction** : elle peut servir, dans une certaine mesure, à contrôler la valeur des inductions historiques :

A) Les faits étudiés par l'historien sont dus à l'activité humaine; or cette activité se déploie d'après des lois *relativement constantes* (95, II). C'est pourquoi une loi secondaire, établie par un historien, sera confirmée, si on peut le désirer, comme une conséquence, des lois supérieures de l'activité humaine.

B) Parfois on peut considérer un événement passé comme *analogue* à un événement contemporain dont on connaît la cause. On obtient cette conclusion au moyen d'une déduction fondée sur une analogie.

Mais il faut se rappeler : 1°) que les lois de la nature humaine ne sont pas nettement établies et qu'elles sont plus ou moins tenues en échec par l'intervention de la liberté (Ps. 10); —

2°) qu'analogie n'est pas identité : le présent n'est jamais la reproduction pure et simple du passé. Par conséquent la vérification que donne la déduction, en histoire, ne s'élève pas, ordinairement, jusqu'à la certitude.

#### § F. — RÔLE DE L'HISTOIRE DANS LES SCIENCES MORALES

A la base de toutes ces sciences se trouvent des actes humains ; on comprend donc que toutes aient besoin de l'histoire qui enregistre les manifestations de l'activité humaine, individuelle ou sociale. C'est ainsi que la **Psychologie** recourt à l'histoire pour corroborer les données de l'observation personnelle. — La **Science du langage** s'appuie sur l'histoire des langues. — La **Logique**, pour déterminer les lois formelles de la pensée et les procédés des différentes méthodes, doit connaître les essais des logiciens et des savants à travers les âges. — L'histoire des idées morales permet de dégager ce qu'il y a de fixe dans les principes supérieurs de la **Morale**. — L'étude des législations diverses éclaire les notions fondamentales du **Droit**. — La **Science sociale** se fonde sur la connaissance des faits sociaux pour en dégager les lois. — La **Politique**, qui ferait fi des leçons de l'expérience passée, donnerait dans la chimère (1). Toutes ces sciences reposent donc, en dernière analyse, sur l'histoire ; mais elle est surtout le fondement de la **Philosophie de l'histoire**.

#### DS. — IV. ÉLÉMENT. SYNTHÈSE MÉTAPHYSIQUE DE L'HISTOIRE

On peut distinguer, comme trois degrés, dans la composition de l'histoire :

1°) L'historien raconte les faits et tâche de remonter aux

(1) C'est le reproche que fait Taine aux constituants de l'époque révolutionnaire (cf. *La Révolution*, T. I.).

causes particulières et aux lois immédiates qui les expliquent ; c'est l'**Histoire** proprement dite, dont on vient de parler.

2°) Il peut s'élever plus haut et passer de la connaissance de ces causes et de ces lois plus ou moins particulières à la détermination des lois générales qui président à la vie de l'humanité, ou du moins à la vie de tout un peuple (2), c'est la **Philosophie de l'histoire**, qui est le point culminant de la science sociale (36, I).

3°) Il peut monter encore en s'efforçant de ramener à l'unité de plan tous les événements de ce monde ; c'est la **Synthèse métaphysique de l'histoire** ; c'est le sommet le plus élevé de la Philosophie de l'histoire.

A) **Objet de la métaphysique de l'histoire** : au dessus des volontés libres qui produisent les faits particuliers, au dessus des lois sociales qui régissent la vie des peuples, n'y a-t-il pas une volonté transcendante qui gouverne les volontés individuelles, une loi suprême qui dirige la marche des événements et les fait concourir à une fin unique et souveraine ? Quelle est cette cause, quel est ce plan !

B) **Solutions diverses**. On a placé la raison dernière des événements :

I. — **Dans la nature humaine** : chez tous les peuples, malgré la variété des circonstances, se retrouvent certains éléments identiques, qui forment la « nature commune ». D'après Vico c'est cette *communis natura delle nazioni* qui est la loi suprême de l'histoire. A cause de cette communauté de nature, toutes les sociétés passent par trois âges : l'âge théocratique, l'âge héroïque et l'âge humain. La suite des temps ramène périodiquement la même évolution circulaire. C'est cette marche périodique, ces *corsi e ricorsi*, qui a fait appeler le système de Vico le système des retours historiques. Il faut noter d'ailleurs que Vico admet l'action de la Providence, dont les sociétés ne font qu'exécuter les décrets (4).

(1) MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*. — FORTIN DE CHOLENCE, *L'été antique*. — J. de MARIANI, *Considérations sur la France*. — BARRILLANT, etc. : *La France chrétienne dans l'histoire*. — G. HONORIUS, *Tableau de la France en 1614*.

(2) VICO, *Principi della scienza nuova o d'istoria alle commune natura delle nazioni*. — Sans parler des autres défauts ou lacunes, la Science

II. — Dans la nature extérieure : c'est la thèse de TAINE (1) qui s'efforce de rendre compte de la diversité des faits et des divergences de caractères par l'action combinée de la race, du milieu et du moment.

III. — Dans l'action combinée de la Providence divine et de la liberté humaine : c'est l'enseignement de la philosophie chrétienne, magnifiquement exposé par S. Augustin (2) et Bossuet (3). Voici, à grands traits, une esquisse du plan divin.

Dieu fut tout pour sa gloire et pour le bien de ses élus. L'Incarnation du Verbe est le grand moyen pour atteindre ce but de

une telle ne résulte pas de questions qu'elle s'est posées : quelle est la loi de l'humanité? Vico attribue à la loi commune aux différents nations qui tournent dans le même cercle en parcourant les trois âges de leur développement. Mais l'humanité, prise dans sa marche d'ensemble, avance-t-elle malgré le retour périodique des trois phases propres à chaque peuple? Si oui, quelle est la loi de son progrès? C'est la question à laquelle Vico ne répond pas. — HAMEL, *Philosophie de l'histoire*.

(1) TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, introduction; *Philosophie de l'art*, liv. IV. — Cette thèse, exclusive et de la liberté humaine et de l'intervention divine dans les événements, posée sévèrement par la base, qui est trop étroite. Son application à certains faits et à des appréciations architecturales, qui ont suscité de nombreuses critiques, c'est, ainsi qu'il est dit, nous donne l'imagination anglaise comme le produit « d'une atmosphère brumieuse, froide de pluie, etc. ». Or voici M. BOUTRY (*Essai d'une psychologie du peuple anglais au XIX<sup>e</sup> siècle*) qui rapproche, non sans quelque raison, l'imagination anglaise de l'imagination hébraïque et qui attribue cette parenté à l'influence de la Bible sur l'esprit de l'Angleterre.

— G. G. BOUZY, *Le philologiste de H. Taine*. — A. de MEYER, *H. Taine*. — GRAND, *Essai sur Taine*.

(2) S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*.  
(3) BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*. — Et FAYETTES, *Traité systématique de l'histoire universelle*. — AVELL, *Somma*, *Philosophie de l'histoire*. — DE BOVIER, *Dieu dans l'histoire*. — LAMOU, *Philosophie chrétienne de l'histoire*. — REX LAURENS, *De la philosophie de l'histoire*. — GARNY, *La morale et la loi de l'histoire*. — HAMEL, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Au milieu de considérations plus ou moins résumées, Hamel reconnaît que le christianisme est l'impression la plus parfaite de l'humanité et qu'il a pour mission d'y développer la raison et la justice pour en former un seul peuple et la préparer à ses futures destinées : ainsi j'ai, ici, l'humanité est comme un bouton de fleur; elle ne s'épanouira que dans l'autre monde. — J. FOSSE, *Un siècle (1800-1900)*, dans les *Études*, 5 Janvier 1901.

la glorification de Dieu et du bonheur de l'humanité. Mais Dieu daigne exiger la coopération de l'homme; il y a donc deux facteurs dont l'action composée produit la trame de l'histoire, la Providence divine, cause principale et la liberté humaine, cause subordonnée. Le Calvaire est comme le point culminant : c'est là que tout aboutit et de là que tout part; c'est la ligne de partage de l'humanité que Donoso Cortés divisa ainsi : les peuples avant la Croix, les peuples après la Croix. « Pour moi, dit M. Lenormant, comme pour tous les chrétiens, l'histoire ancienne tout entière est la préparation, l'histoire moderne la conséquence du sacrifice divin du Golgotha (4) ». De ce point de vue élevé, on peut comparer le développement des faits de l'histoire au développement d'une vaste épée (5).

Le *protocole* s'est passé au ciel : c'est la lutte entre les mauvais anges conduits par Lucifer et les bons anges ralliés autour de S. Michel, qui a fait triompher les droits de Dieu en poussant le cri de la fidélité : *Quis et Deus?* Les anges dévenus démons ont la haine de Dieu. Mais ce n'est là que le prélude de la grande bataille qui va se dérouler à travers les siècles entre Dieu et Lucifer, le bon Esprit et le malin Esprit. Pour remplir les places laissées vacantes par la défection des anges, Dieu créa l'homme à son image et ressemblance. Dès lors les démons sont jaloux des hommes destinés à les remplacer dans le ciel. Mais comme Lucifer et ses compagnons rebelles ne peuvent assouvir leur rage directement contre Dieu, qui son Infinité met au-dessus de leurs prises, ils se vengent de Dieu sur l'homme, son image, comme on voit, dans les émeutes révolutionnaires, le peuple en courroux, qui ne peut atteindre son souverain inaccessible, dans une fermeté imprenable, se jeter sur les statues du prince, les mettre en

(4) FR. LACROIX, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*, t. I, p. xxv.

(5) LAMOU, dont le puissant esprit avait des yeux sur tout, a écrit : « Je me suis souvent occupé de l'épée d'un poème épique en douze chants, auquel on donnerait pour titre *Épée ou plutôt Érasme*, et qui aurait pour objet de chanter la cité de Dieu et la vie éternelle... » (Cité par de Bonald, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, Du poème épique à l'oraison des Martyrs, Édit. A. LACAZE, T. I, p. 407).



pièces et les traîner dans la boue. Le démon tente perfidement Ève qui entraîne Adam dans sa chute. C'est alors que, pour relever le premier homme et ses descendants, Dieu fit luire, sur le berceau du monde éitôt dépeuplé de sa première parure, l'espérance d'un Rédempteur. La lutte, une lutte inextinguible, est déclarée entre la race des fils de Dieu et la race des fils de Satan, qui formeront les deux cités. C'est le commencement de la « Divine épopée ». Elle se divise, comme toute épopée, en trois parties : la **préparation**, le **nœud** et le **dénouement**.

**Préparation** : *prévoit* aux patriarches, figuré par les grands personnages de l'Ancien Testament, *prévoit* par les prophètes, le Messie est attendu par les nations avides d'un libérateur. — **Nœud** : Jésus-Christ paraît, vit et meurt pour le salut du monde, après avoir fondé l'Église qui continue, au milieu des contradictions, son œuvre rédemptrice. La lutte durera jusqu'à la fin des siècles. — **Dénouement** : c'est le Jugement dernier, où l'humanité rassemblée tout entière entendra la justification du plan divin.

Dans cette mêlée gigantesque, le héros véritable, mais toujours présent par sa grâce, c'est le Christ, son adversaire principal, l'ennemi capital de la nature humaine, c'est Lucifer. De chaque côté l'on voit se dresser les héros secondaires : d'une part les impies, les hérésiarques, les rebelles de tous les temps, sous la conduite des démons ; d'autre part, les papes, les saints, les docteurs, sous la direction des bons anges. Enfin le gros des combattants vulgaires. Tout est ensemble constitué les deux cités, la cité du bien et la cité du mal, la cité du démon et la cité de Dieu, irréconciliables ennemis, en lutte depuis l'origine du monde. Pendant la période qui prépare la venue du Messie, c'est le prince du monde, Satan, qui triomphe. Il se fait adorer par l'humanité presque entière en la jetant aux pieds des idoles : au milieu de ce prosternement général, un seul peuple ne fléchit pas le genou devant lui ; c'est le peuple d'Israël, héritier et gardien des promesses messianiques. Le Messie paraît et la lutte redouble de fureur. Satan ne régné plus sans conteste. C'est la grande bataille qui commence : elle durera jusqu'à la fin des temps, entre le naturalisme et le surnaturel, entre le bien et le mal, entre le devoir

et le plaisir. Ce sera, jusqu'au dénouement, à travers des péripéties et des vicissitudes étonnantes, avec des alternatives de succès et de revers, une bataille indécise pour le Christ et son Église, car, ici-bas, l'Église et son chef sont millitants. Mais, quand sonnera l'heure décisive qui mettra un terme à la suite des siècles, l'humanité entière, au son des trompettes formidables du dernier jugement, secouera le linceul de la mort pour comparaître devant le Christ, Juge souverain, dont la Croix apparaîtra, comme un signe triomphant, aux yeux de tout l'univers rassemblé pour assister à la victoire définitive du Rédempteur et à l'irrémissible défaite de ses ennemis. Alors, quand le Juge des vivants et des morts aura prononcé l'irrévocable sentence, qui séparera pour jamais les deux cités, la cité des damnés et la cité des élus, alors sans doute le héros fidèle de la première bataille livrée dans les plaines du ciel, saint Michel, redira la grande parole : *Quis ut Deus ?* Dieu seul est grand ! Tout sera consommé ; c'est l'époque de la *Deuxième épopée* : Ciel ou enfer pour une éternité ! Qui aimé en Dieu punit en Dieu (?).

**Remarque** : on a reproché à saint Augustin et à Bossuet (?) de construire *a priori* les lois de l'histoire et de tout rapporter à l'action continue de la Providence. Ces reproches sont immérités, car saint Augustin et Bossuet s'appuient sur la Révélation qui est un fait, et ils n'excluent nullement la coopération de l'homme, mais ils admettent que son action est subordonnée à celle de Dieu : « L'homme s'agite et Dieu le mène » (?).

(1) *Давид*, Dieu est éternel termine si degli  
Ciel, per amor di cosa che non dura.  
Eternalmente, quell' Amor si spoglia!

(PARRON, XV, 41.)

(2) On a aussi reproché à Bossuet de n'avoir pas parlé des civilisations de l'Inde et de la Chine. Cette omission n'influe en rien sur ses conclusions. M. Brunetière a victorieusement réfuté dans plusieurs conférences les objections dirigées contre le *Discours sur l'histoire universelle*.

(3) *Високос*, *Святой* pour l'Épiphanie, 1773.



## SECTION IV

## MÉTHODE DES SCIENCES SOCIALES (1)

## 96. — LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE OU LA SCIENCE SOCIALE EN GÉNÉRAL

La Philosophie de l'histoire ou Science sociale recherche les lois qui régissent les faits de la vie sociale de l'humanité : c'est la science des faits sociaux. Ces faits, très complexes,

(1) *Journal, Cours de droit naturel.* — S. MAU, *Système de logique*... L. VI, ch. viii. — A. LAR, *Logique générale et méthode*, l. V, ch. viii. — SPENSA, *Introduction à la science sociale; Principes de sociologie.* — CARR, *Problèmes de morale sociale; Principes de sociologie.* — TAYLOR, *Les lois sociales; La logique sociale; Les lois d'involution.* — L. LANGE, *Les lois sociales.* — BERNARDI, *Déclaration sociale.* — DE CHATELAIN, *Mes conceptions sociologiques.* — AB. CARR, *Les principes d'une sociologie objective; L'expérience des peuples et les problèmes qu'elle aggrave; Les questions sociales contemporaines.* — HENRI, *Les règles de la méthode sociologique*, Rev. philol., Mai 1894. — FOUILLÉ, *La science sociale contemporaine.* — MAZOUZ, *An introduction to the social philosophy.* — BASSI, *Sur la méthode de la sociologie.* — REVUE philol., Mars 1895. — LA sociologie, ses conditions, Revue de Mét. et de Mor., Mars 1895. — RICH, *Philosophie de la société.* — SODERSTR, *Problemes sociaux.* — L. DUBOIS, *La politique expérimentale.* — EISENHART, *Mathematical sociology; an essay on the application of mathematics to the moral sciences.* — HENRI, *Le Droit individuel et l'État*, ch. iii. — P. MACH, *Einführung in die Methode der Sozialwissenschaft und politischen Ökonomie.* — *Wissenschaft und Methode* d'après Le Play. — Nouvelle méthode d'observation, article dans la Revue de science sociale, 1886, T. I, p. 203 et s. — P. RICH, *Essai critique des doctrines sociales de Le Play.* — CH. PÉRIÉ, *Les lois de la société chrétienne.* — N. DESSA, *Political Economy.* — F. DESSA, *La science sociale, sociale et politique.* — HENRI, *Méthode de sciences sociales.* — M. THOMAS, *Le catholicisme social.* — AB. LANGE-BERNARDI, *Le Populisme et le Socialisme et la Démocratie.* — L. STUR, *La question sociale au point de vue philosophique.* — B. DUBOIS, *Les problèmes politiques et sociaux à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.* — Un siècle, mouvement de monde de 1800 à

peuvent être ramenés aux groupes suivants : Races, Langues, Régime de la famille, Régime social, Faits économiques, (Agriculture, Industrie, Commerce), Institutions politiques, Religions, Mœurs, Législations, Arts, Lettres, Sciences, Philosophie, Migrations, Guerres, Conquêtes, Révolutions, etc.

## I. — LOIS HISTORIQUES ET SOCIALES

Le sociologue doit étudier les phénomènes sociaux et tirer par induction les lois qui les gouvernent.

A) *Espèces* : il faut distinguer deux sortes de lois sociales :

1°) *Lois de coexistence* : elles déterminent les connexions des divers éléments d'une société ; tel fait ne se produit pas sans qu'en même temps se produise tel autre fait. Dans le corps social, comme dans un être vivant, les parties composantes sont unies entre elles par des rapports de coordination et de subordination. Ces lois constituent ce que Comte appelle la *Statique sociale* (2).

Ainsi, pour S. Mill, c'est une condition nécessaire de stabilité sociale qu'un principe vivant de cohésion entre les citoyens leur fasse sentir qu'ils constituent un seul peuple (3).

2°) *Lois de succession* : elles déterminent les rapports constants et généraux qui relient entre elles les modifications successives des sociétés. Ce sont des lois de causalité, qui constituent ce que Comte nomme la *Dynamic sociale*. Telle est cette loi déjà formulée par Platon : L'excessif de la démocratie engendre la tyrannie ; ou cette autre : La criminalité est en général en raison inverse de la sévérité et de la constante application des lois. A. de Tocqueville a aussi dégagé cette loi : « De longues obser-

1800. — Consulter l'Annuaire sociologique, les livraisons occupant spécialement des questions sociales comme l'Association catholique, La science sociale, La réforme sociale, la Revista internazionale di scienza sociale. — P. LANGE, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.* — DE VRIES, *Essai de sociologie.* — HENRI, *Philosophie scientifique de l'histoire* ; Cf. HENRI, *Annuaire philosophique*, 1890. — DE MAZOUZ, *La science, pratique et théorique.* — Cf. SODERSTR, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales.*

(2) A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 45<sup>e</sup> Leçon.  
(3) S. MILL, *Système de Logique*... L. VI, ch. 3, § 6.

ventions et des méditations sincères m'ont amené à reconnaître que le développement graduel et progressif de l'égalité est à la fois le passé et l'avenir de l'histoire » (1). Cette division est empruntée à la **Mécanique** qui étudie l'équilibre et le mouvement des corps. Elle rappelle aussi la division de la **Biologie**, qui comprend l'anatomie ou étude de l'organisation, et la **physiologie** ou étude des fonctions. Concevoir toute société comme une espèce d'**organisme**, dont tous les organes ont entre eux d'étroites relations, et la vie sociale comme la résultante de leurs diverses fonctions, c'est établir une assimilation qui peut donner de bons résultats, pourvu qu'on n'oublie pas que c'est une simple *analogie* et qu'on ne pousse pas les rapprochements jusqu'à la minutie.

B) **Caractères** : les lois historiques et sociales ont pour objet la manière constante dont l'ensemble des hommes agit dans des circonstances semblables. Ces lois sont en fonction de deux éléments :

1°) L'**inconstant** (?) : c'est une tendance naturelle commune.  
 2°) L'**autre variable** : c'est la liberté individuelle. C'est pourquoi les lois historiques, comme toutes les lois morales, ont un caractère d'imprécision qui ne permet pas de prévoir l'avenir d'une façon certaine. En effet : a) l'avenir ne reproduit pas toujours exactement le passé; on n'est donc jamais sûr que les circonstances seront identiques; → b) l'intervention de la liberté introduit dans les faits sociaux un élément d'indétermination. Ces lois comportant des exceptions, elles n'ont qu'une généralité *relative*. La nature des êtres leur donnant à tous une impulsion commune, une tendance identique, il est impossible qu'un mouvement opposé à cette tendance se trouve jamais dans le plus grand nombre des individus de cette espèce, car ce serait la destruction de leur nature. Par conséquent toute réunion d'individus semblables suivra *généralement* les règles qui leur seront tracées par leur nature. La dérogation à cette tendance naturelle, résultant de la liberté, sera donc *exceptionnelle*. C'est une loi, dit

(1) A. de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, Introduction.

(2) Hecox (Histoire de la civilisation en Angleterre, ch. 1 à 11) montre bien que les phénomènes sociaux sont soumis à des lois naturelles.

S. Mill, que l'existence d'un lien entre les citoyens d'un même État, qui leur donne le sentiment qu'ils sont bien un seul et même peuple. Cela n'empêche pas qu'il y a de mauvais patriotes. Les lois physiques au contraire étant *faites* sont précises et permettent une prévision certaine, au cas où les circonstances sont les mêmes (3).

#### II. — MÉTHODE DE LA SCIENCE SOCIALE EN GÉNÉRAL

A) **Observation et Induction** : la Science sociale s'en sert pour établir les lois de coexistence et de succession. Elle doit faire d'abord, d'après l'histoire de chaque peuple, comme l'*anatomie* du corps social, qui montrera le nombre et les rapports de ses divers organes. Puis elle s'occupera de la *physiologie sociale* pour découvrir les fonctions de chaque organe et les conditions de son fonctionnement normal. Mais le sociologue doit se rappeler que les lois des faits sociaux sont très difficiles à déterminer, parce que :

1°) Ces faits ont une **extrême complexité** (4).

2°) Ces faits ont des **causes multiples** :

a) **Générales** : tendances de la nature humaine, climat, caractère particulier de la nation, passé historique, état actuel des mœurs, des connaissances, etc.

b) **Particulières** : inventions des savants; intervention des

(3) Cf. Moore, *Don vient la décadence économique de la France?* deuxième édition, p. 447 et s.

(4) C'est ce que semble oublier M. Demolins dans l'application de sa méthode d'observation sociale. Sa tendance *substantive* est en évidence. Elle est très accrue dans le dernier livre de l'auteur sociologue : *Comment la route est le type social*. M. Demolins veut résoudre ce problème très complexe : comment expliquer la variété des types sociaux? « C'est tout à ce point : « La cause première et décisive de la diversité des peuples, et de la diversité des races, est la route que les peuples ont suivie ». Le peuple s'est modifié selon les conditions d'existence que lui imposaient ses différentes migrations, selon qu'il prend la route des steppes, des savaanes, des toundras, des forêts, des déserts ou des mers. C'est là un procédé trop systématique et trop simpliste; la réalité est plus compliquée et plus onéreuse.

chefs d'État, influence des hommes de génie (?). Comme l'action de ces causes particulières ne peut être ni prévue ni mesurée exactement, parce qu'elles sont libres, il en résulte que les lois sociales n'ont qu'une constance et une généralité relatives.

B) **Expérimentation** : elle est praticable dans une certaine mesure en Sociologie ; vg. l'exécution de toute prescription législative ou administrative est une expérimentation.

C) **Statistique** : c'est le dénombrement des faits d'un genre déterminé, accomplis dans une période donnée ; c'est de plus l'expression des résultats de ce dénombrement, soit par des tableaux de chiffres, soit par divers procédés graphiques. La statistique permet de grouper les faits qui sont concomitants, de dégager ceux dont la fréquence ou la persistance mérite attention, d'éliminer enfin les phénomènes insignifiants. La statistique est à peu près aux sciences morales ce que les tables de Bacon sont aux sciences physiques. Mais, pour rendre service, la statistique doit être dressée d'une façon très complète et très impartiale ; elle doit porter sur un très grand nombre de faits pour écarter les coïncidences accidentelles. La comparaison des divers graphiques suggère des hypothèses, qu'on tâche de vérifier, soit par l'observation et l'expérimentation, soit par la déduction (?).

D) **Déduction** : on l'emploie pour contrôler l'induction. On peut ou bien tirer les conséquences des lois établies inductivement et les vérifier par de nouvelles observations ; — ou bien déduire ces lois elles-mêmes des lois supérieures de la nature humaine.

### III. — BRANCHES DE LA SCIENCE SOCIALE

Pour éviter aux difficultés qui résultent de la complexité des faits sociaux, la science sociale tend à se morceler en sciences particulières, dont chacune étudie une catégorie de faits sociaux : **Politique**, **Philosophie du droit**, **Économie politique**, etc.

(1) S. MULLER, *Système de Logique*... I, VI, ch. xi, § 4. — Cuvier, *Problèmes de sociologie sociale*, préface ; ch. III, xiv.

(2) CAESARON, *Leçons de la statistique et les faits sociaux*.

Mais, en isolant ainsi les faits sociaux, on aboutit à des lois qui ne sont vraies qu'*in abstracto* ; elles ne le sont plus dès qu'on remplace le phénomène qu'elles régissent dans la trame des autres faits sociaux, dont il fait partie intégrante.

### 97. — § B. MÉTHODE DE LA POLITIQUE

Au sens large la Politique est synonyme de Science sociale. La Politique est prise ici au sens strict de science du gouvernement des sociétés.

I. — **Méthodes fausses**. La Politique a été traitée tantôt :

A) Comme une science abstraite, où l'on recherche *a priori* les conditions idéales d'un bon gouvernement ; vg. la *République* de Platon fondée sur l'idée de communauté ; le *Contrat social* de Rousseau, sur l'idée de la souveraineté du peuple ; le *De Cive* ou le *Treatise* de Hobbes, sur l'idée du pouvoir absolu.

B) Comme un art empirique, où l'on constate comment les êtres agissent et quelles sont les conséquences habituelles de leurs actions ; vg. le *Prince* de Machiavel. Ces méthodes exclusives aboutissent à des conclusions erronées : la politique de Platon est chimérique ; elle détruit la famille, supprime la propriété individuelle, absorbe l'individu dans l'État ; — celle de Rousseau légitime la tyrannie populaire ; c'est la volonté du plus grand nombre qui fait le juste et l'injuste ; — celle de Hobbes sacrifie l'individu au despotisme ; — celle de Machiavel, jugeant d'après le succès et selon cette maxime : « La fin justifie les moyens », détruit la moralité.

II. — **Méthode vraie** : elle consiste à unir l'induction et la déduction. La politique doit s'appuyer sur la connaissance de l'homme, sur l'histoire des sociétés, afin de dégager de l'étude des faits les lois d'une bonne administration sociale, c'est-à-dire l'idéal à atteindre et les moyens de le réaliser. Voilà la part de l'expérience et de l'induction. Puis le politique déduit de ces deux données ainsi acquises l'idéal politique et les moyens aptes, les règles à suivre pour réaliser cet idéal par l'emploi judicieux





## SECTION II

## 101. — MÉTHODE DE LA MORALE

On a imaginé trois méthodes différentes :

I. — **Méthode empirique** : c'est l'opinion de S. Mill et des positivistes.

A) **Exposé** : les partisans de cette méthode procèdent, en morale, comme dans les sciences physiques. Ils observent comment les hommes agissent et quelles fins dirigent leurs actions ; puis, dégagant ce que ces fins ont de commun, ils le présentent comme la fin unique et le bien suprême de la volonté humaine. C'est ainsi que, pour S. Mill, ce bien c'est le bonheur : de cette loi établie par une induction empirique, sans recourir à un principe rationnel, il déduit toute la morale. C'est de la même façon que Mill établit cette loi : Les hommes sont mortels ; son fondement unique c'est la constatation de l'expérience présente et la tradition de l'expérience passée : Les hommes mourront à l'avenir parce que jusqu'ici ils sont morts.

B) **Critique** : l'empirisme est impuissant à constituer la morale ; il dit comment, en fait, l'homme agit ou peut agir ; il ne dit pas comment il doit agir. L'empirisme mène donc à une morale sans obligation, c'est-à-dire à la négation de la moralité. En effet, les lois écrites des faits ne sont en elles-mêmes que des faits généraux et n'ont partant aucun caractère obligatoire. La loi morale, comme la loi physique, n'est dans le système empirique, qu'une généralisation de l'expérience passée. Or, dans les deux cas, le passé ne peut garantir l'avenir, car l'expérience exprime ce qui est et ce qui est, et non ce qui doit être partout et toujours. La loi morale n'aurait, dans ces conditions, qu'une valeur relative et provisoire, comme la loi physique : la méthode empirique aboutit à une « physique des mœurs ».

II. — **Méthode rationnelle** : c'est la thèse des Stoïciens, de Spinoza et de Kant <sup>(1)</sup>.

A) **Exposé** : la science morale est une science *a priori* ; elle devient une sorte de géométrie des mœurs, qui doit être constituée, en dehors de toute donnée psychologique. « La morale, dit Kant, n'emprunte pas la moindre chose à la connaissance de l'homme ».

B) **Critique** : cette méthode n'est pas recevable, car elle est :

1°) **Fausse en principe** : on ne peut déterminer la fin et la loi d'un être avant de connaître sa nature, puisque la loi et la fin d'un être ne sont, en définitive, que sa nature dégagée de toute imperfection, sa nature idéalisée. Avant de savoir ce que l'homme doit être et doit faire, il faut savoir ce qu'il est et ce qu'il fait. — D'ailleurs l'exemple de Kant et de Spinoza suffirait à réfuter leur théorie : pratiquement, ils font des emprunts subreptices à la psychologie.

2°) **Funeste dans ses conséquences** : a) si le moraliste n'observe pas la nature humaine, il construira une morale chimérique qui ne conviendra point à l'homme réel et concret. Détruire les passions pour vivre conformément à la raison et parvenir à l'ataraxie, voilà l'idéal stoïcien (Ps. 64, § A). Affranchir la moralité de toute vue d'intérêt personnel, même raisonnable : voilà l'idéal kantien (Morale, 30, 35). Kant et les Stoïciens ne nous offrent qu'un idéal *inhumain, contre-nature*, par conséquent *impraticable*, car ils n'ont l'homme en supprimant la sensibilité.

b) Une pareille doctrine a pour aboutissement naturel l'inertie et le découragement. Les faits attestent la vérité de cette conséquence. Le stoïcien mourant s'écrit avec désespoir : *Je suis, tu vois qu'en moi ?* Kant se demande si un seul acte vertueux a été accompli depuis le commencement du monde. Soerrie avait été plus sage quand il fondait la philosophie morale sur cette maxime : *Voilà, cherchons.*

III. — **Méthode empirico-rationnelle** : c'est la conclusion qui ressort des considérations précédentes. Les notions morales

(1) Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. BARRI, p. 42 et seq.

du Bien, du devoir, du droit, du mérite, etc., ne sont pas, comme les notions mathématiques, des constructions idéales de l'esprit. D'autre part, elles ne sont pas un objet d'observation directe. Il faut donc que la raison les déduise des données recueillies par les sciences psychologiques qui s'occupent de l'homme.

A) **Expérience et raison** : l'homme étant un animal raisonnable, social et religieux, pour découvrir les notions de l'ordre moral, il faut étudier l'*anthropologie*, la *Psychologie*, la *Sociologie* et la *Théologie*. Mais, appuyé sur son expérience personnelle et sur l'expérience universelle, le moraliste doit surtout s'attacher à l'analyse des jugements et des sentiments moraux. C'est de l'analyse de ces données psychologiques et des faits fournis par les autres sciences, qui éclairent la nature de l'homme, que l'esprit dégage par la *réflexion* les notions fondamentales du bien, du devoir, du droit, du mérite, etc. Alors rapprochant entre elles ces notions, la raison y découvre des rapports absolus, nécessaires et universels et les formule en jugements qu'on donnee *principes premiers* de l'ordre moral et pratique : vg. Le bien est distinct du mal ; — Le supérieur vaut plus que l'inférieur ; — Il faut faire le bien et éviter le mal ; — Le bien a droit à une récompense, le mal à un châtiement, etc. (Ps. 183).

B) **Déduction** : partant de ces principes certains, de ces vérités nécessaires, le moraliste en déduit des conclusions rigoureuses, qui doivent servir de règles de conduite. Voici la marche générale : dans la *Morale formelle*, il cherche quel est pour l'homme le souverain Bien ; puis dans la *Morale matérielle* il détermine pour tout l'ensemble des actions morales ce qui, dans chaque cas particulier, est le vrai bien pour l'homme, conformément au Bien absolu et général préalablement établi.

**Conclusion** : Loi, fin, nature, sont trois notions qui se conditionnent l'une l'autre. Tout être a une fin conforme à sa nature ; sa loi c'est d'y tendre sans cesse ; tout ce qui l'en rapproche est un bien ; tout ce qui l'en écarte est un mal. Sa perfection et son bonheur relatifs consistent à s'en rapprocher de plus en plus ; sa perfection et son bonheur absolus c'est de l'atteindre pleinement. Ainsi la loi d'un être se déduit de sa fin et sa fin se déduit de sa nature, que l'on ne peut connaître que par l'obser-

vation réfléchie : c'est dire que la méthode de la morale est une déduction fondée sur l'expérience psychologique.

## SECTION III

102. — MÉTHODE DE L'ESTHÉTIQUE<sup>(1)</sup>

L'Esthétique est, comme la Logique et la Morale, une science *idéale*, puisqu'elle recherche ce que *doit* être une œuvre d'art pour mériter le nom de belle. Mais pour établir la nature de cet idéal elle doit s'appuyer sur l'**observation**, examiner et comparer les chefs d'œuvre artistiques. Elle se demande ensuite de quels moyens l'artiste dispose pour atteindre cet idéal. Voilà la part de l'**expérience**. Puis de cette double donnée (l'idéal et les moyens) elle **déduit** les règles à suivre pour la création artistique, pour la réalisation de l'idéal.

(1) E. HUSSON, *La critique scientifique. Analyse esthétique*. — Cf. LÉVIN, *La science du lois*, 1<sup>re</sup> P., Ch. I.

## CHAPITRE VI

### MÉTHODE DES SCIENCES MÉTAPHYSIQUES

#### 103. — MÉTHODE DE LA MÉTAPHYSIQUE VERITATIS

Les métaphysiciens ont employé deux méthodes distinctes :

I. — **Méthode d'analyse objective** : c'est le procédé d'Aristote et des Scolastiques. Ils ont analysé les pensées de l'esprit humain en présence des objets du monde extérieur et ils ont dégagé de cette analyse les notions suprêmes de l'essence, de l'existence, de la possibilité, de la cause, etc. C'est donc à tort qu'on a reproché aux Scolastiques de n'user que de la méthode *inductive et syllogistique*, pour découvrir la vérité. On en aura la preuve si l'on feuillette les *Commentaires* qu'ils ont consacrés aux œuvres d'Aristote, passant au cribe d'une pénétrante critique les affirmations du Maître, avant de les accepter. Ils employaient la seconde, qui est *déductive et synthétique*, pour l'exposition de la vérité, dans leurs œuvres personnelles : c'est là qu'ils en appellent à l'autorité d'Aristote. Mais tiré de la préface pour répéter qu'ils jurent sur la parole du Maître, c'est oublier que leur confiance repose sur le travail préalable de leurs *Commentaires*, où la valeur des assertions aristotéliennes a été soigneusement contrôlée ; cette confiance peut sans doute être parfois mal placée, mais elle n'a été donnée qu'à bon escient (L. III, ch. II, 20).

II. — **Méthode d'analyse subjective ou Méthode réflexive** : c'est le procédé des modernes, *vg. Descartes, Leibniz, M. de Bruns*, etc.

A) **Nature**. — Depuis Descartes, qui a donné la Psychologie pour base à la Métaphysique, on s'efforce de découvrir, par l'analyse du *sujet pensant*, les lois mêmes de l'être qui pense, comme le physicien l'a fait, par l'analyse des phénomènes extérieurs, d'en déterminer les lois. Cette méthode n'est pas essentiellement diffé-

rente de la précédente : toutes deux analysent l'être ; mais l'une envisage l'être extérieur et matériel ; l'autre, l'être intérieur et immatériel.

B) **Qualités**. — La méthode subjective ne prête pas, comme la méthode objective, le flanc à cette critique de Kant : toute loi, découverte par l'analogie objective, a été tirée de l'analyse de la pensée et non de l'analyse de l'être, puisque l'être du monde physique reste, par hypothèse, extérieur à l'esprit et ne s'y trouve qu'à titre de représentation, en tant qu'il est connu. Les lois ainsi établies n'ont donc qu'une valeur *psychologique*. Cette objection ne vaut pas contre la méthode subjective, car elle atteint à la fois la *pensée* et le *sujet pensant*, le *phénomène* et l'*être*, d'une façon immédiate, par la conscience dont la certitude est absolue, à cause de l'*identité* du sujet pensant et de l'objet pensé (Ps. 73). La conscience sent une seule et même réalité : on se connaît pensant ; c'est par une abstraction mentale qu'on peut distinguer deux aspects dans cette réalité, l'être et sa manière d'être, le moi et sa pensée intimement unis. La loi que l'esprit en dégage est donc à la fois une loi **psychologique**, puisqu'elle régit la *pensée* de l'être, et **ontologique**, puisqu'elle régit en même temps l'*être* pensant.

C) **Défauts** : l'emploi *exclusif* de cette méthode peut aboutir à un double inconvénient :

1<sup>o</sup>) On est porté à étendre, sans les restrictions nécessaires, les lois et les qualités de l'esprit aux êtres du monde extérieur : c'est *spiritualiser* la nature.

2<sup>o</sup>) Ou bien, si l'on remarque au contraire que les phénomènes physiques sont réfractaires à cette *spiritualisation*, on peut être tenté de conclure qu'en dehors de l'esprit il n'y a pas de réalité substantielle et causale ou du moins que, si de telles réalités existent, elles sont inconnaissables ; et alors on tombe dans l'**idéalisme** : c'est la tendance de la métaphysique moderne, depuis Kant.

III. — **Union des deux méthodes** : pour éviter ces inconvénients il faut adjoindre à la méthode réflexive la méthode objective. — Prise dans son ensemble la méthode métaphysique peut se ramener aux trois procédés suivants :

1° **Réflexion** : c'est par l'observation subjective que l'on acquiert les notions fondamentales d'être, d'unité, de cause, de substance, de fin, de loi (Ps. 77). C'est la voie ouverte par Descartes : il a fait de la Psychologie le fondement de la Métaphysique.

2° **Observation objective** : il faut compléter et contrôler la Méthode réflexive par la Méthode objective, en s'appuyant sur l'analogie. Nous transportons en dehors de nous les propriétés et les lois de notre être, en les modifiant plus ou moins selon que l'observation objective nous révèle des *analogies* plus ou moins grandes entre nos phénomènes et ceux des êtres extérieurs. Aux hommes, nos *semblables*, nous attribuons les mêmes qualités essentielles qu'à nous. Mais pour les **êtres inférieurs** : animaux, végétaux, minéraux, nous dégradons progressivement les attributs humains, accordant aux minéraux l'être et le mouvement : — aux végétaux l'être, le mouvement et la vie végétative ; — aux animaux l'être, le mouvement, la vie végétative et la vie sensitive (Ps. 187, § A, V).

3° **Raisonnement** : enfin, après avoir établi par le raisonnement l'existence de l'Être nécessaire et parfait, nous enlevons à nos qualités ce qu'elles ont d'imparfait et de limité et nous les élevons à l'infini. C'est ainsi que, par les procédés de *causalité*, d'*élimination*, et de *transcendance* (*via causalitatis*, *via remotivnis*, *via eminentiæ*) nous concevons les attributs de Dieu (Cf. Métaphysique). (\*)

(\*) Drape, *De la Méthode ou métaphysique* — Bruxelles, *La métaphysique d'Avicenne* — Bruxelles, *Discours De la Méthode*, IV<sup>e</sup> P. — Drape, *La Vérité, La constitution de l'être*.

## LIVRE III

## LOGIQUE CRITIQUE

Nous avons énuméré et analysé les différents procédés à suivre pour arriver à la vérité. Mais, en employant les meilleures méthodes, l'esprit humain peut se tromper, c'est-à-dire prendre le faux pour le vrai. Il nous reste donc à examiner la nature de la **vérité** et de l'**erreur** et à indiquer leur **critérium**, c'est-à-dire le signe qui permet de les discerner : c'est l'objet des trois chapitres suivants, qui composent la **Logique critique**.

## CHAPITRE I

## LA VÉRITÉ

## 104 — NATURE ET ESPÈCES

1. — **Définition** : on peut définir la vérité en général : « La conformité de la pensée et des choses ». *Conformitas intellectus et rei*. La vérité suppose donc trois éléments : 1°) un objet dont

(\*) S. Thomas, *Summa théologique*, IV<sup>e</sup> P., Q. XVI, *Quæstiones disputatæ*, Q. 1, *De veritate*. — S. Albert, *Métaphysique d'Avicenne*, VIII. — P. Drape, *Institution philosophique*, T. I, *Ontologie*, Trif. VIII, IX. — M. Lacroix, *De la recherche de la vérité*. — O. Cassin, *Essai sur les fondements de nos connaissances...*. — *Traité de l'établissement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*; Cf. Ravoux, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, t. 22. — Drape, *Veritatem et realitatem*. — Drape.



1° **Réflexion** : c'est par l'observation subjective que l'on acquiert les notions fondamentales d'être, d'unité, de cause, de substance, de fin, de loi (Ps. 77). C'est la voie ouverte par Descartes : il a fait de la Psychologie le fondement de la Métaphysique.

2° **Observation objective** : il faut compléter et contrôler la Méthode réflexive par la Méthode objective, en s'appuyant sur l'analogie. Nous transportons en dehors de nous les propriétés et les lois de notre être, en les modifiant plus ou moins selon que l'observation objective nous révèle des analogies plus ou moins grandes entre nos phénomènes et ceux des êtres extérieurs. Aux hommes, nos semblables, nous attribuons les mêmes qualités essentielles qu'à nous. Mais pour les **êtres inférieurs** : animaux, végétaux, minéraux, nous dégradons progressivement les attributs humains, accordant aux minéraux l'être et le mouvement : — aux végétaux l'être, le mouvement et la vie végétative ; — aux animaux l'être, le mouvement, la vie végétative et la vie sensitive (Ps. 187, § A, V).

3° **Raisonnement** : enfin, après avoir établi par le raisonnement l'existence de l'Être nécessaire et parfait, nous enlevons à nos qualités ce qu'elles ont d'imparfait et de limité et nous les élevons à l'infini. C'est ainsi que, par les procédés de *causalité*, d'*élimination*, et de *transcendance* (*via causalitatis*, *via remotivnis*, *via eminentiæ*), nous concevons les attributs de Dieu (Cf. Métaphysique). (\*)

(\*) Drape, *De la Méthode ou métaphysique* — Bruxelles, *La métaphysique d'Avicenne* — Bruxelles, *Discours De la Méthode*, IV<sup>e</sup> P. — Drape, *La Vérité, La constitution de l'être*.

## LIVRE III

## LOGIQUE CRITIQUE

Nous avons énuméré et analysé les différents procédés à suivre pour arriver à la vérité. Mais, en employant les meilleures méthodes, l'esprit humain peut se tromper, c'est-à-dire prendre le faux pour le vrai. Il nous reste donc à examiner la nature de la **vérité** et de l'**erreur** et à indiquer leur **critérium**, c'est-à-dire le signe qui permet de les discerner : c'est l'objet des trois chapitres suivants, qui composent la **Logique critique**.

## CHAPITRE I

## LA VÉRITÉ

## 104 — NATURE ET ESPÈCES

1. — **Définition** : on peut définir la vérité en général : « La conformité de la pensée et des choses ». *Conformitas intellectus et rei*. La vérité suppose donc trois éléments : 1°) un objet dont

(\*) S. Thomas, *Summa théologique*, IV<sup>e</sup> P., Q. XVI, *Quæstiones disputatæ*, Q. 1, *De veritate*. — S. Albert, *Métaphysique d'Avicenne*, VIII. — P. Drape, *Institution philosophique*, T. I, *Ontologie*, Trac. VIII, IX. — M. LANGEVIN, *De la recherche de la vérité*. — O. MASON, *Essai sur les fondements de nos connaissances...*. — *Traité de l'établissement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*; Cf. RAVENSON, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, t. 22. — DRAPE, *Veritatem et realitatem*. — DRAPE.

ou affirme quelque chose ; — 2<sup>e</sup>) une intelligence qui affirme quelque chose ; — 3<sup>e</sup>) un rapport de conformité entre l'affirmation et l'objet. D'après la nature de ce rapport on peut distinguer trois sortes de vérités : logique, métaphysique, morale.

1<sup>o</sup> — **Vérité logique ou subjective** : c'est la conformité des choses à sa pensée, qui les a produites. *Conformatus intellectus cum re* ; eg. quand je dis : Il fait jour, je dis vrai si cette affirmation concorde avec la réalité.

2<sup>o</sup> — **Vérité métaphysique, objective ou ontologique** : c'est la conformité des choses à la pensée qui les a produites. *Conformatus rei cum intellectu producente* ; eg. un carré, une maison ne seront un vrai carré, une vraie maison que s'ils sont conformes à la pensée du géomètre et de l'architecte, aux lois géométriques et architecturales.

3<sup>o</sup> — **Vérité morale ou véricité** : c'est la conformité de la parole à la pensée.

#### 105. — VÉRITÉ LOGIQUE ET VÉRITÉ MÉTAPHYSIQUE

I. — **Comparaison** : dans le cas de la vérité logique, vérité de nos pensées, c'est l'intelligence qui se conforme aux choses, à ce qui est ; dans le cas de la vérité métaphysique, vérité des choses, c'est la réalité qui est conforme à l'intelligence productrice. Quand il s'agit des choses artificielles, l'intelligence à laquelle elles doivent être conformes, c'est l'intelligence de l'artiste (architecte, sculpteur, peintre, musicien, poète). Quand on parle des choses naturelles, c'est à l'intelligence du Créateur qu'elles doivent se conformer. C'est dans l'intelligence de l'Artiste divin qu'existent éternellement les causes exemplaires ou archétypes de toutes choses. Dieu a créé tous les êtres conformément à ces causes exemplaires : de sorte que les êtres, qui composent l'univers, sont

*Les postolats de la vérité*. Annales de phil. chrét. Nov. 1890. — Batais, *L'art d'arriver au vrai*. — B. Batais, *La vérité, sa définition, ses espèces*, dans la Revue de philosophie, avril 1904, p. 269 et sq. — Bossu, *La science du vrai*

les images réalisées des idées éternelles de Dieu. C'est parce que les choses sont éternellement pensées par une intelligence créatrice, qu'elles peuvent être pensées par les intelligences créées, qui sont simplement représentatives. C'est ce que le christianisme exprime magiquement quand il dit : « Rien n'a été fait sans le Verbe », c'est-à-dire sans la Parole éternelle, « et tout a été fait par Lui (!) ». Les choses ne sont donc que les signes et les symboles de la Pensée divine. L'intelligence humaine atteint la vérité logique, quand elle est d'accord avec les choses, quand elle se les représente fidèlement ; parce que les choses elles-mêmes sont la représentation exacte des idées divines, par conséquent de la vérité. C'est pourquoi on peut dire, avec Bossuet, que nous voyons les choses parce qu'elles sont, tandis que, pour Dieu, les choses sont parce qu'il les voit (\*).

II. — **Rapport des deux vérités** : un vrai portrait est un portrait ressemblant à l'original. L'idée du peintre est la cause exemplaire du portrait. Donc la vérité d'un portrait est la conformité de l'image à la cause exemplaire, à la pensée de l'artiste. L'œuvre achevée, le peintre l'expose. Les visiteurs approchent et contemplent le portrait. L'idée qu'ils s'en feront ne sera vraie que si elle est conforme à l'objet représenté. Dans le premier cas, c'est le portrait qui a dû se conformer à l'idée préexistante dans l'intelligence de l'artiste. C'est la vérité objective : *Conformatus rei cum intellectu*. Dans le second, c'est l'intelligence des spectateurs qui a dû se conformer au portrait : *Conformatus intellectus cum re*. C'est pourquoi, comme dit S. Thomas (\*\*), la vérité est formellement et proprement dans l'intelligence, et les choses ne sont dites

(\*) S. JESS, *Evangel.*, ch. 1. — Cf. LAMARCA, *De la connaissance intellectuelle*, ch. viii. *Exemplarisme divin*. — S. AUGUSTIN, *Libre de divers questions*, LXXX, *Quæst.*, XLVI ; Cf. LEONARDO, *Nouveaux essais*, L. IV, ch. 30, § 2.

(\*\*) S. BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 11, § 8 : « Les choses sont comme Dieu les voit ; mais je n'est pas comme lui qui, pour bien penser, doit rendre son pensée conforme aux choses qui sont hors de moi ».

(\*) S. THOMAS, *Summa theol.*, I<sup>o</sup> P., Q. XVI, art. 1 : *Verum nominat id in quod tendit intellectus*.

vraies que par une relation à l'intelligence. De l'intelligence de l'artiste la vérité jaillit dans l'œuvre, et de l'œuvre elle rejaillit dans l'intelligence du spectateur. C'est la cause exemplaire, l'idée de l'artiste, qui précède l'œuvre d'art, et, par l'œuvre d'art, l'idée du spectateur. La vérité a donc pour point de départ et pour point d'arrivée, pour principe et pour terme, une intelligence. L'œuvre d'art est le signe qui exprime la pensée de l'artiste : c'est elle qui sert de trait d'union entre l'intelligence du génie créateur et l'intelligence du spectateur.

Si l'on applique ce qui précède à l'Artiste divin et à son œuvre, la Création, l'on comprendra comment la vérité de chaque être dépend de sa conformité à l'intelligence créatrice : c'est la vérité *métaphysique*. On comprendra aussi comment la vérité de nos connaissances dépend de leur conformité à la réalité des choses : c'est la vérité *logique*. Chaque être est comme un symbole qui manifeste la pensée divine et qui sert à mettre l'homme en communication avec Dieu. La vérité *métaphysique* est donc *antérieure* à la vérité *logique*, puisqu'elle en est le fondement et la cause : mais c'est la vérité *logique* qui est proprement la *réalité*.

III. — **L'être et le vrai :** tout être est vrai *métaphysiquement*, parce que tout être répond, parallèlement à sa cause exemplaire, à l'idée de Dieu. Dieu en effet, ayant une puissance infinie, réalise *adéquatement* sa pensée, avec le degré de perfection qu'il a déterminé (\*). Dieu est « une cause intelligente qui lui tout par raison et par art, qui par conséquent a en elle-même, en plutôt qui est elle-même fidèle et la raison primitive de tout ce qui est. Et les choses qui sont hors de lui n'ont leur être ni leur vérité qu'à par rapport à cette idée éternelle et primitive » (†). C'est pourquoi on peut, après S. Augustin et Bossuet, définir la vérité

(\*) Il ne s'agit qu'à la vérité *métaphysique* qu'on peut appliquer cet adage scolastique : *Factus est ad mensuram rei et intellectus. La vérité est l'équation entre l'être produit et l'intelligence productrice. Cette équation est vraie qu'approximativement de l'artiste humain, car son œuvre n'est jamais la réalisation parfaite de son idéal. — Elle est beaucoup moins rigoureuse quand on l'étend à la vérité *logique*, car nous n'avons pas des choses une connaissance *adéquante*, mais imparfaite (Cf. Mévran, op. cit.).*

(†) Bossuet, *De la connaissance...*, ch. IV, § 8.

*objective :* *Verum nihil videtur esse id quod est* (\*). « Ce qui est ». C'est le sens de l'axiome scolastique : *Ens et verum concurrentur* (†). La vérité *logique* consistant dans la conformité de notre pensée à *ce qui est*, et, d'autre part, *ce qui est* étant nécessairement conforme à l'intelligence divine, il en suit que « cherchant la vérité, nous cherchons Dieu : que la trouvant, nous le trouvons et lui devenons conformes (‡) ». Mais cette conformité de l'âme à Dieu « ne s'achève que par une volonté droite », c'est-à-dire immuablement attachée à celle de Dieu. Aussi Bossuet conclut-il : « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer et se trahit elle-même ! (§) ».

#### 106. — ÉTATS DE L'ESPRIT PAR RAPPORT AU VRAI

A) **États divers :** l'esprit humain étant imparfait n'atteint pas toujours le vrai ou ne l'atteint souvent que d'une manière incomplète. De là vient qu'il peut se trouver par rapport à la vérité objective dans des états différents (¶) qu'on peut ramener aux cinq suivants :

I. — **Erreur :** le vrai peut être méconnu (ch. I).

II. — **Ignorance :** le vrai peut être inconnu.

III. — **Doute :** le vrai peut être connu comme possible.

IV. — **Opinion :** le vrai peut être connu comme probable.

V. — **Certitude :** le vrai peut être connu comme évident.

B) **Valeur de ces distinctions :** les mots *doute*, *opinion*, *cer-*

(\*) S. Augustin, *Sermon*, L. II, ch. v, n. 8. — Bossuet, *De la connaissance*, ch. I, § 16.

(†) Cet axiome est la traduction de ce passage d'Aristote : *ἄρθρον ἄρθρον ἔστιν ὁμοῦ καὶ τῆς ἀληθείας* (*Métaphysique*, B 320a 14-15). — Cf. L. I, n. 6. — Ed. Didot, p. 480; *op. cit.*, L. II, ch. I.

(‡) Bossuet, *De la connaissance...*, ch. IV, § 17.

(§) Bossuet, *Ibidem*, § 10.

(¶) LANGE, *Nouveaux points...*, L. IV, ch. xiv. Des degrés d'assentiment. — KIER, *Pratique de la vie intérieure*, Méthodologie transcendante, ch. II, sect. II.

*titude*, expriment des états *subjectifs*, se rapportent au *sujet* pensant. Les mots *possibilité*, *probabilité*, *évidence* se rapportent non pas aux choses considérées en elles-mêmes, mais aux choses en tant que *représentées* dans notre esprit, en tant qu'elles deviennent, par cette représentation même, *objet* de notre pensée. C'est en ce sens large qu'on peut dire que les mots *possibilité*, *probabilité* et *évidence* s'appliquent aux choses, sont *objectifs*. Mais, *strictement* parlant, il faut dire qu'ils expriment, non pas des qualités réelles, inhérentes aux choses, mais les différents *rapports* qui peuvent exister entre les choses à connaître et notre intelligence s'efforçant de les connaître. En effet, *en soi*, les choses ne sont ni possibles, ni probables, ni évidentes; il n'y a que des choses vraies, parce que le vrai objectif étant *ce qui est*, les choses sont vraies ou ne sont pas. Mais la vérité des choses, c'est-à-dire leur conformité à l'idée divine qu'elles réalisent, peut appartenir plus ou moins complètement à notre intelligence imparfaite. Ce sont précisément ces degrés de connaissance qui sont signifiés par les mots *possibilité*, *probabilité*, *évidence*. C'est ainsi que les objets extérieurs existent aussi réellement en pleine nuit qu'en plein jour ou dans une demi-obscurité; seule la connaissance qu'on en a varie avec la quantité de lumière qui les manifeste. De même la vérité objective des choses est toujours la même, indépendante de notre connaissance. Mais la connaissance que nous en avons dépend de notre degré de lumière intellectuelle; la même affirmation pourra paraître possible, probable, évidente à des esprits différents, selon la puissance de leurs facultés cognitives. Mais pour une intelligence parfaite *toute vérité est évidente*; les mots *possible* ou *probable* n'ont plus aucun sens.

Bref, on peut dire : 1<sup>o</sup> que les mots *doute*, *ajoute* et *certitude* sont des états du *sujet* connaissant; — 2<sup>o</sup> que les mots *possibilité*, *probabilité* et *évidence* sont des *caractères* des objets connus, en tant que connus, ou mieux des caractères de la *connaissance* des objets. Ils sont donc, en définitive, des états *subjectifs*, mais ayant une relation aux objets. De là vient que, pour les distinguer des premiers, on les appelle *objectifs*. De là résulte encore que ces différents mots sont *corrélatifs*: au doute répond la possibilité; — à l'opinion, la probabilité; — à la certitude, l'évidence.

## 107. — L'IGNORANCE

C'est un état *negatif* de l'esprit, qui consiste dans l'absence de toute connaissance. Ignorer, c'est ne pas savoir. L'erreur est une double ignorance, car celui qui se trompe ne connaît pas la vérité et il ignore son ignorance. Le savant est sans doute ignorant, parce que nul ne « sait le tout de rien »; mais c'est à une ignorance savante qui se connaît (\*), tandis que l'erreur est une ignorance qui ne se connaît pas.

L'ignorance est : a) *vincible* ou *invincible*, selon qu'il est ou qu'il n'est pas en notre *pouvoir* de la dissiper; — b) *culpable* ou *excusable*, selon qu'il est ou qu'il n'est pas de notre *devoir* de la faire disparaître.

## 108. — LA POSSIBILITÉ ET LE DOUTE

Le doute c'est l'état d'équilibre de l'esprit entre deux assertions opposées. Le doute peut être :

A) *Négatif* ou *positif*. — Il est : 1. — *Négatif*, quand l'esprit suspend son jugement, parce qu'il n'a aucune raison pour affirmer ou nier; *vg.* Le nombre des étoiles est-il pair ou impair ?

II. — *Positif* ou *réfléchi*, quand les motifs d'affirmer ou de nier paraissent se balancer. Dans le doute, les assertions opposées paraissent également *possibles*. A défaut de lumière suffisante qui permette à l'esprit d'incliner d'un côté plus qu de l'autre, c'est un devoir de surseoir à tout jugement : « C'est une partie de bien »

(\*) Pascal, *Pensées*, Art. 2, §. 18. La demi-science est, selon Pascal, la pire des choses : « Ceux d'entre deux (les demi-savants), qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre (à l'ignorance savante), ont quelque béatitude de cette science suffisante et font les entendus. Ceux-la troublent le monde et jugent mal de tout ». (*Ibidem*).



juger que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge (1) ».

B. **Méthodique ou systématique.** — Le doute *méthodique* c'est le doute des **savants**, dont Descartes s'est servi. Le doute *systématique* c'est le doute des **sceptiques**. Ils ne doivent pas être confondus, car ils diffèrent par leur :

A. — **But** : le doute *méthodique* a pour but d'arriver à la certitude et à l'évidence ; « Non que l'imitable, les sceptiques qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus ; car au contraire tout leur dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante ou le sable pour trouver la roe ou l'arable (2) ». C'est un doute **provisoire** : il n'est accepté que comme un **moyen** pour l'esprit de vérifier la valeur de ses connaissances et de les fonder sur un fondement solide. — Le doute *systématique* est **définitif** : ce n'est plus un moyen, c'est une fin.

II. — **Objet** : Descartes n'applique son doute qu'à la science pure et non aux choses de la vie pratique. Par ses règles de Morale provisoire, il a mis à part les principes nécessaires à la conduite de soi-même. Son doute est donc **spéculatif**. — Le doute *systématique* est à la fois **spéculatif et pratique**.

III. — **Étendue** : même dans les matières spéculatives, le doute cartésien diffère de celui des sceptiques. Celui-ci est **absolument universel** ; celui-là s'arrête devant une **vérité évidente** ; l'existence personnelle manifestée par le doute lui-même.

IV. — **Principe** : les sceptiques doutent parce qu'ils n'ont pas foi dans la raison ; Descartes doute parce que, ayant foi dans la raison, il sait bien que quelque chose résistera inébranlable à son examen ; et c'est sur ce « *res* » qu'il prétend faire reposer tout l'édifice scientifique. « Le sceptique », dit très bien Cl. Bernard, « est celui qui ne eroit pas à la science et qui croit à lui-même ; il croit assez en lui pour nier la science et pour affirmer qu'elle n'est pas soumise à des lois fixes et déterminées. Le douteur est le vrai savant ; il ne doute que de lui-même et de ses interpréta-

(1) DESCARTES, *De la connaissance*, ch. 1, § 66.

(2) DESCARTES, *Discours de la Méthode*, III, p.

tions, mais il croit à la science, il admet même dans les sciences expérimentales un critérium ou un principe absolu. Ce principe est le déterminisme des phénomènes (3) ».

V. — **Résultats** : le doute universel des sceptiques est **absolument stérile et funeste** (4). Le doute méthodique est d'un **emploi légitime**, pourvu qu'il soit *partiel et provisoire*, c'est-à-dire pourvu qu'on ne l'étende pas aux premiers principes et qu'il ne soit pas une fin, mais un *moyen* : « C'est un moyen de nous rendre nous-même maître de nos idées et de construire sur un fonds qui soit à nous » (P. Janet). C'est encore un *stimulant* pour l'esprit qu'il empêche de s'endormir dans la routine. Socrate, S. Augustin (5), S. Thomas avaient, avant Descartes, employé avec succès le doute méthodique, sous différentes formes.

Mais c'est un **moyen dangereux**. Descartes le reconnaît lui-même et n'ose engager personne à suivre son exemple : « Que si mon ouvrage ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter... La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant ou sa crance n'est pas un exemple que

(1) CL. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 2<sup>e</sup> é., ch. II, § 88.

(2) BERNARD, *Le doute et ses victimes*. — C'est Royer-Collard qui a dit : « On ne divise pas l'homme ; on ne fait pas un scepticisme sa part ; cela qui pénètre dans tout le monde, il l'envahit tout entier ». *Écrits*, publiés par Jouffroy dans l'édition des Œuvres de Reid, t. IV, p. 423, conclusion du discours d'ouverture du cours de la troisième année.

(3) S. Augustin réfute ainsi les partisans de la Nouvelle Académie : *Nullo in his locutionibus formidat dicendum* : *Quid si falleris ? Si enim fallor, auct. Non qui non est, utique nec falli potest, ne pro hoc quod si fallor, Quia non sum qui fallor, quando esse me fallor, quando certum est esse me si fallor ? De civitate Dei, l. I, ch. xxvii. Attends il s'agit d'entre lui et la raison le dialogue suivant : *Ratio* : *Ovo decurimus et profectissimo, quantum potes*. — *Accurax* : *Deus semper idem, necesse me necesse in. Gratum est*. — *R.* : *Tu qui es te unum, utine esse te ?* — *A.* : *Scio*. — *R.* : *Tu te scis*. — *A.* : *Nescio*. — *R.* : *Simplex te scitis, quia quod scitis*. — *A.* : *Nescio*. — *R.* : *Moyen de scire*. — *A.* : *Nescio*. — *R.* : *Cogitare te scis*. — *A.* : *Nescio*. — *R.* : *Ergo certum est cogitare te*. — *A.* : *Verum*. (Sottolatorum, l. II, ch. 9, Cl. De libero arbitrio, l. II, ch. III. — De Trinitate, l. X, ch. 5. — Franz, *La Psychologie de saint Augustin*, ch. 5.)*

chacun doit suivre... (7) ». Ne dit-on pas que Descartes avait le pressentiment des conséquences abusives que, contre ses intentions, d'imprudents disciples devaient tirer de sa doctrine, en transformant la méthode du doute provisoire et limitée en liberté de juger sans contrôle et sans frein (8) ?

## 109. — L'OPINION ET LA PROBABILITÉ

VERITATIS

S. A. — L'OPINION

C'est l'adhésion de l'esprit, mêlée de doute, à ce qui lui semble plus probable. Cette adhésion n'exclut donc pas la crainte de l'erreur, que l'École appelle *formido oppositi* (9). L'opinion est un état intermédiaire entre le doute et la certitude. La probabilité et l'opinion sont corrélatives. Dire qu'on a telle opinion et dire que l'objet de cette opinion paraît probable, n'est la même chose.

(7) DESCARTES, *Mémoires de la méthode*, II, P.

(8) Bossuet dit motus et est la claius vue : « de vous non seulement en ce point de la nature et de la grâce se, c'est une allusion au *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche », mais ce tenacoup d'autres articles très importants de la religion, un grand combat se préparer contre l'Église, sous le nom de philosophie cartésienne. Je vous avertis de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus, la vont rendre odieuse, et faire paraître à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvoit espérer, pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme. De ces choses on ne peut que sentir un autre inconcevable terrible danger semblablement les esprits, car sans préavis qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement (ce qui, résolu à certaines bornes, est très véritable), chacun se donne liberté de lire l'entendu ecel, et je n'entends pas cela; et, sur ce seul fondement, on approuve ou on rejette tout ce qu'on veut, sans songer qu'outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales, qui ne laissent de renfermer des vérités si essentielles qu'on ne pourroit tout en les nier. Il s'introduit sous un prétexte une liberté de juger qui fait que, sans égard à la tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense... » *Lettre au marquis d'Albemar*, Éd. Lefèvre, T. XI.

(9) S. THOMAS, *Secunda theol.*, 1<sup>o</sup> P., Q. LXXXIX, Art. 9 ad 1<sup>o</sup>.

— l'opinion comporte une foule de degrés, depuis la simple conjecture jusqu'à l'assurance proche de la certitude.

Il faut distinguer soigneusement l'opinion :

a) Du *soupçon*, qui n'est qu'une *tendance à juger*, tandis que l'opinion est un jugement véritable, quoique timide.

b) Du *préjugé*, qui est un jugement porté à la légère, sans examen suffisant, tandis que l'opinion raisonnable est un jugement ou moins réfléchi.

## § II. — LA PROBABILITÉ (5)

I. — **Nature** : la probabilité est cette lumière incomplète sous laquelle la vérité se montre souvent à notre esprit et qui détermine en lui cette adhésion hésitante qu'on nomme l'opinion. On dit : ceci me paraît probable ; telle est *mon* opinion. La probabilité est à l'opinion, ce que l'évidence est à la certitude. C'est un caractère des choses qui provoque notre adhésion; cependant, comme on l'a noté, ce n'est pas un caractère des choses, prises en elles-mêmes, mais en tant que représentées dans notre esprit. La probabilité est donc, en définitive, un caractère de nos jugements que nous attribuons aux choses, à cause de l'étroite relation qui unit le sujet connaissant et l'objet connu : quand il y a plus de chances en faveur de la vérité d'un jugement que pour sa fausseté, on dit que ce jugement est *probable*, c'est-à-dire mérite d'être approuvé (*probari*) par un homme sage ; les raisons pour l'important sur les raisons *contre*. On peut donc encore définir la probabilité : le rapport du nombre des cas favorables au nombre des cas possibles.

(5) **LAGAR**, *Principes généraux de la science des probabilités*; **ESCI** *philosophique sur les probabilités*. — **D'ALEMBERT**, *Éléments de philosophie*, V, Logique. — **S. GARNIER**, *Introduction à la philosophie*, ch. xvi. — **CANTOR**, *Essai sur les fondements de nos conceptions*, ch. iv, v, vi. — **LAGAR**, *Nouveaux éléments*, L. IV, ch. v. — **PANZA**, *Institutiones philosophicæ*, T. I, Logica critica, Thes. xxv. — **CARROLL**, *La logique du probable*, Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, Avril-Mai 1873.

II. — **Especies.** La probabilité est ou bien :

A) **Mathématique**, quand les raisons pour ou contre sont toutes connues et de même nature. On peut en conséquence considérer ces raisons comme des *nombre*s et les traiter par le calcul. On applique cette probabilité aux loteries, jeux de hasard, assurances, etc. Mettons dans une urne 10 boules identiques, sauf la couleur : 4 blanches, 6 rouges. En raison de la proportion numérique des blanches et des rouges, il y a plus de chances pour que l'on tire une rouge. Cette probabilité s'exprime par une fraction ayant pour dénominateur le nombre total des cas possibles et pour numérateur le nombre des cas favorables. Ici, la probabilité de la sortie : d'une blanche est de  $\frac{4}{10} = \frac{2}{5}$ ; d'une rouge est de  $\frac{6}{10} = \frac{3}{5}$ . — S'il y avait 3 blanches

et 3 rouges, la probabilité serait égale des deux côtés :  $\frac{3}{10}$ ; il y aurait *doute*. — Si toutes les boules étaient blanches :  $\frac{10}{10}$ ; il n'y aurait plus probabilité, mais *certitude*.

B) **Morale ou philosophique**, quand les raisons pour ou contre ne sont pas toutes connues, ou n'ont pas de commune mesure, parce qu'elles sont différentes. La probabilité dépend alors plus de la *qualité* des raisons que de leur quantité; il s'agit moins de les compter que de les peser. Soit une affaire criminelle où, sur 10 témoins, 4 sont favorables, 6 défavorables à l'accusé. Le juge conclurait à tort que l'accusé est probablement coupable et que la probabilité du crime est de  $\frac{6}{10}$ . Les témoignages en effet peuvent être de valeur inégale et ne pas représenter toutes les raisons favorables ou contraires, dont il faut tenir compte.

III. — **Application.** La probabilité est d'un grand usage :

A) **Dans les sciences** le caractère de toutes les *hypothèses* scientifiques, c'est d'être probables, et elles le sont d'autant plus qu'elles s'accordent avec un plus grand nombre de faits connus et que le nombre des faits inconnus qui pourraient les contredire est plus restreint (Log., 65, § vu).

B) **Dans la vie pratique** : nous sommes souvent obligés de régler notre conduite d'après la probabilité, car souvent la certitude fait défaut; autrement on se condamnerait à l'inaction. Les moralistes ont fixé des règles relatives à l'usage des opinions probables (Cf. MORALE, L. I., 15).

#### 110. — LA CERTITUDE ET L'ÉVIDENCE (1)

##### I. — LEUR NATURE

A) **La certitude** c'est l'adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à la vérité sans crainte de se tromper. *Adhæsiō mentis firmā et immutabilis sine evanidi formidine*. Au point de vue négatif, en tant qu'*exclusion du doute*, la certitude n'admet pas de degrés; on est certain ou on ne l'est pas; il n'y a pas de milieu. Au point de vue positif, en tant qu'*adhésion au vrai*, elle est susceptible de degrés; elle sera d'autant plus intense que les raisons d'affirmer seront plus fortes et plus nombreuses.

**La certitude et l'opinion** : elle diffère de l'opinion en ce que : a) Elle est absolue; — b) Elle donne une *sécurité entière*. Faute pour le vrai, l'intelligence est inquiète quand elle ne le possède pas; mais quand le vrai lui apparaît avec évidence, elle s'y repose et en jouit comme de sa fin : *Quies mentis in vero*.

**La certitude et la probabilité** : ce sont deux états opposés; la certitude exclut la probabilité. En effet la certitude est absolue et définitive; c'est l'adhésion ferme à la vérité sans crainte d'erreur. La probabilité, au contraire, comporte une *infinité d'*

(1) JACOBI, *La certitude*. — BOSSUET, *Logique*. — ROUSSAU, *De la certitude et des formes diverses du scepticisme*. — BOSSUET, *La certitude*, Rev. philos., Janvier 1800. — BOSSUET au NOMIN, *Les certitudes de l'expérience*, Annales de philosophie chrét., Janvier 1806. — KANT, *La philosophie scolastique...*, III<sup>e</sup> Dissertation. — PASTEUR, *Logique chrétienne*, t. I, p. 17. — BARRIS, *Philosophie fondamentale*, t. I, L. — S. MAZ, *Système de Logique...*, t. II, ch. vii. — SPENCER, *Principes de psychologie*, VII<sup>e</sup> P. — A. DE LA BARRIS, *Certitudes scientifiques et certitudes philosophiques*.



degré, depuis la probabilité à peine suffisante pour prendre une décision jusqu'à la probabilité assez grande pour équivaloir pratiquement à une véritable sécurité. La probabilité tend vers la certitude qui est sa limite, sans pouvoir l'atteindre jamais. Le degré le plus élevé de probabilité est toujours de la probabilité ; une certitude inouïe ne serait pas certitude. Il y a donc entre la probabilité et la certitude, non pas une différence de plus ou de moins, mais une *différence de nature*.

B) **L'évidence**, c'est la clarté avec laquelle la vérité apparaît à notre esprit et détermine la certitude. *Fulgor quidam veritatis, mentis assensum rapens*. La certitude est un état du sujet pensant ; l'évidence est un caractère de l'objet pensé. On dit, au sens propre : *Je suis certain parce que cela est évident*. Quand on dit parfois : *Cela est certain, on parle au sens large*, pour signifier que cela est capable de produire la certitude, comme on dit : Ce paysage est triste. La certitude est *subjective*, avec une relation à l'objet pensé ; l'évidence est *objective*, avec une relation à l'intelligence, au sujet pensant.

Quel est ce caractère de l'objet pensé, c'est-à-dire des choses, qui constitue l'éclat irrésistible de la vérité objective et détermine la certitude ? Pour le trouver, examinons d'abord le cas de l'évidence *visible* : c'est la nécessaire visibilité d'un objet extérieur. Elle comprend un triple élément : la *réalité* de l'objet — la *lumière* qui l'éclaire et le rend visible — la *relation* qui met en rapport l'objet visible et la faculté de voir. De même dans l'évidence *intelligible*, on peut distinguer trois choses : l'objet à connaître — la *lumière* qui le fait connaître, c'est-à-dire le motif ou caractère, qui rend sa vérité indubitable — sa *manifestation* à l'intelligence. Or le caractère qui rend une vérité évidente, c'est la *nécessité de la connexion* entre le sujet et l'attribut, et par conséquent l'*impossibilité du contraire* : c'est ce que signifie l'expression métaphorique de *clarté* et de *fulgor*, employés dans la définition *générale* donnée plus haut. La définition *réelle* de l'évidence sera donc : la *nécessaire intelligibilité d'une énonciation*.

Cette nécessité peut être ou bien :

a) **Absolute**, quand cette nécessité découle de l'essence même

de l'objet et, par conséquent, est indépendante de toute hypothèse : *vg. le tout est plus grand que la partie*.

b) **Relative**, quand cette nécessité dépend d'une hypothèse et découle, par conséquent, de la condition ou qualité ajoutée au sujet par l'hypothèse, *vg. un homme qui marche se romue*. La perception de cette nécessité, absolue ou relative, qui provient de la nature essentielle ou de la condition présente de l'objet connu, produit dans l'esprit la certitude qui est une nécessité *subjective* ou *impossibilité de concevoir* le contraire. La certitude et l'évidence sont donc *corrélatives* ; l'évidence est à la certitude, ce que la probabilité est à l'opinion. On peut donc appliquer à l'évidence et à la certitude les mêmes subdivisions.

Tout ce qui est vrai objectivement est, *en soi*, évident ; mais l'évidence ajoute à la notion du vrai une *relation à l'intelligence* qui en perçoit la nécessité absolue ou relative. Tout dépend de la perfection de l'intelligence. Tout vrai est évident *ex puissance*, c'est-à-dire peut être connu avec certitude ; mais tout vrai ne l'est pas, *en acte*, c'est-à-dire effectivement, car toute intelligence n'est pas capable de comprendre toute vérité.

## II. — LEURS VARIÉTÉS

On peut distinguer plusieurs espèces de certitudes et d'évidences selon que l'on se place aux points de vue divers de leur *origine*, de leur *objet*, ou de leur *motif*.

§ A) **D'après l'origine**. — On peut distinguer la certitude et l'évidence, d'après la manière dont elles s'obtiennent, en :

1. — a) **Immédiate** ou **intuitive**, qui résulte de la vue *directe* de la vérité, sans le secours d'aucune vérité intermédiaire ; *vg. Je suis ; 2 + 2 = 4*.

b) **Médiate** ou **discursive**, qui résulte d'un *raisonnement* ; *vg. Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. L'absorption des liquides dans le vide est due à la pression atmosphérique*.

La certitude **expérimentale** est *immédiate* dans la connaissance des phénomènes psychologiques ; *médiate* dans l'étude des



faits physiques. — La certitude **rationnelle** est *immédiate* quand elle a pour objet les vérités premières et les axiomes; *médiate*, quand elle a pour objet les vérités démontrées.

II. — a) **Spontanée**, celle qui n'a pas été précédée d'examen; *vg.*, témoignage de la conscience attestant un douleur.

b) **Refléchie**, celle qui, précédée d'examen, peut motiver son adhésion; *vg.* certitude des vérités scientifiques.

§ B) **D'après l'objet**. — On distingue la :

I. — **Certitude de fait ou expérimentale**, qui est attachée à la connaissance des choses réelles que l'expérience nous fait connaître soit en nous, soit en dehors de nous; *vg.* phénomènes psychologiques ou physiques.

II. — **Certitude de raison**, qui est attachée aux vérités nécessaires de l'ordre *spéculatif* ou de l'ordre *pratique*; *vg.* Tout ce qui est, est. Il faut faire le bien.

§ C) **D'après le motif**, qu'on peut envisager sous un double aspect.

I. — Selon la **connexion** qui existe entre une **vérité** et son **motif**, on distingue :

a) **Évidence intrinsèque**, quand la raison qui détermine l'assentiment est inhérente à la chose même (\*), c'est-à-dire quand la raison d'affirmer le prédicat du sujet est perçue, soit immédiatement, soit médiatement, *dans le sujet même*; *vg.* Le triangle est une figure à trois côtés. Le carré construit sur l'hypothénuse est égal aux carrés construits sur les deux autres côtés.

b) **Évidence extrinsèque**, quand la raison d'adhérer à une proposition se tire de celui qui la propose, c'est-à-dire quand la raison d'affirmer n'est pas la perception de la chose même, mais *d'un signe* qui lui est nécessairement uni; *vg.* L'admet l'existence de Pékin sur l'autorité des voyageurs. Dans le premier cas, c'est l'**évidence de la vérité elle-même**. Dans le second, c'est l'**évidence de crédibilité**, c'est-à-dire des *motifs* de croire telle affirmation; l'évidence de ces motifs est *intrinsèque*, parce que j'en perçois la valeur propre, mais l'évidence de la vérité affirmée est *extrinsèque* à cette vérité, parce que je ne la

(\*) BOSSUET, *Logique*, L. III, ch. xxii.

perçois pas elle-même; *vg.* je n'ai jamais vu Pékin. Je l'accepte cependant comme certaine, parce que l'évidence intrinsèque des motifs de croire à l'affirmation des voyageurs est *nécessairement liée* à l'existence de Pékin et réjaillit sur elle (112).

II. — D'après le **motif** qui nous détermine à affirmer une proposition, on distingue la certitude et l'évidence :

a) **Métaphysiques**, qui s'appliquent aux propositions qu'on ne peut nier sans violer le principe d'identité ou de contradiction; *vg.* il n'y a pas de mouvement sans vitesse;  $2 + 2 = 4$ . Le contraire de ces propositions est non seulement faux, mais *absurde*, car il ne peut être pensé sans contradiction; il est *inconcevable*.

La certitude métaphysique a pour **fondement l'essence** même des choses qui est immuable; c'est pourquoi elle n'admet aucune exception; elle est **absolue**. Partout et toujours, quelle que soit l'hypothèse qu'on fasse,  $2 + 2$  égalent 4.

b) **Physiques**, qui s'appliquent aux propositions qu'on ne peut nier sans contredire les lois de la nature; *vg.* la chaleur dilate les corps. Le contraire de ces propositions est simplement *faux*, c'est-à-dire qu'il n'est pas, mais qu'il pourrait être. La vérité qu'elles affirment est donc **contingente**.

La certitude physique a pour **fondement les lois du monde extérieur**. Elle est donc **hypothétique** comme ces lois, qui n'ont qu'une **nécessité relative**; tel phénomène se passera si les circonstances restent les mêmes (Ps. 138). Elle admet donc des exceptions, parce Dieu peut agir directement lui-même en dehors de ces lois. Mais l'intervention directe de la Cause première est si restreinte que, *pratiquement*, elle est négligeable pour les prévisions scientifiques.

c) **Morales**, qui s'appliquent aux propositions qu'on ne peut nier sans contredire les lois d'après lesquelles les hommes agissent habituellement; *vg.* Les mères aiment leurs enfants.

La certitude morale a pour **fondement les lois de notre constitution morale**, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'être raisonnable et libre. Elle est **hypothétique** aussi et elle admet des exceptions plus fréquentes que la certitude physique, car la liberté peut intervenir et déroger aux lois morales qui sont

obligatoires, mais non nécessaires (MORALE, 17). Il est certain qu'en général les mères aiment leurs enfants ; mais il y a cependant des maritres. Les lois morales n'ont donc qu'une **généralité relative** et l'intervention toujours possible de la liberté rend les prévisions incertaines pour les cas particuliers (Ps. 10).

Dans la certitude *métaphysique*, il n'y a aucune possibilité du contraire : le tout sera toujours plus grand que la partie. Dans les certitudes *physique et morale*, le contraire est possible : elles portent sur les lois physiques et morales prises dans leur ensemble ; vg. Le feu brûle. Les citoyens aiment leur patrie. Mais dès qu'il s'agit d'un cas *singulier*, il n'y a plus qu'une *probabilité* plus ou moins grande ; car, ces lois souffrant des exceptions, on n'est pas certain qu'une exception n'aura pas lieu ; vg. Le soleil se lèvera encore dans cent ans. Tel homme aimera toujours sa patrie.

Remarques : 1°) On appelle quelquefois la certitude *historique*, certitude morale, parce qu'elle repose sur l'autorité des témoins. Mais, en définitive, elle n'est qu'un cas de la certitude *rationnelle* ou *métaphysique*, car on ne peut démontrer la *validité* de l'autorité des témoins qu'en s'appuyant sur le principe de raison suffisants (92).

2°) On se sert encore du mot certitude morale en d'autres sens (111).

3°) En dernière analyse, la certitude, qu'elle soit *rationnelle* ou *expérimentale, métaphysique, physique ou morale*, a pour fondement la certitude du témoignage de la conscience ou certitude *psychologique*, parce que toutes impliquent la certitude de *l'entendement conscient* qui nous manifeste toutes nos connaissances, de quelque ordre qu'elles soient (Ps 73, H. B.)

**Conclusion générale :** « L'ignorance et l'incertitude » ne sont pas, quoi qu'en dise Montaigne « un doux et mol chevet, et sain, à reposer une teste bien faicte (?) » L'opinion même n'est pour l'homme qu'une étape ; il aspire à la certitude ; dans le doute l'esprit s'abstient, également éloigné de l'affirmation et de la négation, également tiraillé en sens contraire. Dans l'opinion il *penche*

(1) *Essais*, I, III, ch. xii.

d'un côté, tout en se sentant plus ou moins incliné de l'autre. Dans la certitude, il *adhère* fermement et tranquillement à la vérité : c'est la paix intellectuelle, le repos de l'esprit qui est arrivé au terme et qui en jouit. L'idéal pour l'homme ce n'est même pas de posséder des vérités certaines mais éparées ; c'est d'enchaîner tout un ensemble de vérités par le lien d'une commune certitude. Cet idéal c'est la *science*, c'est à-dire la connaissance certaine et méthodique des vérités générales. Cet idéal est-il réalisable ? la certitude et la science sont-elles possibles ? C'est là une question de *Métaphysique*, à laquelle trois systèmes ont répondu : 1°) **Scepticisme** : tout est également incertain. — 2°) **Probabilisme** : il y a des degrés dans l'incertitude. — 3°) **Dogmatisme** : il y a des choses probables et il y a des choses certaines.

#### 111. — LA CERTITUDE MORALE

Ce mot prête malheureusement à l'équivoque, car il est pris en plusieurs sens différents. On l'emploie pour signifier :

1. — Une **haute probabilité** : c'est la certitude au *sens large* du mot. Mais ce n'est pas une certitude stricte, parce qu'elle est insuffisante au point de vue *intellectuel*, c'est-à-dire sous le rapport de l'évidence : le doute est **théoriquement** possible. Mais à cause de sa grande probabilité, elle s'impose à l'esprit avec une force capable d'**exclure pratiquement** le doute et de déterminer notre conduite. Il n'est pas, vg. absolument impossible, que je sois empoisonné en mangeant ce soir ; mais la probabilité est si faible qu'elle est pratiquement négligeable. Comme cette certitude *pratique* a été surtout appliquée aux inductions relatives à la nature morale de l'humanité, on l'a appelée certitude morale. C'est en ce sens qu'on dit : je suis *moralement* certain que mon ami ne me trahira pas (1).

(1) *Cicero, Juvénal et ses imitateurs*, Revue des Deux Mondes, Mars, 1865.

II. — **Une simple croyance** : A) C'est cette certitude, compatible avec le doute théorique, que Kant appelle *foi* ; et les postulats de la raison pratique n'ont pas d'autre certitude que celle-là (H2, § II, B). Il la définit : une croyance *objectivement* insuffisante (car les preuves manquent, ses postulats ne pouvant être scientifiquement démontrés), mais suffisante *subjectivement*. C'est un état *intermédiaire* entre la **certitude stricte**, *objectivement et subjectivement suffisante*, et l'**opinion**, *subjectivement et objectivement insuffisante*. La certitude stricte exclut tout doute théorique et pratique ; la certitude au sens large exclut seulement le doute pratique, parce qu'elle n'est qu'une très haute probabilité ; l'opinion n'exclut aucun doute, à cause de sa faible probabilité.

B) Pour M. Renouvier et les Néo-criticiques la certitude morale n'est aussi qu'un cas de la croyance (H2, § III).

III. — **La certitude relative aux lois de l'activité morale** : c'est le sens que nous avons adopté plus haut (H0, II, § C). C'est une certitude *proprement dite*, mais elle a pour objet les lois de la nature raisonnable et libre de l'homme. On devrait restreindre le sens de *certitude morale* à ce cas, comme on réserve celui de *certitude physique* au cas des lois du monde extérieur. Ce serait clair et logique, car, nous allons le montrer, la certitude à laquelle on applique, communément aujourd'hui, le nom de certitude morale, n'est qu'une variété de la certitude rationnelle.

IV. — **La certitude rationnelle appliquée aux vérités de l'ordre moral**. — On entend par *vérités de l'ordre moral* celles qui se rapportent au devoir. Elles comprennent d'abord toutes les vérités de la Morale, et, parmi les vérités psychologiques et métaphysiques, celles qui sont inséparablement unies à la Morale, comme la liberté et la responsabilité de l'homme, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la sanction de la vie future. La certitude morale n'est qu'un cas de la **certitude rationnelle** : les principes premiers de l'ordre moral ont la certitude métaphysique des principes premiers de l'ordre spéculatif ; les démonstrations des vérités morales ont la certitude logique de toutes les démonstrations. Cependant, la raison de la nature

spéciale des vérités morales, la certitude morale a des caractères particuliers :

1°) En même temps que la vérité morale est évidente et certaine pour l'intelligence, elle est **obligatoire** pour la volonté : elle est un **commandement**.

2°) On n'arrive pas à la certitude des vérités morales par le même **genre de démonstration** qu'à la certitude des vérités de l'ordre mathématique ou de l'ordre physique :

A) Les vérités morales, v.g. Tout être libre doit rendre compte de ses actes. — On ne doit pas mentir. — Les parents doivent élever leurs enfants. — Les enfants doivent obéir à leurs parents, etc., ne peuvent être vérifiées **expérimentalement** comme les lois physiques (v.g. dilatation des corps par la chaleur, etc.). L'expérience montre le *fait*, ce qui est, non le *devoir être*. Or ce qui est souvent la violation pratique des vérités morales ou la contestation de leur valeur théorique.

B) Le moraliste peut, sans doute, en s'appuyant sur l'expérience intérieure, sur l'analyse des jugements et des sentiments, de la conscience (*Mor.*, L. I. ch. 1. 3), découvrir et formuler les principes premiers de l'ordre moral. Il peut ensuite prouver logiquement les *vérités morales* par le **raisonnement déductif** ; il peut les démontrer rigoureusement les unes des autres, car, en Morale comme en Mathématiques, il y a des notions premières, des principes et des conséquences. Mais, pour saisir l'évidence des *vérités morales* et arriver à la certitude, le procédé d'une rigoureuse déduction ne suffit pas. Il y a une autre condition à remplir : la perception de l'évidence morale ne dépend pas seulement de la raison, mais encore de la **volonté**.

En effet les *vérités de l'ordre purement spéculatif* sont acceptées sans résistance, dès que leur évidence apparaît à l'esprit, parce qu'elles ne contredisent pas nos passions. Il n'en va pas de même pour les *vérités morales*, parce qu'elles entraînent des conséquences *pratiques* qui peuvent contraindre nos penchants.

Si la géométrie, dit Leibniz (1), s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la con-

(1) LEBNIZ, *Nouveaux essais*... L. 1, ch. 1, § 12.



testerions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et croirait pleines de paralogismes ». Si la raison était laissée à elle-même et soumise à la seule action de l'évidence des vérités morales, elle les admettrait sans hésiter ; mais les passions soulevées des passions qui les obscurcissent. Comme ces vérités sont d'ordre pratique, elles s'adressent à tout l'homme, non seulement à son intelligence, mais encore à son cœur et à sa libre volonté. C'est pourquoi l'intervention de la volonté peut devenir nécessaire pour écarter les usages, c'est-à-dire les passions et les préjugés qui offensent l'intelligence ; autrement l'esprit serait la dupe du cœur. Pour saisir les vérités morales, il ne suffit donc pas que l'intelligence soit droite ; il faut encore que la volonté soit dégagée de toute entrave passionnelle ; car ce ne sont pas seulement des vérités à contempler, mais à pratiquer au prix d'efforts pénibles. « Pour les connaître, dit Pascal, il faut les aimer ». Pour les aimer il faut avoir l'âme sincère et honnête. La bonne foi et la bonne volonté jointes au bon sens, voilà les conditions nécessaires pour adhérer pleinement aux vérités morales, c'est-à-dire la droiture du jugement, du cœur et de la volonté. C'est ce qu'il y a de vrai dans l'opinion de ceux qui ont, comme Descartes, le tort de ramener la croyance et le jugement à la volonté. Cette *prédisposition morale* n'est pas la cause de la certitude, mais sa *condition* ; elle écarte les obstacles qui empêchent de voir la vérité morale. La rectitude du cœur et de la volonté n'y est pas moins nécessaire que celle de la raison. C'est le cas, ou jamais, de redire avec Platon (\*) qu'il faut aller au vrai avec toute son âme : *Ἐνὸς ἧς ἄνθρωπος*.

**Remarques ; 1. — Évidence géométrique et évidence morale :** cette distinction revient à la distinction faite par Pascal entre l'esprit *géométrique* et l'esprit de  *finesse*. L'évidence *géométrique* se rapporte à la certitude *rationnelle* logique et métaphysique ; l'évidence *morale* se rapporte à la certitude *morale*. Mais, comme on vient de le voir, le mot de certitude morale est ambiguë : pour les uns, elle n'est qu'un cas particulier de la certi-

(\*) *Platon, République, VII.*

tude rationnelle ; — pour les autres c'est une simple croyance. En se plaçant au premier point de vue, qui est le vrai, l'évidence morale, étant *corrélatrice* à la certitude morale stricte, n'est qu'un cas particulier de l'évidence rationnelle. Si l'on se met au second point de vue, l'évidence morale ne repose que sur des probabilités plus ou moins grandes qui déterminent la croyance.

II. — **Convaincre et persuader** (1) : la conviction et la persuasion diffèrent entre elles comme la certitude rationnelle appliquée aux vérités *spéculatives* et la certitude rationnelle appliquée aux vérités *morales*. Elles diffèrent par :

A) **Leurs natures** : la conviction est un état de l'intelligence qui perçoit l'évidence de la vérité. — La persuasion est tout ensemble un état de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. Pour être raisonnable, elle suppose la conviction, donc la vérité vue, mais elle y ajoute l'amour de la vérité et la résolution de la mettre en pratique.

B) **Leurs causes** : les causes qui déterminent la conviction sont d'ordre *intellectuel* ; ce sont des preuves rationnelles. La persuasion est l'effet de causes d'ordre *moral* qui renforcent les premières ; *vg.* exemple, autorité, attraits pour le bien ou le mal, *fusions*, habitudes, etc.

C) **Leurs objets** : la conviction, ayant pour objet le vrai, suffit au but du savant qui est *théorique*. Si, chez l'homme, la volonté et les inclinations étaient toujours conformes à la raison, la conviction serait suffisante aussi pour l'action et la conduite. — La persuasion, ayant pour objet le bien *honnête* et l'*utile*, est nécessaire dans la vie morale, où il ne suffit pas de voir la bonté ou l'utilité d'une chose pour la faire ; il faut encore l'aimer et avoir la force de la vouloir. On peut voir clairement qu'une chose est vraie et obligatoire, et cependant, à cause de ses conséquences pratiques, gênantes pour nos passions, n'avoir pas le courage de l'accomplir : *Valeo meliora*. . . De là résultent les différences entre la démonstration, qui est l'art de convaincre et s'adresse à la seule raison, et l'éloquence, qui est l'art de persuader et s'adresse à l'âme tout entière. C'est pourquoi S. Augustin met le

(1) *Pascal, De l'esprit géométrique, § 2. L'ART DE PERSUADER...*



talent de l'orateur, qui doit convaincre et persuader, à rendre la vérité lumineuse, agréable, émanante. *Id agit ut veritas pateat, ut veritas placeat, ut veritas moveat* (1).

## 112. — SCIENCE ET CROYANCE

Les rapports de la croyance et de la science ont été très diversément compris (2). On peut ramener les interprétations diverses aux suivantes : 1°) La croyance est un mode de connaissance inférieur à la science ; elle est synonyme d'opinion. — 2°) La croyance est un mode de connaissance supérieur à la science. — 3°) La croyance est le mode général de connaître, dont la science n'est qu'un cas particulier. — 4°) La science et la croyance sont deux modes différents de connaître et tous deux aboutissent à la certitude.

## § I. — MODE INFÉRIEUR À LA SCIENCE

Dans le langage vulgaire la croyance désigne généralement une connaissance mêlée d'incertitude, une simple opinion. Il y a, entre la croyance ainsi entendue et la science, les mêmes différences qu'entre l'opinion et la science. Voici les principales :

1°) La science implique la certitude et la vérité. — L'opinion implique le doute et la possibilité de l'erreur.

2°) La science a un caractère impersonnel, parce qu'elle est l'œuvre de la raison et repose sur l'évidence de la vérité objective :

(1) S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, L. IV, ch. xxxvi, n. 61.

(2) OLLÉ-LAROUSSE, *La certitude morale*. — P. JANSI, *Principes de métaphysique et de psychologie*, Introduction, Leçon V ; Cf. L. BOUILLÉ, *Doctrines et Problèmes*, ch. ix. — A.-J. BARRON, *Les bases de la croyance*. — A. NEUGAUS, *L'art de croire*. — V. BARRON, *La foi et l'acte de foi*. — F. BARRON, *Discours de combat, Le besoin de croire*. — GUYON, *Le besoin de croire et le besoin de savoir*. — SCHEWAT, *La croyance naturelle et la science*, *Revue Thomiste*, nov. 1887. — BARRON, *Croyance et réalité*. — LÉVY-BEAUCOURT, *Théories nouvelles de la croyance*, *Revue des Deux Mondes*, 16 Mai, 1894. — BIZAILLON, *La crise de la croyance dans la philosophie contemporaine*.

c'est pourquoi elle peut s'imposer à tous les esprits. — L'opinion a un caractère personnel, parce qu'elle est fondée non seulement sur la probabilité mais aussi sur l'imagination, le sentiment, les passions, la volonté, qui varient avec les individus (3).

## § II. — MODE SUPÉRIEUR À LA SCIENCE

Nombre de philosophes ont élevé la croyance au-dessus de la science :

A) PASCAL : la science, c'est-à-dire le raisonnement, « l'esprit géométrique » n'atteint qu'une région inférieure, celle des vérités abstraites. La croyance, la foi, c'est-à-dire le sentiment, le cœur, « l'esprit de finesse » s'élève à des vérités plus hautes, aux premiers principes, aux vérités morales et religieuses. La foi va donc plus loin que la science, car « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Pascal dit encore : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre... C'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie... Les principes se sentent, les propositions se concluent ; et le tout avec certitude, quoique par différentes voies (4) ».

Critique : le mot cœur ne s'emploie plus au sens de Pascal qui dit au même endroit : « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace... » Mais le contexte éclaircit suffisamment sa pensée. Par « cœur » il entend la connaissance intuitive qui a quelque chose du sentiment (5). C'est pour cela que les Scolastiques et, après eux, Heide, Kant, appellent la conscience spontanée « sens intime ». Par conséquent la foi dont parle Pascal n'est pas en opposition avec la raison, car, au fond, elle n'est qu'une forme de

(3) AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, L. I, ch. xxxviii.

(4) PASCAL, *Pensées*, Art. xxi, n. 1.

(5) C'est pour cela, sans doute, que dans l'édition des *Pensées* donnée par Port-Royal le mot « sentiment » a été surtout substitué au mot « cœur ».

la raison, c'est la raison *instinctive, spontanée, intuitive*, qui devance la réflexion et le raisonnement.

B) **Kant** : la science s'arrête aux *phénomènes* ; elle les coordonne, mais elle ne peut les dépasser pour atteindre les *choses en soi, les noumènes*. C'est ce que Kant se flatte d'avoir démontré dans la *Critique de la raison pure*. Mais, en faisant la *Critique de la raison pratique*, il découvre une idée de la raison qui n'est aucunement relative aux phénomènes et dont la certitude est absolue, l'idée de la *loi morale*, qui est donnée dans un fait, l'obligation morale. Or si le devoir est certain, les conditions de sa possibilité le sont aussi : à savoir la *liberté, l'existence de Dieu, la vie future* ; ce sont les « postulats de la raison pratique ». Nous ne savons pas si nous sommes libres, si Dieu existe, si notre âme est immortelle ; cependant bien que ces trois vérités ne puissent être scientifiquement démontrées et qu'elles soient incompréhensibles, nous y croyons à cause de leur *liaison nécessaire* avec le devoir qui s'impose à nous avec certitude. Le devoir est objet de *science* et non de foi, tandis que ces trois vérités sont objet de *foi* et non de science. La croyance est donc *supérieure* à la science, puisque seule elle atteint les choses en soi, les noumènes, la réalité (l'âme, Dieu). Cependant, quoique non scientifiques, non démontrées, ces vérités n'ont rien à craindre de la science, œuvre de la raison théorique, car Kant lui assigne pour limites la connaissance des *phénomènes*, qu'elle ne peut franchir. Par conséquent la raison et la science ne sauraient témoigner contre ces vérités, objets de foi, parce qu'elles ne sont pas de leur domaine. La science est bornée aux phénomènes ; la *foi s'étend aux noumènes*. Aussi Kant a-t-il dit : « J'ai dû abolir la science pour édifier la foi ».

**Critique** : la théorie de Kant est *contradictoire* : d'après lui le devoir est objet de certitude, de science, non de foi. Mais si le devoir est rationnellement certain, les postulats (Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme), qui sont liés *logiquement* au devoir, doivent participer à sa certitude ; ils sont donc rationnellement certains, par conséquent objet de science et non de foi, ce qui contredit la thèse kantienne (\*). (Cf. *Méaph.*).

(\*) OUD-LAMBERT, *La certitude morale*, ch. IV.

C) **Jacobi** (\*) : la croyance est pour Kant une adhésion volontaire ; pour Jacobi elle est *instinctive*. La science, œuvre de la raison discursive, est incapable de saisir le réel : elle n'aboutit qu'à des abstractions. La foi, œuvre du cœur et du sentiment, nous met en contact direct avec les *réalités supra-phénoménales*.

**Critique** : faire reposer, avec Jacobi, la croyance sur le *sentiment* c'est la rendre personnelle et variable comme lui ; il est donc impossible à celui qui croit de présenter sa croyance comme ayant une valeur *fixe, universelle* ; c'est pourtant le caractère qu'à la croyance d'après ses partisans : v.g. on croit que la raison est faite pour la vérité. C'est, de leur part, une heureuse inconséquence.

D) **Hamilton** (\*\*) : la science porte uniquement sur le relatif, car l'absolu est *inconcevable* (Ps. 191, § A, III). Mais si nous ne pouvons connaître l'absolu, nous pouvons et nous devons y croire.

**Critique** : notre connaissance de l'absolu est imparfaite, mais elle n'est pas nulle : v.g. nous pouvons dire ce qu'est l'absolu, qu'il existe, etc. Il n'y a donc pas lieu de recourir à la foi pour suppléer à une ignorance complète qui n'existe pas.

**Conclusion** : ces différentes conceptions ont ceci de commun que la science est synonyme de *démonstration* et que la foi a pour objet tout ce qui n'est pas démontré, mais est *sent* comme vrai. En séparant complètement la croyance de la connaissance elles ont le tort de transformer la croyance en adhésion *aveugle* et d'en fausser la notion véritable (§ IV).

### § III. — MODE GÉNÉRAL DE CONNAISSANCE

A. — **M. Renouvier** (\*\*\*) et les **Néo-criticismes** : la science n'est qu'un *mode particulier* de la croyance, comme une espèce dans un genre. Le *mode général* de connaître, c'est la croyance, car

(\*) Jacobi, *De l'essence de la critique de la raison raisonnable*.

(\*\*) Ferr-Baun, *La philosophie de Jacobi*.

(\*\*\*) Renouvier, *Philosophie de l'absolu*.

(\*\*\*\*) Renouvier, *Psychologie*, T. II.

toute certitude est, en définitive, croyance. *Toujours l'on croit* : on croit voir, on croit savoir. La croyance est la condition de toute science. La science suppose d'abord des données, des sensations, sur lesquelles elle s'exerce; or il est nécessaire qu'elle y croie. De plus, pour affirmer entre les phénomènes qu'elle constate des rapports nécessaires de causalité, la science doit préalablement faire un acte de foi à la valeur objective des principes directeurs de la connaissance. La certitude scientifique, ayant pour base un acte de croyance, se ramène par conséquent à la certitude morale. Les raisons ultimes de toute affirmation reposent donc sur l'ordre moral. Or les vérités d'ordre moral sont objet de foi; théoriquement le doute à leur égard est toujours possible.

Mais, pratiquement, nous devons nous y conformer; la croyance que nous leur accordons n'est pas seulement un acte de l'intelligence; elle est aussi l'œuvre du cœur et dépend finalement de la volonté. C'est ainsi que la croyance est « l'acte de l'homme tout entier » et se trouve à l'origine de toute connaissance.

B. — Critique : I. — La volonté ne peut produire par elle-même un jugement de croyance; c'est l'erreur de Descartes. Juger est un acte qui se rapporte à l'intelligence. Il y a en effet des jugements (ceux qui sont évidents), auxquels la volonté n'a aucune part, car ils sont fatals et elle est libre :  $2 + 2 = 4$  (Ps. 152, III, B). L'action de la volonté est indirecte; elle se borne à diriger l'attention qu'elle porte vers les objets ou en détourne, selon qu'ils lui plaisent ou déplaisent. Mais, quand bien même elle produirait la croyance, elle ne peut lui donner une valeur objective, car de ce que nous voulons croire une chose, il n'en suit pas que cette chose existe.

II. — Sans doute la certitude des vérités de l'ordre spéculatif, comme celle des vérités de l'ordre pratique, implique le postulat fondamental de toute connaissance, la valeur objective de la raison, c'est-à-dire, si l'on veut, un acte de foi de la raison en elle-même. Mais ce n'est pas un acte de foi arbitraire (cf. *Méa-physique*) et il n'a pas de caractère moral. Il n'est donc pas légitime de subordonner les vérités de tous les ordres de connaissance aux vérités de l'ordre moral, ni de ramener les autres certitudes à la certitude morale, car pour être certain des vérités

mathématiques ou des lois physiques, il n'est aucunement besoin d'avoir préalablement la certitude du devoir, de la vie future, etc.

III. — Cette doctrine aboutit finalement au scepticisme, car la croyance, d'après elle, n'est que probable. Or la science, ayant pour fondement la croyance ne saurait être plus solide. Donc un définitive tout est plus ou moins probable, c'est-à-dire incertain.

#### § IV. — MODES DIFFÉRENTS MAIS CERTAINS DE CONNAÎTRE

**Scolastiques** : Ils distinguent deux sortes de certitudes : la **certitude de science** et la **certitude de croyance** ou de foi. Savoir, c'est connaître par soi-même; croire, c'est connaître quelque chose sur le témoignage des autres. Je puis m'être démontré un théorème de géométrie; alors je le *sais*; je puis l'admettre sur la parole d'un savant qui me donne des garanties suffisantes de sa compétence et de sa probité; alors j'y *crois*. Dans les deux cas, ce qui détermine l'adhésion de l'intelligence à la vérité, c'est l'évidence.

Mais : a) quand il s'agit de la science, cette évidence est **directe, intrinsèque, inhérente** à la vérité. L'esprit perçoit la vérité elle-même, soit immédiatement :  $2 + 2 = 4$ ; soit *indirectement*, à la suite d'un raisonnement :  $2 + 2 = 4$ ; quand je me démontre le volume de la sphère, je vois les rapports de ce théorème avec les principes géométriques; j'en connais la raison d'être, alors il y a **vision, intuition** de la vérité affirmée.

b) Quand il s'agit de la croyance, cette évidence est **extrinsèque** à la vérité émise; c'est l'évidence du témoignage ou l'évidence de **crédibilité**, liée à la vérité attestée. Si j'ai été à Rome, j'ai la certitude scientifique de l'existence de cette ville; je l'ai *vue*. Si je n'y ai pas été, je *crois* à son existence d'après le témoignage des hommes de toute condition et de tout pays qui l'ont visitée; il répugne que tout decombins, dans des situations si diverses, puissent se tromper et vouloir me tromper; cette unanimité dans l'erreur et le mensonge n'aurait pas de raison d'être, serait un effet sans cause. Il n'est donc évident que ces témoins disent vrai; cette évidence



testimoniale est *directe et intrinsèque* : je crois que ce sont des témoins dignes de foi. Mais leur témoignage est lié à un fait que je ne vois pas (l'existence de Rome) ; je crois à ce fait à cause de sa *liaison nécessaire* avec le témoignage qui l'atteste ; je ne vois pas le fait en lui-même, mais je vois la vérité du témoignage qui le contient ; de sorte que la certitude rationnelle du témoignage rejaillit sur le fait lui-même, à cause du lien qui les unit. Il est des cas, où l'on peut arriver par le témoignage à la certitude aussi bien que par le raisonnement ; *ex. :* je ne suis pas plus certain de cette proposition : Les trois angles d'un triangle valent deux droits, que de celle-ci : Rome existe. Les deux connaissances sont égales en certitude ; mais la science est plus parfaite parce qu'elle donne la *vue directe* de la vérité qui seule contente pleinement l'esprit ; tandis que la foi n'en donne qu'une *connaissance indirecte*.

**Conclusion :** les Scolastiques ont donc bien suivi les rapports de la science et de la foi. La science atteint *directement* le vrai ; un savant voit *pourquoi* les trois angles... etc. L'ignorant, qui se croit sur la parole d'un savant, ne voit pas *pourquoi* la chose est ; il connaît cependant qu'elle est. Cette foi n'est pas aveugle, mais raisonnable, car elle est déterminée par l'évidence du témoignage. Il y a donc dans la foi un élément scientifique (une connaissance *directe* du vrai) et un élément non-scientifique (une connaissance *indirecte*) qui précisément différencie la foi de la science. Ainsi, dans l'exemple cité, il y a de la *foi*, car l'ignorant n'a pas l'évidence directe de la proposition attestée : Les trois angles... Il y a *aussi* de la science, car son assentiment de foi est tout entier fondé sur la science qu'il a de la valeur du témoignage ; il sait que le savant, qui lui affirme cette proposition, est compétent et honnête. La foi contient donc un élément intellectuel et, par là, elle est scientifique. Quand on a acquis la certitude que le témoin est digne de foi, il n'est ni *raisonnable* ni *prudent* de douter du fait qu'il atteste ; *ex. :* qui doute de l'existence de Rome ? Mais parfois des *doutes déraisonnables et imprudents* s'élèvent ; ils ont deux causes :

1<sup>o</sup>) Comme la vérité, admise sur la foi du témoignage, n'est pas vue en elle-même, l'esprit peut être tenté d'en douter, parce qu'il

aspire à la vue directe de la vérité ; c'est ce qui arrive *vg.* quand il s'agit des mystères.

2<sup>o</sup>) Mais la grande raison est tirée des conséquences gênantes, que peut avoir pour nous l'adhésion à la vérité. Cette remarque s'applique surtout aux vérités d'ordre moral, car elles entravent nos inclinations et nos passions. Ce sont les passions contraires qui peuvent soulever des doutes ; mais, la vérité étant supposée établie d'une façon certaine, ces doutes ne sont pas raisonnables ; c'est à la *volonté* qu'il appartient d'intervenir alors pour commander l'adhésion pure et simple de l'intelligence (1).

(1) On trouvera des exemples étonnants de cette lutte entre l'intelligence et la volonté dans le très intéressant ouvrage que M. Thurstan-Dangin a consacré à l'histoire de la Renaissance catholique en Angleterre au six<sup>e</sup> siècle. Rien n'est plus dramatique comme le spectacle de ces combats intimes par lesquels passèrent des hommes tels que Newcom, Massoe, Packer, etc.



## CHAPITRE II

## L'ERREUR (1)

Après avoir traité de la vérité, la Logique doit traiter de l'erreur, car, comme dit Aristote : « Les contraires dépendent d'une seule et même science (2) ». Nous examinerons d'abord la nature et les variétés de l'erreur ; puis nous en signalerons les causes et les remèdes.

## 113. — NATURE DE L'ERREUR

La vérité est opposée à la fausseté. On peut distinguer :

1. — La **Fausseté logique ou erreur** : si le vrai est la conformité de la pensée à son objet, le faux, au point de vue logique, c'est la non-conformité ou désaccord de la pensée avec son objet. *Differantia intellectum ab objecto*. « Errer, dit Bossuet, c'est croire ce qui n'est pas ». L'erreur est donc un état de l'esprit qui porte un jugement faux, soit en affirmant ce qui n'est pas, soit en niant ce qui est. L'ignorance est une limitation de la vérité : l'ignorant ne sait pas. L'erreur est la négation de la vérité : l'errant ne sait pas et croit savoir. C'est une ignorance doublée d'une illusion : grand obstacle à la science, car on n'est

pas tenté de chercher ce qu'on croit posséder. Aussi Socrate disait-il en parlant d'un sophiste : « Il y a cette différence entre nous, c'est que lui croit savoir, quoiqu'il ne sache rien ; et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir (3) ».

Le **préjugé** est un jugement non motivé par l'évidence. Toute erreur est donc un préjugé ; mais tout préjugé n'est pas nécessairement une erreur, car le préjugé tombe quelquefois juste.

II. — **Fausseté ontologique** : il n'y a pas, à proprement parler, de faux objectif, car le faux c'est ce qui n'est pas (4) ; or tout ce qui existe est métaphysiquement vrai (103. III). Cependant on attribue la fausseté aux choses non pas en considérant ce qu'elles sont, mais ce qu'elles ne sont pas. Ainsi on appellera faux :

1°) Ce qui, par sa ressemblance avec une autre chose, est apte à nous apparaître ce qu'il n'est pas : *Falsum est quod ad similitudinem aliojuss rei accommodation est, neque tamen id est cujus simile apparet* (5). Ainsi une médaille en aluminium peut sembler de l'argent.

2°) Ce qui, dans les œuvres humaines, n'est pas conforme à l'idéal physique, intellectuel ou moral : vg. faux miracle, fausse éloquence, fausse vertu.

3°) Ce qui est l'objet d'une énonciation erronée.

On voit que la fausseté est attribuée aux choses à cause de leur relation avec l'intelligence, soit parce que ces choses ont été une occasion d'erreur (1°), soit parce qu'elles ne reproduisent pas fidèlement l'idée qui existe dans l'intelligence et qui est leur modèle (2°), soit enfin parce que l'intelligence peut émettre des propositions fausses. (3°) Mais, objectivement et en soi, toutes ces choses, dites fausses à raison de ce qui leur manque, sont vraies, ont une certaine réalité ; ainsi une fausse médaille d'argent est un vrai métal, est vg. réellement de l'aluminium, etc. C'est pourquoi le faux n'est pas une négation pure et simple, un non-être. S'il est question de la fausseté proprement dite, c'est-à-dire logique, il est clair qu'un jugement faux est quelque chose de réel. S'il s'agit de la

(1) *Platon, Apologie de Socrate.*

(2) *Bossuet, De la connaissance...*, ch. 1, § 46.

(3) *S. AUGUSTIN, Soliloq. L. II, ch. xv.*

(1) *Platon, Théétète.* — *S. THOMAS, Summa theologiae, 1<sup>re</sup> P., q. XVII, Questiones disputatae, Q. 1, De Veritate.* — *SCOTUS, Metaphysicae disputationes, IX.* — *PLATON, Institutiones philosophicae, T. I, Ontologia, Thes. X.* — *BOSSUET, Essai sur l'éducation des jeunes, III<sup>e</sup> P., — L'Erreur, Nouvelle édition...*, L. IV, ch. ix. — *BUSSET, Méthodologie, III<sup>e</sup> P., — Section, Ethique, III<sup>e</sup> P.* — *S. MIRA, Systême de logique...*, L. V, — A. BAB, *Logique Abductive et Inductive*, L. VI. — *J. SENEZ, Les illusions des sens et de l'esprit.* — *BUSSETIAN, L'Erreur.* — *RAMUS, Logique, ch. xiii.*

(2) *ARISTOTE, Topiques.*

fausseté improprement dite, c'est-à-dire *ontologique*, il est évident que ce qui est appelé faux est une *réalité* à laquelle est jointe une *négation*. On dit que cette médaille d'aluminium n'est pas de l'argent ou que cette manière de parler n'est pas la vraie éloquence, etc.

III. — **Fausseté morale ou mensonge** : c'est le désaccord de la parole avec la pensée. Il ne suffit pas que la chose énoncée soit fautive, c'est une simple erreur ; il faut que la fausseté soit *coûlée* ; alors c'est une tromperie. *Ille mentitur qui quicquid habet in animo, et aliud verbis... Quocirca ex animi sui sententia, non ex verum veritate aut falsitate, mentiens aut non mentiens judicandus est* (\*). Le menteur est celui qui pense une chose et en dit à dessein une autre.

## 144. — SIÈGE DE L'ERREUR

L'erreur, c'est donc le *désaccord de la pensée avec son objet*. Cette définition étant posée, il est facile de déterminer le siège de l'erreur.

I. — **L'erreur ne réside pas dans l'objet** ; nous venons de voir qu'en soi et objectivement chaque chose, étant nécessairement ce qu'elle est et pas autre chose, est vraie.

II. — **L'erreur n'est pas formellement dans l'idée**, si l'on envisage l'idée *en soi*, car l'idée considérée en soi est un fait, un objet, une réalité ; elle est, comme tout fait, tout objet, toute réalité, ce qu'elle est ; c'est vraiment une idée, car elle est nécessairement conforme à son objet ; *vg.* l'idée que je me fais du centaure, du griffon.

III. — **L'erreur n'est formellement que dans le jugement** ; si l'erreur n'est, à proprement parler, ni dans l'objet, ni dans l'idée, reste qu'elle est dans l'attribution d'une idée à un certain objet. Si, au lieu de considérer l'idée en soi, je la rapporte à un objet, alors je l'envisage comme *représentative* de quelque

(\*) S. ALEXANDER, *De mensura*, ch. III.

chose distinct d'elle-même. Il y a erreur quand il y a désaccord entre la représentation et l'objet auquel on la rapporte. Or l'opération par laquelle se fait cette attribution c'est le jugement ; l'erreur réside donc formellement dans le jugement qui affirme, entre l'idée et un objet, un accord qui n'existe pas.

Dans le jugement, le concept du prédicat représente les qualités, la nature des choses dont on parle ; le concept du sujet représente les choses elles-mêmes. Dans la comparaison qui précède le jugement (*vg.* si je compare l'idée de contingent et d'éternel, de cercle et de carré, de centaure et d'existence, etc.) il n'y a pas d'erreur formelle dans la juxtaposition de ces idées, parce que l'esprit n'affirme entre elles aucune convenance ou disconvenance. L'erreur surgit dès que l'esprit affirme une conformité qui n'existe pas, en attribuant au sujet une qualité qui ne lui convient pas ; *vg.* si je dis : ce qui est contingent est éternel ; le centaure existe.

IV. — **L'idée peut être matériellement fautive** : il faut ajouter cependant que l'idée, non pas envisagée en soi, en dehors de toute relation avec son objet, mais considérée comme *expression de son objet*, peut être inexacte, c'est-à-dire le représenter infidèlement. Il y a donc, avant tout jugement, un désaccord entre elle et son objet, il y a par conséquent, dans ce rapport entre la représentation et l'objet représenté, l'occasion, la matière possible d'une erreur. Si l'esprit ne contrarie pas cette représentation inexacte, il l'objectivera spontanément telle quelle, car c'est la tendance native de l'intelligence d'admettre toute représentation qui n'est pas contredite par une autre (*Pr.*, 152, III, § C). On peut donc, avec Descartes (\*), appeler erreur *matérielle* a un

(\*) Descartes, *Méthaphysique* III<sup>e</sup>, n. 6. « Malheureusement, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses... Alors il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels le dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la première erreur est la plus évidente qui s'y puisse rencontrer consistant en ce que je pense que les idées qui sont en moi sont sensibles ou conformes à des choses qui sont hors de moi. » — n. 43 r. ... Encore que j'ai remarqué ci-dessus qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans

*virtuelle*, toute idée qui représente inexactement son objet, et réserver le nom d'*erreur* à *formelle* ou *actuelle* à l'erreur de jugement. L'erreur formelle ou proprement dite consiste donc, en dernière analyse, dans l'objectivation d'une idée matériellement fautive.

V. — **Toute erreur a son origine dans un jugement médiat ou discursif, c'est-à-dire dans un raisonnement** : il est clair que l'erreur ne peut exister dans les jugements *immédiats* ou *intuitifs*, parce que le sujet et l'attribut, étant actuellement donnés dans la conscience, l'esprit ne fait qu'affirmer leur existence actuelle dans la conscience. Aussi sont infaillibles d'abord les jugements par lesquels nous constatons les faits psychologiques dont nous avons conscience (sans les rapporter au présent, à l'avenir, au monde extérieur, etc.) ; ensuite les jugements analytiques où nous percevons sans intermédiaire l'identité totale ou partielle de l'attribut et du sujet. L'erreur est donc impossible quand l'esprit ne dépasse pas les limites de l'intuition actuelle, c'est-à-dire de la perception immédiate et directe. Elle ne peut exister que dans la perception médiate et indirecte, dans ce qui est inféré et conclu des données présentes à l'esprit, c'est-à-dire dans le raisonnement. L'esprit ne distingue pas, dans ces données complexes, ce qui se rapporte à l'objet, de ce qui provient des intermédiaires de l'objet et du sujet lui-même. (116 § C).

L'erreur consiste à **mal interpréter** une représentation, c'est-à-dire à l'appliquer à un objet qui ne lui convient pas. Or, interpréter une représentation comme l'expression d'un objet distinct d'elle-même, c'est faire une inférence. Donc, toute erreur provient d'un raisonnement vicieux, c'est-à-dire d'un sophisme. Il est vrai que toute erreur est *formelle* par un jugement, mais ce jugement est le résidu d'une inférence antérieure, de sorte que le raisonnement est la seule opération susceptible d'erreur. Comme toute erreur est au fond une erreur d'interprétation, de raisonnement, il en résulte que la classification des erreurs se ramène à la classification des **sophismes**.

Les idées toute certaine faussées *matérielles*, à savoir lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme s'il était quelque chose — Cf. Bossuet, *Logique* L. I, ch. XX.

**Remarque** : certains philosophes admettent cette classification :

1°) **Illusions** ou erreurs d'*intuition* : une sensation ou une image ou une idée s'objectivent d'elles-mêmes, en vertu de leur force intrinsèque, c'est-à-dire sont identifiées à un objet imaginaires ou différent de l'objet réel ; vg. dans l'hallucination.

2°) **Préjugés** ou erreurs de *jugement*.

3°) **Sophismes** ou erreurs de *raisonnement*.

**Critique** : nous avons montré qu'il n'y avait pas, à proprement parler, d'erreurs d'intuition ; c'est ainsi que l'halluciné éprouve vraiment le fait de conscience qu'il ressent ; la représentation n'est donc fautive que *matériellement* en tant que rapportée à un objet qui n'existe pas, en vertu d'une croyance devenue comme instinctive. Nous avons vu aussi que toute erreur de jugement vient d'un raisonnement antérieur dont on n'a retenu que la conclusion ou d'un raisonnement actuel, mais plus ou moins implicite : « Il y a presque toujours (nous dirions toujours) un raisonnement caché et enveloppé en ce qui nous parait un jugement simple, y ayant toujours quelque chose qui sert de motif ou de principe à ce jugement (1) ».

#### 115. — CLASSIFICATION DES SOPHISMES

Les faux raisonnements sont appelés **sophismes**, quand ils sont faits avec l'intention d'induire en erreur ; **paralogismes**, quand ils sont faits de bonne foi. Cette distinction, nécessaire au point de vue *moral*, est inutile au point de vue logique, car la Logique ne s'occupe pas des intentions. Nous suivons la classification généralement adoptée par les Scolastiques ; ils les divisent en sophismes de **mots** ou de **grammaire** et en sophismes de **pensée**, selon que l'erreur du raisonnement a pour cause occasionnelle le **langage** qui l'exprime, ou les **idées** dont il se compose.

(1) *Logique de Port-Royal*, III<sup>e</sup> P., ch. XX.



## SECTION I

## SOPHISMES DE MOTS

Les principaux sophismes verbaux proviennent :

A) **De l'équivoque**, quand, dans un raisonnement, on prend un même mot en plusieurs sens différents. Elle introduit dans le syllogisme un quatrième terme : vg. Tout ce qui nous appartient est nôtre ; or les sauvages boivent dans des crânes qui leur appartiennent ; donc les sauvages boivent dans leurs crânes.

B) **De la confusion entre le sens composé et le sens divisé** (*Fallacia compositionis et divisionis*), quand on prend dans le sens composé, c'est-à-dire *simultanément* ou *collectivement*, ce qui n'est vrai que dans le sens divisé, c'est-à-dire *successivement* ou *séparément*, ou inversement vg. a) Cette dépense ne me ruinera pas, ni celle autre, ni celle troisième, etc., donc toutes ces dépenses ne me ruineront pas ; — b) Trois et deux font cinq ; donc trois fait cinq et deux fait cinq. C'est prendre le mot et d'abord un sens composé, puis un sens divisé.

C) **De l'étymologie**, quand on raisonne des choses d'après l'étymologie de leurs noms, comme si les noms exprimaient toujours exactement l'essence des choses : vg. l'âme est un souffle (*anima*) ; donc elle est matérielle.

D) **De l'abstraction réalisée**, quand on prend pour des *êtres*, les qualités et les relations des choses, que le langage a transformées en substances ; vg. l'Église catholique réalise les facultés de l'âme, en les considérant comme des entités réellement distinctes de l'âme (Ps. 14, § A).

E) **De l'abus des termes figurés**, qui est fréquent en philosophie : vg. la volonté est comme une balance dont les motifs sont les poids (Ps. 215, § III).

**Conclusion** : le langage est l'instrument nécessaire de la pensée. Mais « souvent, a dit Bacon, les mots, qui la servent, l'asservissent ». H. Spencer a dit équivalement : « Que de fois le mot,

ce papier-monnaie de la pensée, mène à l'insalvabilité intellectuelle ! » De là toute une classe d'erreurs. Le préservatif, c'est la clarté du langage, condition de la clarté de la pensée (Ps. 236).

## SECTION II

## SOPHISMES DE PENSÉE

On les subdivise en sophismes d'*induction* et de *déduction*.

## § A. — SOPHISMES D'INDUCTION

I. — **Ignorance de la cause** (*Non causa, pro causa*) : il consiste à prendre pour cause ce qui n'est pas cause. *Cum hoc, ergo propter hoc* ou *Post hoc, ergo propter hoc*. C'est confondre un rapport de concomitance ou de succession avec un rapport de causalité ; vg. pas de pensée sans cerveau ; donc c'est le cerveau qui pense (*Cum hoc, ergo propter hoc*). Certaines sociétés séparées de l'Église catholique sont prospères, donc la sécession d'avec l'Église catholique est une source de prospérité (*Post hoc, ergo propter hoc*) (\*).

II. — **Dénombrément imparfait**. — (*Enumeratio imperfecta*) : il consiste à tirer une conclusion générale d'une énumération incomplète, sans tenir compte des cas négatifs ; à conclure du tout ce qui est vrai seulement des parties. C'est l'écueil du dilemme, quand il n'énumère pas toutes les alternatives possibles. C'est aussi le vice de l'induction formelle, quand elle n'épuise pas la totalité des parties ; vg. la confiance que les ignorants accordent aux prédictions des almanachs — provient de ce qu'ils remarquent les cas où elles se sont par hasard vérifiées, sans faire attention

(\*) A. PÉLAGIUS. De la prospérité comparée des nations catholiques et des nations protestantes.



aux cas où elles sont démenties par les faits. — Ce sophisme est l'arme favorite et traîtresse des partis, qui attribuent à un corps tout entier la faute de quelques-uns de ses membres. *Crimine ab uno Disco omnes*.<sup>1)</sup> Voltaire dit des *Provinciales*: « Tout le livre portait sur un fondement faux; on attribuaït adroitement à toute la société des opinions extravagantes de plusieurs Jésuites espagnols et flamands. »

III. — **Accident** (*Fallacia accidentis*) : il consiste à transformer en attribut essentiel ou habituel ce qui n'est qu'accidentel et *vice versa*. — Exemple : de ce que quelqu'un est ivre on en conclut qu'il est ivrogne.

IV. — **Passage du sens relatif au sens absolu** (*A dicto secundum quid ad dictum simpliciter*) et *vice versa*. — Exemple : l'Église défend de lire la Bible dans les traductions non approuvées par elle; on raisonnerait sophistiquement en concluant que l'Église défend purement et simplement de lire la Bible.

V. — **Confusion des genres** (*Transitus de genere ad genus*) : il consiste à passer du genre à un autre, d'un objet à un autre, malgré leurs différences essentielles. C'est le cas de la fausse analogie : la lune est une planète; comme la terre; or la terre est habitée; donc la lune l'est aussi.

#### § B. — SOPHISMES DE DÉDUCTION

On peut les ranger en deux groupes : **sophismes formels** ou *proprieque dits* et **sophismes matériels** qui ne résident pas proprement dans la déduction.

I. — **Sophismes formels ou proprement dits** : ce sont tous les faux raisonnements que l'esprit peut commettre en appliquant mal, abstraction faite de la matière, les lois :

1°) **De la déduction immédiate**. — On aboutit alors à :

a) LA FAUSSE CONVERSION : ne pas tenir compte, en transportant le sujet et l'attribut d'une proposition, de leur extension; vg.

[1] Virella, *Exéide*, II, 65-66.

Tout homme est mortel = *quelque* mortel. On convertira donc mal en disant : Donc *tout* mortel est homme.

b) L'OPPOSITION ALLÉGORIQUE : le cas le plus fréquent consiste à conclure de la fausseté d'une proposition la vérité de la proposition *contraire*; vg. Il est faux que tout homme soit menteur; donc aucun homme n'est menteur. On oublie que deux propositions contraires peuvent être fausses en même temps, parce qu'il y a place pour une troisième proposition qui peut être vraie :

Quelque homme n'est pas menteur. (19, 20)

2°) **De la déduction médiate**. — Ce sont les **sylogismes irréguliers**, c'est-à-dire qui violent quelqu'une des règles du syllogisme (26, 27).

II. — **Sophismes matériels** : ils ne résident pas dans la déduction, mais dans une illusion touchant la *matière* ou *prémises* de la déduction. Cette illusion a pour causes l'ignorance, l'oubli, les associations habituelles qui peuvent mener :

1°) **Ignorance du sujet** (*Ignorantia etiam de*) : ce sophisme consiste à prouver autre chose que ce qui est en question; c'est déplacer la question; vg. Rousseau, dans sa *Lettre sur les spectacles*, dit que le *Misanthrope* est une pièce immorale, parce qu'on y rit d'Alceste qui personnifie la vertu. Or Alceste n'est pas la personnification de la vertu, mais le type de la franchise exagérée. C'est un sophisme dont les avocats et les orateurs politiques usent souvent; ils font d'habiles diversions.

2°) **Pétition de principe** : elle consiste à prendre pour principe de raisonnement une chose qui est en question. C'est un cas particulier de l'ignorance du sujet; vg. La nature des choses présentes est de tendre au centre du monde; or l'expérience montre que les choses pesantes tombent au centre de la terre; donc le centre de la terre est le centre du monde. Dans ce raisonnement, trouvé par Galilée dans Aristote, celui-ci suppose que le centre de la terre est le même que le centre du monde (1).

3°) **Corrélatifs ou diallèles** : il consiste à prouver deux propositions l'une par l'autre. C'est une double pétition de principe. Descartes commet ce sophisme quand il prouve la validité de

(1) *Logique de Port-Royal*, III<sup>e</sup> P., ch. xix, § 2.

critérium de l'évidence par la véracité divine, laquelle a besoin d'être d'abord prouvée elle-même par l'évidence.

**Remarque : autres classifications :**

A) Quelques logiciens classent les sophismes en **sophismes de l'esprit** et en **sophismes du cœur**. Mais les sophismes du cœur (vg. sophismes d'erreur-propre, d'intérêt, de passion) analysés par Nicole (\*) rentrent dans la division des sophismes de l'esprit, car tout sophisme, que sa cause soit de l'ordre intellectuel ou moral, est un faux raisonnement.

B) Classification de S. Mii (\*\*), il distingue les sophismes

- I. — **De simple inspection** ..... 1. S. A PRIORI  
 1<sup>a</sup>) de preuve **indistincte**. 2. S. DE CONFUSION  
 II. — **D'inférence** : 2<sup>a</sup>) de preuve **inductive** : 3. S. D'OBSERVATION  
 1<sup>a</sup>) **distincte**. 1<sup>b</sup>) **Déductifs** : 4. S. DE GÉNÉRALISAT.  
 5. S. DE RAISONNEMENT

**Critique :** 1<sup>a</sup>) Les sophismes de simple inspection sont des cas d'inférences vicieuses qui rentrent dans la classe des sophismes déductifs ou inductifs.

2<sup>a</sup>) Les sophismes de confusion sont ou des sophismes de mots ou des sophismes de déduction.

Il n'y a donc pas de raison d'abandonner la division traditionnelle.

**S. A. — POSSIBILITÉ DE L'ERREUR**

L'erreur, nous l'avons établi, est formellement dans le jugement. Le jugement ne fait qu'affirmer la valeur objective de la représentation. Il n'y aurait donc pas erreur dans le jugement s'il n'y en avait pas dans la représentation qui le détermine. La cause immédiate de l'erreur est donc une représentation

(\*) Logique de Port-Royal, III<sup>e</sup> P., ch. xx.

(\*\*) S. Mii, *Système de logique*, t. V, Ch. — *Man. Logique déductive et inductive*, t. VI.

matériellement fautive, c'est-à-dire en désaccord avec la réalité.

Mais, à première vue, cette erreur semble impossible. En effet, nous parlons en logique de cette supposition ou postulat, sur lequel repose toute science, et qu'il faudrait justifier en métaphysique, que l'esprit humain, quoique borné et imparfait, est essentiellement fait pour la vérité. Etant admis cette aptitude essentielle de l'intelligence à connaître le vrai ; de plus, cette faculté étant fatale, c'est-à-dire telle qu'en face de l'évidence elle adhère nécessairement au vrai, et qu'en dehors de l'évidence elle suspend nécessairement son jugement, comment comprendre la possibilité de l'erreur matérielle de nos représentations ? L'erreur consiste à affirmer que ce qui est n'est pas ou que ce qui n'est pas est. Or l'imperfection de notre intelligence explique bien l'ignorance, c'est-à-dire l'absence de connaissance ou la connaissance incomplète : un esprit borné ne peut avoir une notion adéquate de toute la réalité, de tout ce qui est. Mais comment, étant donnée la rectitude native de l'intelligence, essentiellement faite pour affirmer ce qui est, comprendre qu'elle puisse affirmer ce qui n'est pas, c'est-à-dire *errer* ? L'erreur ne peut venir de l'objet qui, en soi, est et reste ce qu'il est. Elle ne peut venir davantage de l'intelligence laissée à elle-même, à cause de sa rectitude naturelle. Reste qu'elle est causée par l'influence perturbatrice des autres facultés ou par les intermédiaires placés entre l'objet connu et le sujet connaissant.

**S. B. — INFLUENCE TROUBLANTE DES INTERMÉDIAIRES**

Des intermédiaires, soit *aprioris*, soit *aposteriors*, séparent souvent l'idée de son objet. Tout intermédiaire de ce genre peut provoquer l'erreur dans la représentation. La représentation peut se trouver alors en désaccord avec la réalité par défaut ou par excès, ou des deux manières à la fois. La représentation, par suite de l'influence perturbatrice des intermédiaires, peut donc être :

I. — **Défectueuse** : vg. a) A cause de l'éloignement dans l'espace, je puis confondre une personne avec une autre ; ne pas dis-

linguer un son d'un autre. — b) Par suite de l'éloignement dans le *temps*, je puis brouiller entre eux plusieurs événements passés. Certaines physiologies sont réfractaires à l'expression des sentiments.

II. — **Excessive** : certains instruments interposés, comme la loupe, le prisme, peuvent produire des illusions de grossissement ou d'extension; *vg.* le prisme étale les rayons. Vue de loin une tour carrée semble ronde.

En objectant les représentations incomplètes ou redondantes on substitue ce qui n'est pas à ce qui est. Dans ce cas, l'erreur est la substitution de ce que nous nous représentons à ce que nous devrions nous représenter.

#### § C. — INFLUENCE PERTURBANTE DU SUJET

Les dispositions internes du sujet pensant peuvent faire dévier la rectitude de l'intelligence. Cette influence perturbatrice provient de causes soit physiologiques, soit psychologiques.

I. — **Causes physiologiques** : l'état des organes peut modifier les impressions venues du dehors; *vg.* le daltonien ne perçoit pas les rayons verts. Certaines maladies modifient les sensations normales; *vg.* tout paraît amer (Ps. 106, § C).

II. — **Causes psychologiques** : elles peuvent être d'ordre logique ou d'ordre moral.

A) **Causes logiques** : l'erreur ne vient pas de la nature de nos facultés de connaître, puisqu'elles sont faites pour le vrai, mais du *manière* auquel que nous en faisons. Or on en use mal :

1°) En leur demandant ce qu'elles ne peuvent donner; *vg.* démontrer les premiers principes ou scruter les mystères.

2°) En ne remplissant pas les conditions de leur exercice normal et en n'observant pas les règles de la méthode.

Vient les principales sources d'erreur : le **jugement** qui interprète mal les données des sens; — l'**imagination**, qui grossit ou rapetisse les objets; — l'**association des idées** et l'**habitude** qui, en reproduisant sans cesse les mêmes sensations ou les mêmes pensées, leur donnent la force de s'imposer à notre esprit, s'il ne

les contrôle pas; — le **langage** qui, par l'obscurité ou l'ambiguïté des termes, peut donner lieu à bien des illusions (113, sect. I). Mais ces déviations de la droiture native de l'esprit ne proviennent pas de l'intelligence elle-même; l'intelligence ne prend pas à peu près faux pli que sous l'action des causes morales, la sensibilité et la volonté.

B) **Causes morales**. L'action de la volonté et de la sensibilité, quoique médiate et indirecte, est très grande :

1°) **Volonté** : la condition nécessaire de la connaissance à tous les degrés, c'est l'attention (Ps. 133, I); or l'attention est sous la dépendance de la volonté. Nombre d'erreurs proviennent de l'irréflexion, de la précipitation à juger. Notre esprit tend naturellement à affirmer, à objectiver toute représentation qui n'est pas contredite; cette tendance est ordinairement renforcée par les passions, l'imagination, l'habitude. Le rôle de la volonté c'est de s'opposer à cette tendance, de la soumettre à l'examen de l'intelligence en commandant l'attention. Mais trop souvent nous ne voulons pas suspendre notre jugement ni examiner le pour et le contre. L'erreur est donc volontaire, non en ce sens que nous ayons voulu nous tromper, mais parce que nous n'avons pas voulu faire le nécessaire pour ne pas nous tromper. Il faut reconnaître d'ailleurs que les nécessités de la vie pratique obligent souvent à précipiter le jugement et à courir le risque de l'erreur.

2°) **Sensibilité, émotions, inclinations, passions** (2) : nous sommes tout disposés à croire ce qui a quelque rapport avec nos inclinations et nos passions dominantes. Aussi de deux opinions qui se contredisent, celle-là a les plus grandes chances d'entraîner notre adhésion, qui s'accorde avec les tendances de notre sensibilité (3). La passion donne à l'idée qu'elle favorise un surcroît de force; elle trouble la raison et l'empêche de voir la vé-

(1) *Logique de Port-Royal*, III<sup>e</sup> P., ch. xx « Des sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion. — Bossuet, *De la connaissance...* ch. I, § XVII.

(2) L. PERRON (Le Loup et le renard, I, XI, 67) a dit très justement :

Et chacun croit fort aisément,  
Ce qu'il craint ou ce qu'il désire.



rité. En ayant le désir elle affaiblit la volonté, elle rend impossibles le calme nécessaire à la réflexion et l'impartialité sans laquelle on ne peut juger sainement les hommes et les choses. Les moralistes ont signalé fortement cette pernicieuse influence (vg. « L'esprit est souvent la dupe du cœur »). — « Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous créer les yeux agréablement »). — « Le diable fait des contes à l'esprit qui les croit » (de Maistre).

**Conclusion :** toutes les causes d'erreur d'ordre sensible n'ont elles-mêmes d'efficacité qu'autant que la volonté le permet. Si la volonté y prend garde et commande la réflexion, leur force d'entraînement est réprimée. La cause efficiente de l'erreur c'est la tendance instinctive de l'intelligence à objectiver toute représentation qui n'est pas contrôlée ou contrôlée, tendance qui vient renforcer les passions, l'imagination, l'association des idées, l'habitude, le langage etc. Le rôle de la volonté c'est de réprimer cette tendance aveugle ou imposer l'examen et la prudence. Toutes les fois que l'intelligence est soustraite à l'action perturbatrice de ces causes morales ou logiques, elle suit nécessairement sa pente qui la porte au vrai. Or toutes ces causes sont sous la dépendance de la volonté. Toute erreur provenant en définitive de la précipitation dans le jugement sous l'influence de ces diverses causes, la volonté, quand l'esprit a acquis le pouvoir de réfléchir, peut toujours suspendre le jugement et provoquer le contrôle de la tendance irréflectie. En ce sens la volonté est la cause universelle de l'erreur, mais la cause indirecte et, comme dit Leibniz après les Scolastiques, déficiente. Non pas qu'on veuille expressément se tromper; mais on se trompe parce qu'on n'a pas voulu prendre les moyens nécessaires pour se garder de l'erreur: *Noluit intelligere et bene agere* (?). Mais comme l'homme ressent le besoin impérieux d'être conséquent avec lui-même, pour accorder ses actes avec ses jugements, il en arrive peu à peu à justifier ses plus graves errements et à se laisser l'esprit: « Ne pouvant (Montaigne aurait dû dire: ne voulant)

(1) La *Вольность*, *Maxima*.  
(2) Pascal, *Pensées* art. III, § 3.  
(3) *Œuvres* XXV, v. 4.

pratiquer nos maximes, nous cherchons à maximiser nos pratiques».

#### § D. — CAUSES DE L'ERREUR D'APRÈS JACON

A) **Exposé :** l'erreur a son origine dans les illusions ou fantômes qui s'interposent entre l'esprit et les choses, et qu'il appelle *idoles*, parce que les hommes leur rendent un culte comme à des divinités (?). Il en distingue quatre sortes :

I. — **Idola tribus** ou *préjugés de race* : ce sont les erreurs communes à la *tribu humaine* tout entière. L'homme est porté à juger les choses non selon elles, mais selon lui (?).

II. — **Idola specus** ou *préjugés personnels* : ce sont les erreurs qui résultent du tempérament de chaque individu, de son caractère, de ses inclinations, de son éducation, de sa position, etc. « Chaque homme a en lui une certaine caverne où la lumière de la nature ne pénètre que brisée et corrompue ».

III. — **Idola fori** ou *préjugés du vulgaire* : ce sont les erreurs qui viennent des relations sociales, sur la *place publique*, où les hommes communiquent par le langage. Or « le sens des mots est réglé par la conception du vulgaire ».

IV. — **Idola theatri** ou *préjugés d'école* : ce sont les illusions et les préjugés qui naissent des mauvaises méthodes et des faux systèmes philosophiques, qui sont comme autant de *pièces*, où chacun joue son rôle pour attirer les spectateurs. Il ramène à trois classes les fausses philosophies : la « *sophistique*, l'*empirique* et la *superstitieuse* ».

B) **Critique :** 1° Malgré la hazarrie des appellations, cette classification contient plus d'une observation ingénieuse ou profonde. ®

(1) Bacon, *Novum organum*, L. I, II, 35-38.

(2) Bacon, *Idola* II, 41 : « Toutes les perceptions, tant des sens que de l'esprit, ont bien plus de rapport à nous qu'à la nature. L'embasement humain est à l'égard des choses comme un miroir infidèle qui, recevant leurs rayons, mêle sa nature propre à leur nature, baird, pour ainsi dire, et déforme les images qu'il réfléchit. »



2°) Mais elle est trop spéciale, puisqu'elle ne s'applique qu'aux erreurs en matière scientifique.

3°) Les divers membres ne sont pas irréductibles et réclameraient plusieurs subdivisions.

§ E. — THÉORIES EXCLUSIVES DE DESCARTES  
ET DE SPINOZA

Les uns, comme Descartes, Malebranche, n'ont vu dans la genèse de l'erreur que les causes *morales* : c'est le fait de la *volonté*. Les autres, comme Spinoza, n'ont admis que les causes *logiques* : l'erreur dérive nécessairement de la nature de l'intelligence.

I. — **Théorie de Descartes** (1), de Malebranche (2) : Cf. Psychologie, 132, III, § B.

II. — **Théorie de Spinoza** (3) : l'erreur vient uniquement de l'intelligence.

A) **Exposé** : notre esprit est fini : ses idées sont incomplètes, inadéquates ; donc il affirme toujours les choses autrement qu'elles ne sont. L'erreur n'est qu'une *certité incomplète* ; c'est une simple limitation dans la connaissance.

B) **Critique** : 1°) Cette théorie supprime toute distinction entre la vérité et l'erreur : tout jugement est en même temps vrai et faux, vrai en tant qu'il représente les choses, faux en tant qu'il les représente incomplètement. La vérité n'est plus qu'une moindre erreur ; l'erreur une moindre vérité.

2°) Elle confond l'erreur avec l'ignorance : l'affirmation d'une vérité inadéquante n'est pas une erreur ; on ignore une partie de la vérité, mais on ne la nie pas. Erreur, c'est affirmer ce qui n'est pas ou nier ce qui est. Il y a donc dans l'erreur quelque chose de

(1) DESCARTES, *Mémoires*, IV, §§ 7, 9.

(2) MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, I, L et n. Les deux premiers livres de cet ouvrage sont consacrés aux erreurs qui viennent des sens, de l'imagination, de l'entendement, des inclinations et des passions. Le sixième expose la méthode qui doit mener au vrai.

(3) SPINOZA, *Éthique*, II, I, Prop. XXXV.

plus que l'ignorance ; ce n'est pas une simple limitation, c'est une négation directe de la vérité.

3°) Elle absorbe toutes les erreurs, car l'erreur venant de l'intelligence seule, comme c'est une faculté fatale, tous ses jugements seront nécessaires.

**Conclusion** : il ne faut donc pas attribuer l'erreur exclusivement soit à la volonté, soit à l'intelligence, mais la rapporter à l'intelligence influencée par la volonté.

417. — LA CULPABILITÉ DE L'ERREUR

Une suite logique de la théorie de Descartes attribuant le jugement à la volonté, c'est que les erreurs nous sont imputables comme les actions vicieuses, car l'erreur est, comme le crime, un abus de la liberté. On peut lui opposer le proverbe : *Erreur n'est pas crime*. Ces deux doctrines extrêmes sont exagérées, comme il ressortira de la preuve des propositions suivantes :

I. — **L'erreur n'est pas, à proprement parler, volontaire**. D'abord, on n'aime pas à se tromper : qui donc voudrait se tromper exprès ? De plus se tromper volontairement, ce serait croire qu'une chose est vraie tout en sachant qu'elle est fautive ; c'est là une opération qui implique contradiction. On peut bien vouloir tromper autrui, mais on ne peut pas vouloir se tromper directement soi-même. Toute erreur est donc involontaire en ce sens. Pourtant la volonté n'est pas étrangère à l'erreur (116, § C, II ; Ps. 432, III, B).

II. — **Il y a des erreurs plus ou moins volontaires**. Vg. on a eu le soupçon qu'on pouvait se tromper et l'idée est venue qu'on devait examiner ; mais, par négligence ou prévention, on a passé outre et on a jugé. Ou bien on entrevoit la fausseté du jugement qu'on a porté ; mais on répugne à un nouvel examen et on s'enfuit, parce qu'on sent qu'on serait obligé de penser et d'agir autrement, si on le revisait. La modification du jugement entraînerait une modification désagréable dans la conduite.

III. — **Il peut y avoir aussi des erreurs complètement**



## CHAPITRE III

### LE CRITERIUM DE LA VÉRITÉ

L'erreur est fréquente, parfois spéciale. Existe-t-il un moyen sûr de la discerner de la vérité? C'est la question du *critérium* de la vérité et de la certitude (\*).

#### 119. — NATURE DU CRITERIUM

On entend par *critérium* (de *κρίσις*, moyen de juger, *κριτής*) le signe distinctif qui permet à l'esprit de discerner avec certitude la vérité de l'erreur. C'est un caractère spécial à la vérité qui produit en nous la certitude. Il ne s'agit pas ici de rechercher quel est le *critérium parcellaire*, propre à chaque ordre de connaissance, métaphysique, physique ou moral. Nous sommes en quête du *critérium universel*, qui s'applique à toute vérité, et *irréductible*, qui n'en suppose aucun et auquel tous les autres se ramènent. Pour le trouver, nous éliminerons d'abord tous les critères faux ou incomplets, qui ne répondent pas aux conditions requises.

#### 120. — L'AUTORITÉ

§ I. — **L'autorité**, c'est-à-dire la croyance sur la parole d'hommes honnêtes et compétents, ne peut être le *critérium* de la vérité.

(\*) OBERLINER à CONSULTER: Cf. *opéra*, n. 110.

A) **Exposé**: cet abus a été introduit, dit-on, par les disciples de Pythagore qui aimèrent à donner pour raison dernière la parole du maître: *Asēs; lex, Magister docuit*. Les partisans d'Aristote ont aussi poussé jusqu'à la superstition le respect pour ce grand philosophe, se faisant « des oracles de toutes ses pensées, et des mystères même de ses obscurités (\*) ». Mais ce sont là des excès de disciples de second ordre, qui sont en complet désaccord avec la direction imprimée par les Maîtres de la Scolastique (Cf. *infra*, § III).

B) **Réfutation**: Pascal a formulé contre ce critérium des objections décisives:

I. — **Il ne donne pas une certitude scientifique**: toute science résulte de l'intuition immédiate ou de l'évidence intrinsèque et médiate du raisonnement. C'est une connaissance qui remonte aux causes et aux principes des choses, qui en explique le *pourquoi* et le *comment*. Or, la méthode d'autorité n'aboutit qu'à l'évidence extrinsèque: son terme ce n'est pas la science, mais la croyance (112 § ). On croira que les anciens ou tels savants de notre temps ont dit vrai; mais on ne verra pas qu'ils ont dit vrai, ni pourquoi ils ont raison.

II. — **Il suppose un autre critérium**: si je veux me rendre compte des raisons qui ont motivé les jugements de ces anciens ou de ces savants, je devrai recourir à un autre critérium que celui de leur autorité et de leur compétence. Anquel? A celui-là même dont ils ont usé pour découvrir la vérité. L'autorité exige donc un *critérium antérieur* et supérieur à elle-même. C'est pourquoi aucune science, sauf l'histoire qui a pour objet les faits passés, ne doit se contenter de recueillir et de critiquer les témoignages.

III. — **Il n'est pas infallible**: les anciens se sont trompés sur plusieurs points. Ils s'appuyaient sur leur expérience. En nous appuyant sur la nôtre, qui est plus longue, nous avons moins de risques qu'eux de nous tromper. « Ceux que nous ap-

(\*) PASCAL, *Fragment d'un traité du vide*, publié par Bossuet sous le titre qu'on lui donne encore parfois: *De l'autorité en matière de philosophie*. Edil. Havet, p. 133 et 194.



pelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses et formaient l'enfance des hommes proprement; c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous rêvons dans les autres » (1). Bacon avait dit plus laconiquement : *Antiquitas seculi, juvenitas mentis* (2).

IV. — **Il rend impossible tout progrès intellectuel.** « On fait un crime de les contredire » (des écrivains) « et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître ». N'est-ce pas traiter indigne-ment la raison humaine et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux « qui est immobile et imperceptible » (Ps. 60), tandis que l'homme n'est produit que pour l'infinité ? (3).

§ II. — **La science ne doit pas repudier toute autorité.** Pascal a traité cette délicate question des rapports de la science et de l'autorité avec une parfaite mesure : « Ce n'est pas que mon intention soit de corriger un vice par un autre et de ne faire nulle estime des anciens, parce que l'on en fait trop » (4). Bacon, Descartes, Malebranche et leurs disciples dominèrent dans cet excès justement condamné par Pascal. Descartes ne voulait reconnaître comme scientifique aucune proposition appuyée sur l'autorité ni même sur l'expérience. C'était rejeter d'abord les sciences historiques et ensuite les sciences de la nature tant qu'elles demeurent expérimentales. C'était passer en principe qu'il ne faut admettre comme vrais que les propositions qui apparaissent avec la complète et nécessaire intelligibilité des vérités mathématiquement démontrées et qui peuvent être également comprises. Il y a là une double erreur.

(1) Il est parfaitement raisonnable d'accepter pour vrais certaines propositions, bien qu'on ne s'abaisse pas le bien intérieur qui rattache l'attribut au sujet. C'est le cas, comme l'a reconnu l'homme lui-même, des propositions expérimentales, où l'on constate que l'attribut est lié au sujet, mais sans voir comment ni pourquoi. On sait que la chaleur fond la cire, ne pourrait-elle pas aussi bien

(1) Pascal, *Op. cit.*, p. 432.

(2) Bacon, *De dignitate...*, L. I, n. 38.

(3) Pascal, *Op. cit.*, p. 432.

(4) Pascal, *Op. cit.*, p. 430.

la diriger? Pourquoi ne le fait-elle pas? on ignore. Cette ignorance ne nous empêche pas d'admettre le fait constaté. Nous avons une connaissance inadéquate, mais cependant réelle et certaine. Descartes oubliait un des buts de la science : démontrer l'existence des choses.

2°) La prétention de Descartes et de certains logiciens modernes d'imposer au savant la règle de n'admettre que ce qu'il aurait vu, entendu, vérifié *par lui-même*, de ne s'en rapporter à aucune autorité, rendrait non seulement l'histoire impossible mais encore entraverait tout progrès des sciences de la nature. En effet, dès qu'une science serait parvenue à un certain degré de complexité, le travail de vérification personnelle qu'on exige de chaque savant absorberait sa vie entière; ce serait l'arrêt de toutes les sciences expérimentales. D'ailleurs la pratique scientifique ne concorde aucunement avec la théorie de Descartes. Chaque génération de savants fait appel à l'autorité compétente de ses prédécesseurs et s'appuie sur leurs travaux qui servent de degrés » (5) pour monter plus haut. C'est en ce sens qu'il faut entendre le mot de Bacon : *Veritas filia temporis, non auctoritatis* (6).

L'autorité, revêtu de certaines conditions qui la rendent légitime (93), a donc un rôle effectif dans l'avancement des sciences, puisque les savants, sous peine de se condamner à l'immobilité, acceptent, à titre de base historique dûment contrôlée, toutes les observations et expérimentations de leurs devanciers qu'ils ne peuvent vérifier par eux-mêmes. La science n'est pas en effet une œuvre exclusivement individuelle; c'est aussi une œuvre collective. « De là vient que par une prérogative particulière, non seulement plusieurs des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continu progrès, à mesure que l'univers vieillit... De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement (7) ».

(1) Pascal, *Op. cit.*, p. 434.

(2) Bacon, *Novum organum*, L. I, Aph. LXXXIV.

(3) Pascal, *Op. cit.*, p. 430.



§ III. — **La science doit user de l'autorité comme d'un moyen** : il ne faut pas, en matière scientifique, regarder l'autorité comme suffisante, parce que la science vise à l'évidence intrinsèque (§ I). C'est là l'enseignement formel des plus grands docteurs. Saint Thomas <sup>(1)</sup>, après avoir dit expressément : « L'argument fondé sur l'autorité humaine est très débile », fait sienne cette parole de saint Augustin (2) : « Quelle que soit la sainteté et l'excellence de la doctrine de ceux que je lis, je ne juge pas qu'une chose est vraie, par cela seul qu'ils l'ont pensée. » D'autre part, il ne faut pas mépriser l'autorité comme superflue. L'utilité qui convient au savant et au philosophe vis-à-vis de l'autorité, c'est un **respect raisonnable**. « Comme la raison le fait valoir, elle doit aussi le mesurer (3) » ; Quelle doit être cette juste mesure ? Pascal l'indique lui-même : il faut se servir des travaux de ceux qui font autorité dans les sciences, **comme d'un moyen**, et non comme d'une fin. Ce n'est pas un terme d'arrivée ; c'est un **point d'appui** et une **base d'étan** pour aller de l'avant : l'autorité est chose **utile**.

Les opinions de nos devanciers sont un précieux contrôle pour nos propres idées ; s'il y a conformité, c'est une garantie de plus ; s'il y a désaccord, c'est un motif de défiance qui doit nous porter à un nouvel examen. La conclusion générale et se dégage c'est que toute science a une partie historique et se compose d'un ensemble de vérités acquises qui facilitent le travail de ceux qui viennent après. Voilà pourquoi les anciens « s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux » (4). C'est une règle essentielle que Bacon (*Instauratio faciendâ ab iis fundamentis*) et Descartes ont eu le tort de méconnaître ; c'est aussi la préten-

(1) S. THOMAS, I P. Q. I. Art. 8, ad 2 : *Nam licet forte ab auctoritate que facultati super ratione humana, sit inferiusimum...* — Cf. ALBERT, in GARD, *Metaphys.*, li. IV, Tractat. III, ch. II. — S. THOMAS, *De Magistro*, Art. 1.

(2) S. AUGUSTIN, *Epist. ad Hieronym.*, XIX, ch. 1.

(3) PASCAL, *Opusc. cit.*, p. 434.

(4) PASCAL, *Op. cit.*, p. 435.

tion de certains rationalistes contemporains de vouloir, à l'exemple de l'infortuné Joffroy, faire table rase du passé et reconstruire par eux-mêmes et par eux seuls tout l'édifice des connaissances humaines, sans vouloir s'appuyer sur l'autorité des devanciers ni reconnaître que la raison, ayant des bornes, se heurte de toute part au mystère. Tâche surhumaine qui aboutit à un découragement de l'impuissance et de la stérilité, quand ce n'est pas au scepticisme. Galilée avait mieux compris le rôle de l'autorité dans les sciences quand il disait : « Je ne prétends pas qu'on doive refuser d'écouter Aristote ; j'approuve, au contraire, qu'on le consulte et qu'on l'étudie. Mais ce que je blâme, c'est qu'on se livre à lui comme une proie et qu'on souscrive en aveugle à toute parole de lui, acceptée sans discussion comme un décret inviolable. » C'est la vérité : ni mépris orgueilleux, ni aveugle soumission, mais acceptation de l'héritage scientifique sous bénéfice d'inventaire.

#### 124. — LE SENS COMMUN

A). — **Exposé** : c'est la thèse de l'École écossaise (REID, J. BEATTIE, DUGALD-STEWART, HAMILTON). Elle définit le sens commun : « Une propension *instinctive* à croire un certain nombre de vérités fondamentales communes à tous les hommes. » Le sens commun ne comprend donc pas seulement le bon sens, la raison qui est en effet commune à tous les hommes (Ps. 161), mais tout un ensemble de croyances *naturelles*, *universelles*, pratiquement *invariables*, telles que la croyance à la réalité du monde extérieur, à sa perception immédiate, à la liberté, au devoir, à l'existence de Dieu, etc. Donc voici le criterium : Est certainement vrai tout ce qui est conforme au sens commun.

B). — **Critique** : 1°) Comment distinguer les croyances *naturelles* de celles qui sont acquises ? L'habitude n'est-elle pas une seconde nature ? Or, certaines croyances peuvent provenir des habitudes de la première enfance, sans qu'il soit possible de reconnaître plus tard leur origine.

2°) L'*universalité* d'une croyance n'est pas toujours une marque

de vérité. « La pluralité des suffrages, dit Descartes, n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir. » Longtemps le sens commun a nié l'existence des antipodes, la rotation de la terre autour du soleil, etc.

3° Le sens commun serait un *critérium très restreint*, car nombre de vérités sont en dehors de sa compétence. Que de découvertes scientifiques ont été d'abord repoussées au nom du sens commun ! v. g. la circulation du sang.

C) — **Remarque** : tel est le résumé et la critique qu'on fait généralement de l'opinion de l'École écossaise. Mais ce résumé ne nous paraît pas conforme à la pensée de Reid, telle qu'elle résulte de la lecture de ses œuvres. « Nous attribuons, dit-il, à la raison deux offices ou deux degrés : l'un consiste à juger des choses évidentes par elles-mêmes ; l'autre, à tirer de ces jugements des conséquences qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Le premier est la fonction propre, et la seule fonction du sens commun (1). » Il constate qu'à chacune de nos facultés répondent des « principes primitifs de croyance ». Ce sont des « jugements naturels et primitifs » qui « font partie des données premières dont la nature a doté l'entendement humain... Ils font partie de notre constitution... Ce que nous appelons sens commun n'est que l'ensemble de ces principes ; ce qui est manifestement contraire à l'un de ces principes est précisément l'absurde (2). » Pour lui « la prémisses universelle de tous nos jugements » est la croyance « à la fidélité du témoignage de nos facultés ». Fort bien. « Mais comment sommes-nous assurés de cette vérité fondamentale, sur laquelle reposent toutes les autres ? Peut-être que l'évidence, qu'on a si souvent comparée à la lumière, lui ressemble à cet égard comme à tant d'autres, et que, comme la lumière se manifeste elle-même, en même temps qu'elle nous montre les objets visibles, ainsi l'évidence, qui est la garantie de toutes les vérités, est à elle-même sa propre garantie. Ce qui est indubitable, au moins, c'est que par les lois de notre nature nous sommes invinciblement

(1) TR. BAU, *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, Essai VI, ch. II, du Sens commun, T. V, de l'Édit. Joubroy, p. 41.

(2) BAU, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, ch. VI, p. 326.

déterminés à nous rendre à l'évidence (3) ». En définitive, le critérium auquel semble se rattacher Reid, c'est donc celui de l'évidence. Telle est aussi l'interprétation de Joubroy, qui connaissait si bien la philosophie écossaise : l'esprit humain « se sent déterminé par sa propre nature à former « les notions et vérités premières et » il n'y croit sur aucun autre motif que leur propre évidence et l'impossibilité où il est de juger autrement (4) ».

## 122. — LE CONSENTEMENT UNIVERSEL

A). — **Exposé** : « Est vrai tout jugement confirmé par le consentement universel de l'humanité. » C'est la doctrine de Félicité de LAMENNAIS (5). La raison individuelle est impuissante à nous faire connaître la vérité ; seule la raison collective en est capable. « Le consentement commun est pour nous le sceau de la vérité, il n'y en a pas d'autre. »

B). — **Critique** : notons d'abord que par consentement universel il ne faut pas entendre un consentement absolument universel, car il est impossible à constater. Il ne s'agit que d'un consentement relativement universel de l'opinion de la grande majorité des hommes. Même ainsi limitée la théorie lamennaisienne est inacceptable. En effet :

1° Le consentement universel n'est que l'expression des raisons individuelles. Mais si chaque raison particulière est faillible, comment leur somme ne le serait elle pas ?

2° Cette doctrine est contradictoire. Pour qu'un consentement

(1) BAU, *Essais sur les facultés intellectuelles...* Essai VI, ch. I, p. 413.

(2) JOUBROY, T. I, des *Œuvres complètes de Thomas Reid*, Préface de l'éditeur, p. 160. — Cf. DUSSAN SENECAU, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, T. III de la traduct. fr., ch. I, Sect. II, — *Théorie des premières vérités et sur la source de nos jugements*.

(3) P. de LAMENNAIS, *Revue sur l'évidence des vérités de religion*, ch. XIV. — Cf. LAMENNAIS, *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*. — P. JOUR, *La Philosophie de Lamennais*. — SEURIN, *Lamennais*. — V. MACHARD, *Lamennais d'après sa correspondance et les travaux les plus récents*.

universel produise en moi la certitude, il faut, tout d'abord, que je sois certain du fait même de ce consentement. Or, de deux hypothèses, l'une: a) on bien je puis constater par *ma raison* ce fait avec certitude, et alors je suis en contradiction avec le principe du système, d'après lequel la raison individuelle est essentiellement inflexible; b) ou bien je ne le puis pas; mais alors je ne suis pas certain non plus des vérités affirmées par le consentement universel. Il faut donc s'appuyer sur la raison individuelle ou accepter le scepticisme.

3) Ce criterium serait borné à un très petit nombre de vérités (127) (3).

### 123 — PRINCIPES DE CONTRADICTION ET DE RAISON

I — **Principe de contradiction** : Wolf (2) (1679-1754), disciple de Leibniz (1), met le criterium de la vérité dans le principe d'identité ou de contradiction qui régit l'accord de la pensée

(1) Deou (1743-1819), choqué aussi des contradictions de la raison rationnelle, avait placé le criterium de la vérité dans le sentiment; « Je m'appuie, dit-il, sur un sentiment invincible, irréductible, qui est le fondement de toute science et de toute religion. Ce sentiment ne apprend que j'ai un organe pour les choses intelligibles, spirituelles, et cet organe je l'appelle la raison. » Mais il s'agit de la raison spontanée, qu'il nomme ailleurs son Intime, conscience, sentiment. C'est cette conscience naturelle, cette raison spontanée qui est l'organe de l'intuition des choses intelligibles. — On ne peut donner pour criterium de la vérité objective, absolue, immuable, un phénomène subjectif, relatif et variable comme le sentiment.

(2) Woor, *Ontologie*.

(3) Lasser distingue trois sortes de certitudes: intuitive, démonstrative, sensible. (*Nouveaux essais*...), I, IV, ch. II. La certitude démonstrative se ramène à l'intuitive, parce qu'elle n'est que l'intuition appliquée à des rapports de propositions, au lieu de l'être à une vérité unique. La certitude intuitive comprend deux espèces de vérités: vérités de fait et vérités de raison, qui sont immédiatement connues. « L'intuition, qui fait connaître notre existence à nous-mêmes, fait que nous la connaissons avec une évidence entière qui n'est point capable d'être troublée et n'en a pas besoin, tellement que lors même que j'entreprends de douter de toutes

avec elle-même: « Est vrai tout jugement qu'on ne peut nier sans se contredire ».

**Critique** : Le criterium de l'accord de la pensée avec elle-même n'est pas universel :

1° Il suffit pour découvrir la vérité formelle des idées, jugements et raisonnements, puisque de deux pensées contradictoires l'une est nécessairement vraie et l'autre nécessairement fautive (19). Mais l'accord de la pensée avec elle-même est le signe du possible et non du réel. Ce criterium est donc insuffisant si l'on sort de la pure forme de la pensée.

2° De plus, la plupart des jugements ne sont pas analytiques, mais synthétiques, affirmant d'un sujet un attribut qui en est différent et que par conséquent l'on n'en peut tirer par analyse. Ils supposent donc une relation entre termes hétérogènes. Or de tels jugements échappent à la juridiction du principe d'identité.

II — **Principe de raison** : d'autres disciples de Leibniz ont préféré recourir à un principe de raison suffisante. Mais ce criterium :

1° N'est pas universel : sans doute, une proposition est regardée comme vraie, lorsqu'on peut montrer qu'elle a sa raison d'être dans une autre, considérée elle-même comme vraie. Mais la démonstration ne peut aller à l'infini; il faut s'arrêter enfin à

choses, ce doute même ne me permet pas de douter de mon existence. » (Leibniz, L. IV, ch. ix, § 3). — « Les règles de raison nous apparaissent comme nécessaires. » S'il s'agit des notions ou idées, leur criterium c'est leur possibilité ou non-contradiction. Cf. Remarques sur le livre de M. King... n. 5. — Méditations de cognitione veritatis et dei. — En somme, pour les vérités de fait et de raison, Leibniz semble indiquer comme criterium l'évidence, qui se manifeste par la nécessité qu'elle nous impose de penser telle chose, dont le contraire est impossible: « Elle agit d'une manière irrésistible sans permettre à l'esprit d'hésiter (Nouve. ess. L. IV, ch. n, § 1). — Pour la certitude sensible Leibniz ajoute un nouvel élément: l'accord des phénomènes avec les exigences de la raison; et c'est ainsi que la certitude sensible se ramène, à la certitude intuitive et rationnelle. » Mais pour juger si nos apparitions, internes ou quelque réalité dans les choses et pour presser des pensées aux objets, mon sentiment est qu'il faut considérer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les règles des mathématiques et autres vérités de raison y aient lieu ». (Remarques sur le livre de M. King, § 5).



des propositions fondamentales. Or, celles-ci qui les garantira? Elles n'ont plus leur *raison* dans d'autres propositions. On dira qu'elles sont *évidentes*. Fort bien; mais alors on invoque un autre *critérium*.

2° De plus, le principe de raison serait un *critérium* d'une application difficile, car la raison de chaque chose n'est pas toujours aisée à connaître.

« Est vrai tout jugement conforme à l'expérience ». C'est la doctrine des empiristes et des positivistes.

**Critique :** 1° L'expérience pourrait être tout au plus le critérium de la certitude qui a pour objet les *faits*; mais, en dehors de là, il y a la certitude des vérités rationnelles.

2° L'expérience a elle-même besoin d'un *critérium*, car il y a des perceptions fausses, des souvenirs infidèles, des inductions hasardeuses. A quelle marque peut-on discerner ces erreurs de la vérité?

a) Les uns répondent : cette marque distinctive c'est l'**expérience constante de l'humanité**. — Mais il est aussi difficile de constater la constance de cette expérience que l'universalité du consentement (122). — D'ailleurs une seule expérience bien faite suffit au savant pour établir une loi, tandis que la constance de l'humanité à croire que le soleil tourne autour de la terre ne suffisait pas à le prouver.

b) Les autres recourent à l'**expérience future** et mettent le critérium de certitude dans le succès des prévisions scientifiques. — Mais, si l'on se renferme dans l'empirisme, comment savoir que le succès est définitif et ne sera pas contredit par les expériences de l'avenir? Si l'en sort de l'empirisme pour s'appuyer sur un principe premier, quel est le critérium qui permettra de juger de la valeur de ce principe? — D'ailleurs les prévisions scientifiques supposent un raisonnement; quel en sera le critérium? Il faut donc toujours aller au delà de l'expérience.

## 125. — LA VÉRACITÉ DIVINE

A) **Exposé.** — DESCARTES (1) et MALBRANCHE (2) ont adopté la vérité divine comme le fondement métaphysique du critérium de l'évidence. Mais l'autorité divine a été formellement acceptée comme critérium à l'exclusion de tout autre, au XVII<sup>e</sup> siècle, par PASCAL (3) et HEBÉ (4), au XIX<sup>e</sup> par l'abbé BATAIN (5) et le Père VENTURA (6). Leur doctrine a été appelée le **Fidélisme**, parce qu'à la base de toute certitude elle met un acte de foi. Les fidéistes soutiennent en effet que pour parvenir à la vérité il faut remonter à la révélation primitive faite par Dieu à l'homme. Or, comme l'Église catholique a la garde du dépôt de la révélation, elle seule peut donner par ses définitions la certitude même sur les vérités de l'ordre naturel. En dehors de là, tout est douteux (7).

B) **Critique :** 1° La raison, sans la foi, peut prouver certaines vérités : vg. l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme.

2° Avant de croire à la parole divine interprétée par l'Église, il faut d'abord être certain que Dieu existe, qu'il a parlé aux hommes, que l'Église conserve intact le dépôt de la révélation. Or, ces vérités ne peuvent être prouvées que par la raison naturelle. Si la raison est incapable de mettre hors de doute ces vérités, la foi est sapée par la base. Le fidélisme est donc subversif de la foi, en prétendant la donner comme l'unique garant de la certitude. La foi, en effet, suppose des motifs de *crédibilité*, jugés valables par la raison, car, comme dit saint Thomas : « La raison ne croirait pas, si elle ne voyait pas qu'il faut croire (8) ».

(1) DESCARTES, *Mémoires*, IV<sup>e</sup>. — *Discours de la méthode*, IV<sup>e</sup>, 8.

(2) MALBRANCHE, *Recherches sur la métaphysique*, I.

(3) PASCAL, *Entretien avec M. de Sacré*.

(4) HEBÉ, *Essai de la faiblesse de l'esprit humain*.

(5) BATAIN, *La philosophie du christianisme*.

(6) VENTURA, *Méthode de la philosophie*.

(7) COARSI, *De la valeur de la raison humaine*.

(8) Cf. A. MARROU, *De la liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*.



## 126. — L'ÉVIDENCE

I. — **Caractères** : le critérium de l'évidence, posé par l'école cartésienne, semble réunir les conditions requises. Il est :

A) **Universel** : c'est une marque de toute vérité certaine, quelle que soit la façon dont nous avons acquis cette certitude : qu'elle soit immédiate ou médiate, expérimentale ou rationnelle, psychologique ou morale, physique ou métaphysique. Pourquoi suis-je certain de mon existence, des principes premiers, de telle démonstration, de tel témoignage, etc. ? Parce que tout cela est évident.

B) **Irréductible** : il se suffit à lui-même. Tout autre critérium suppose l'évidence : la **véracité divine** ne donne la certitude que s'il est évident que Dieu a parlé ; — l'**expérience**, que si elle est évidente ; — les **principes de contradiction et de raison**, que si nous apercevons évidemment la contradiction entre un sujet et un attribut, que si telle chose a évidemment sa raison d'être dans telle autre ; — le **consentement universel**, le **sens commun**, l'**autorité**, que si telle affirmation a évidemment pour elle le témoignage du consentement universel, du sens commun ou de l'autorité. Tous les critères imaginés se réfèrent donc à l'évidence. L'évidence au contraire est à elle-même sa propre preuve. « Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumière des ténèbres que la lumière même qui se fait assez sentir ; ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnaître la vérité que la clarté même qui l'environne et qui se soumet l'esprit et le persuade malgré qu'il en ait (\*) ». Spinoza dit équivalamment : « La vérité est à elle-même sa propre marque ». *Index sui verum* (\*\*). On ne peut ni prouver l'évidence ni la nier

(\*) *Logique de Port Royal*, Premier discours.

(\*\*) *Spinoza, Ethique*, II<sup>e</sup> P. Prop. XLII et Scholie : « Celui qui a une idée vraie suit, au même temps, qu'il a cette idée et ne peut douter de la vérité de la chose qu'elle représente... Quelle règle de vérité trouvera-t-on plus claire et plus certaine qu'une idée vraie? Certes, de même que la

sans contradiction, car, pour le faire, il faudrait s'appuyer sur des vérités évidentes et par conséquent prouver ou nier l'évidence par l'évidence.

II. — **Nature** : nous avons défini, avec l'École, l'évidence : l'éclat de la vérité entraînant l'assentiment de l'esprit. *Fulgor quidam veritatis, mentis assensum rapiens* (110). Cette définition indique à la fois la **nature objective** de l'évidence : *Fulgor quidam veritatis* — et son **effet** sur l'esprit : *mentis assensum rapiens*. C'est dire qu'il y a dans la vérité objective une clarté particulière qui détermine une adhésion ferme de l'intelligence. Mais c'est là une définition *métaphysique*. Il faut voir en quoi consiste cet éclat et quel effet subjectif il produit en nous. C'est nécessaire, car toute vérité n'a pas, par rapport à nous, l'éclat de l'évidence et, parfois l'erreur, contrefait si bien la vérité qu'elle emporte l'assentiment de l'esprit.

A) **Effet subjectif de l'évidence** : en présence de certaines affirmations : v. g. le tout est plus grand que la partie, l'esprit ressent la **nécessité** de les penser, l'**impossibilité** de penser le contraire ; ou bien, comme dit Spence (\*), cette **contrainte irrésistible** exercée sur l'esprit par l'apparition d'une vérité, c'est l'**inconcevabilité du contraire**, qui peut être absolue ou relative (110, § I. B).

Pour Descartes (\*), Malbranche (\*\*), Spinoza (\*\*), le critérium subjectif c'est la **clarté** et la **distinction** des idées. — Mais c'est là un critérium trop élastique, car la limite est difficile à établir entre les idées claires et les idées confuses.

B) **Caractère de la vérité objective produisant cette nécessité subjective** : 1<sup>o</sup> D'après Descartes, c'est la **simplicité**

lumière se montre soi-même et avec soi montre les ténèbres, ainsi la vérité est à elle-même son critérium et elle est aussi celui de l'erreur. « Sic veritas a seipso sui et facti. — Les idées qui sont claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses. » *De la réforme de l'entendement*, p. 200.

(\*) *Spinoza, Principes de Psychologie*, VII<sup>e</sup> P., ch. xi. C'est ce qu'il nomme le *postulat universel*.

(\*) *Descartes, Discours de la méthode*, IV<sup>e</sup> P., 1<sup>re</sup> règle de la méthode.

(\*\*) *Malbranche, Entretiens sur la métaphysique*, III, 12.

(\*\*) *Spinoza, loco citato*.

de la vérité, qui est telle que l'esprit ne peut manquer de la voir *tout entière*, donc telle qu'elle est :  $vg. 2 + 2 = 4$ . Les notions compliquées peuvent être vraies, mais elles ne sont pas évidentes, car leur vérité n'est pas manifeste pour nous. Pour les rendre évidentes et affermir la certitude, il faut les *éclaircir*, c'est-à-dire les ramener à des notions *simples* par l'analyse (31.)

**Critique :** a) A quel *signe* certain reconnaître qu'on a atteint les éléments simples et irréductibles de la vérité? Ce n'est pas assurément le critérium subjectif de la *certitude* et de la *distinction* des idées, car il est trop vague. — b) L'habitude peut nous faire paraître simples des natures composées.

2°) Nous l'avons vu, le caractère de la vérité objective qui détermine la certitude, c'est la **nécessité de la connexion** soit entre les éléments d'une idée complexe, soit entre le sujet et l'attribut (110, § 1, B, II). De la sorte tout s'harmonise : c'est une **nécessité objective** (la nécessaire connexion des éléments constitutifs, d'une idée ou d'un jugement) qui produit la **nécessité subjective** de la conception de cette idée ou de l'affirmation de ce jugement.

III. — **Conditions à remplir.** Pour n'être pas victime d'évidences illusoires, il y a certaines conditions à remplir.

a) S'il s'agit de l'évidence **immédiate** des phénomènes de conscience ou des principes premiers, il n'y a pas à chercher au delà du fait s'il l'évidence s'impose avec une inéluctable nécessité; il faut l'admettre et la subir, sous peine de tout révoquer en doute; ce qui est, pratiquement, impossible.

b) S'il s'agit de la certitude **médiate**, il faut vérifier ses raisonnements et voir si l'on a bien observé les *conditions logiques et morales*, que la Logique formelle et la Logique appliquée imposent dans la recherche de la vérité. La certitude devient alors légitime, car on a évité les sources d'erreurs, qui se ramènent à la *précipitation* et à la *présentation* : on peut rendre raison de sa certitude. « Il demeure pour certain que l'entendement, purgé de ces vices et véritablement attentif à son objet, ne se trompera jamais (1) » (116). Comme, en pratique, l'erreur vient non l'intelligence, mais de la volonté influencée elle-même par quel-

(1) Bossuet, De la connaissance..., ch. 7, § 13.

que tendance désordonnée; il faut faire un consciencieux examen de ses dispositions morales. Celui qui est de parfaite bonne foi avec soi-même n'a pas l'évidence facile; la vérité se montre à lui d'une façon qui défie toute contrefaçon : tout doute est impossible.

c) Enfin il est sage de contrôler sa manière de voir en la confrontant avec celle des hommes graves et savants. C'est ce qu'il y a d'utile et de vrai dans le système du consentement universel. Mais ce contrôle n'est pas un critérium de vérité, c'est simplement une garantie de plus contre la possibilité des illusions. Mais il peut arriver qu'on possède une évidence très bien fondée, sans qu'on réussisse à la faire parler aux autres, car, nous l'avons constaté, si toute vérité est évidente en soi, toute vérité ne l'est pas effectivement pour n'importe quelle intelligence. Il faut se rappeler enfin que vu la faiblesse native de l'intelligence, le champ de la certitude et de l'évidence est assez restreint, tandis que le domaine de l'opinion et de la probabilité est immense.

**Conclusion :** l'une des raisons qui contribuent à obscurcir la question du critérium, c'est qu'on oublie souvent de distinguer :

1°) **Le point de vue psychologique :** il consiste à se demander à quel *signe* on peut reconnaître la certitude. Nous avons résolu la question en donnant, comme signe de la vérité, l'évidence.

2°) **Le point de vue métaphysique :** il consiste à se demander si la certitude équivaut à la vérité, c'est-à-dire si un jugement subjectivement certain est par cela même un jugement objectivement vrai. Cela revient à rechercher si nous avons raison de croire à la raison, s'il y a un signe certain de la conformité de la pensée à la réalité. La question posée est donc de savoir si l'hypothèse d'un accord entre l'esprit et les choses est meilleure que l'hypothèse contraire, d'après laquelle il y aurait désaccord entre ce qui nous paraît vrai et ce qui est réel. Nous y répondrons en traitant de la valeur objective de la connaissance (cf. MARAVI-SOLA).

## 127. — L'ARGUMENT DU CONSENTEMENT UNIVERSEL

Tout en repoussant les exagérations de Lamennais (122), tout en reconnaissant que le consentement universel du genre humain ne saurait être le criterium de la vérité, il faut cependant admettre que, revêtu de certaines conditions, il est un indice de vérité. Pour cela, l'assentiment des hommes doit réunir plusieurs conditions ; il doit être :

I. — **Universel** quant à l'espace et **perpétuel** quant au temps. La raison en est qu'une croyance universelle et perpétuelle est l'expression d'un besoin essentiel de la nature humaine, qui est partout et toujours identique. Or, une tendance essentielle ne saurait tromper ; autrement il faudrait supposer que la nature est mal faite.

II. — **Compétent sur la question** : il ne saurait avoir aucune valeur dans les questions scientifiques ou les problèmes philosophiques. Sont au contraire de sa compétence : les vérités qui sont à la portée de tous, v. g. les premiers principes ; — celles, qui sans être aussi élémentaires, sont nécessaires à la vie morale du genre humain : v. g. liberté, distinction du bien et du mal, immortalité de l'âme, existence de Dieu et sa Providence.

Muni de ces garanties, le consentement universel est un signe de vérité, comme dit Cicéron : *Consensio generis humani pro veritate reputanda est*. L'erreur en effet est subjective, locale, variable ; la vérité est objective et par là même s'impose à tous, partout et toujours, quand elle est évidente. Mais le philosophe ne doit pas se borner à constater que tous les hommes ont une même croyance ; il doit en vérifier la valeur. On doit accepter le consentement universel comme une preuve en faveur de la vérité quand il est revêtu des conditions indiquées. Car alors il est évidemment la manifestation d'une tendance essentielle de la nature humaine faite pour le vrai. Ici encore le criterium suprême, c'est l'évidence.

## CONCLUSION DE LA LOGIQUE

## 128. — UTILITÉ DE LA LOGIQUE

## § A. — UTILITÉ DE LA LOGIQUE EN GÉNÉRAL

I. — Il ne faut pas méconnaître la valeur du bon sens au point de croire qu'on ne peut penser juste avant d'avoir appris la Logique : le bon sens est la logique naturelle de l'esprit, l'aptitude innée de l'intelligence pour la vérité. Chercher le vrai nous est aussi naturel que de respirer et dormir. Si les hommes n'avaient pas pensé juste avant que les règles de la Logique fussent formulées, elles ne l'auraient jamais été, car, comme le dit Leibniz, ces lois de la Logique « ne sont autres que celles du bon sens mises en ordre et par écrit (1) ». Aussi, dans la pratique, la logique naturelle peut souvent se passer de la logique artificielle de l'École qui doit, au contraire, prendre la première comme fondement. Pour comprendre les théories et les démonstrations de la Logique, il faut déjà être capable de penser et de raisonner par soi-même, à plus forte raison pour s'en servir et les appliquer avec justesse.

II. — Il ne faut pas non plus méconnaître la valeur de la Logique au point de croire que le bon sens suffit toujours :

(1) Le bon sens nous mène à la certitude, mais sans rendre compte du pourquoi et du comment. — La Logique nous apprend à nous rendre compte des choses.

(2) Le bon sens ne sait pas réluter un sophisme spécieux ; il ne peut que se cramponner, pour ainsi dire, à sa certitude. — La Logique démasque l'erreur et démasque le sophisme.

(1) LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. IV, ch. XII, § 4.



3<sup>e</sup>) Le bon sens, qui sait tirer d'un principe les conséquences immédiates, se perd dans une longue chaîne de raisonnements. — La Logique peut descendre jusqu'aux conséquences les plus lointaines.

4<sup>e</sup>) Le bon sens suffit aux exigences quotidiennes, mais non à la recherche des vérités abstraites et générales. — Aussi la Logique est-elle *Vergänium scientiarum*. Pour arriver à la science, il faut employer les méthodes que la Logique nous fait connaître.

Outre cette utilité pratique, la Logique a un avantage épéculatif : comme toute science, elle a en soi son utilité, car elle satisfait la curiosité de l'esprit humain. L'ignorance des lois qui régissent la marche de la pensée ne serait pas moins regrettable que l'ignorance des lois qui régissent les mouvements planétaires. C'est pourquoi les découvertes d'Aristote et de Kepler sont également dignes d'admiration.

#### § 9. — UTILITÉ DE LA LOGIQUE FORMELLE

La méthode syllogistique était en grand honneur au Moyen âge. On a beaucoup exagéré l'abus que l'École a fait du syllogisme. Les grands scolastiques, comme S. Anselme, S. Thomas, S. Bonaventure, Suarez, et les disciples fidèles à leur esprit, sont au-dessus de tout reproche. A la Renaissance éclata contre la Scolastique une réaction injuste. F. Bacon<sup>(1)</sup>, Ramus<sup>(2)</sup>, Descartes<sup>(3)</sup>, Locke<sup>(4)</sup> déprécèrent le syllogisme. Le xviii<sup>e</sup> siècle ne fit que renforcer l'attaque<sup>(5)</sup>. Malgré certaines critiques de S. Mill, on peut dire que les travaux historiques et philosophiques du xix<sup>e</sup> siècle ont réhabilité la philosophie scolastique en général et la méthode syllogistique en particulier. Le syllogisme ne mérite pas les dédains de Descartes<sup>(6)</sup>. Pour la Logique, ses syllogismes

(1) Bacon, *Nov. organum*, l. I, Aph. XI, XII, XIII, XIV.

(2) Ramus, *Dialectica institutio*.

(3) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, L. IV, ch. xvii, § 4.

(4) Descartes, *Réponse de la méthode*, II<sup>e</sup> P.

(5) Cassejac, *Logique*, I<sup>er</sup> P., ch. vii.

et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer qu'à instruire les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lullo, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre ». Le syllogisme est la *formule théorique, sôlute* de la déduction. Tout raisonnement correct doit pouvoir s'y ramener. L'utilité du syllogisme ressort de ce qu'il est un instrument :

I. — **De démonstration infallible**, car il n'est qu'une application immédiate des principes d'identité et de contradiction. Mais pour qu'il y ait démonstration, il faut que les prémisses soient bien établies par ailleurs, car la méthode syllogistique ne garantit que la validité de la *forme*. Elle est donc subordonnée au contrôle de la raison. Cette réserve faite, on comprend que Leibniz ait pu dire : « Je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une espèce de *mathématique universelle*, dont l'importance n'est pas assez connue ; et l'on peut dire qu'un art d'*infaillibilité* y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis (1) ».

II. — **De contrôle** pour vérifier la valeur des arguments capiteux : « J'ai moi-même expérimenté quelquefois, dit encore Leibniz, en disputant même par écrit avec des personnes de bonne foi, qu'on n'a commencé à s'entendre que lorsqu'on a argumenté en forme pour débrouiller un chaos de raisonnements (2) ».

III. — **D'exposition** pour présenter un raisonnement sous sa forme la plus nette et la plus brève.

IV. — **De précision** : c'est un *exercice logique* excellent pour assouplir l'intelligence. « L'art syllogistique, dit Cousin, est tout au moins une *écriture puissante*, qui donne à l'esprit l'habitude de la précision et de la rigueur (3) ». Ces qualités de l'esprit rejaillissent par contre-coup sur la langue elle-même : « C'est à la Scolastique et au bon latin que le français doit l'incomparable netteté qu'il apporte dans la langue philosophique (4) ».

(1) Leibniz, *Nouveaux essais*, L. IV, ch. xvii, § 4.

(2) Leibniz, *Opere cit. Ibidem*.

(3) Cousin, *Histoire de la philosophie au xviii<sup>e</sup> siècle*, Leçon III.

(4) A. DUBOIS, *La vie des mots*. — On pourrait multiplier les témoignages en ce sens : « La Scolastique produisit dans la Logique comme



**Remarques : I. — Objections contre le syllogisme :** c'est une tautologie et un cercle vicieux (98).

**II. — Abus et inconvénients de la méthode syllogistique :** 1°) On reproche à Aristote et à la Scolastique d'avoir appliqué exclusivement la méthode syllogistique aux sciences expérimentales. Ils tiraient les prémisses de leurs syllogismes non de l'observation de la nature, mais de principes *a priori* : v. g. la nature a horreur du vide ; la nature des corps est incorruptible. Mais ce reproche, selon la remarque de Cocu (1), n'atteint pas la forme syllogistique elle-même.

2°) Certains scolastiques ont surchargé la méthode syllogistique d'un trop grand nombre de règles.

3°) L'emploi trop répété et trop exclusif du syllogisme peut dégénérer en un formalisme artificiel et mécanique, qui se substitue à la réflexion. On risque alors de tomber dans des subtilités insaisissables et dans des distinctions purement verbales.

dans la Morale et dans une partie de la Métaphysique, une subtilité, une précision d'idées, dont l'habileté, ignorante aux anciens, a contribué plus qu'on ne croit au progrès de la philosophie » (Comptes). *Fir de Zwerg*. — « C'est aux Scolastiques que les langues modernes doivent en grande partie leur précision et leur subtilité analytique » (Hailillon, *Discussion en philosophie*). — « Je suis convaincu que, dans l'éducation moderne, rien ne contribue plus que cette gymnastique intellectuelle, quand on en fait un judicieux usage, à former des penseurs exacts, fidèles au sens des mots et des propositions, et en parle contre les termes vagues et ambigus » (S. Maz, *Mémoires*, p. 18). Encore du même auteur : « A celui qui méprise les règles je dirai : Essayez d'apprendre quel que ce soit sans règles et voyez si vous réussirez... L'usage des règles de la Logique est principalement négligé, leur fonction n'est pas tant de nous apprendre à penser juste que de nous préserver de penser mal. » (*Construction moderne*, Recue des cours littéraires, juillet 1867).

(1) Cocu, *Histoire de la philosophie au xviii<sup>e</sup> siècle*, Leçon III, « Ne m'objectez pas la Scolastique, ce qui a fait son impulsion ce n'est pas du tout l'emploi du syllogisme ; c'est dans le syllogisme, l'admission forcée de majeure artificielle. Mais entre ces majeure artificielle et les conclusions qu'elle en tirait, la Scolastique a déployé une grande force de dialectique. »

### § C. — UTILITÉ DE LA MÉTHODE

Descartes prise si fort l'utilité de la Méthode qu'il attribue à la diversité des méthodes l'inégalité des intelligences. C'est une exagération, car il y a entre les esprits des différences natives (Ps. 164). Il n'en reste pas moins vrai que la méthode est nécessaire aux intelligences les mieux douées. — Les plus grandes forces, dans la nature et dans l'industrie, peuvent ne produire que des effets médiocres ou opposés à ceux qu'on attend d'elles, si elles sont mal appliquées. Il en va de même des forces intellectuelles. « Aussi, dit Descartes, ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon ; le principal est de l'appliquer bien (2) ». De là l'utilité de la Méthode et de la Logique qui en trace les règles. En effet :

**I. — La méthode facilite la découverte de la vérité**, car elle préserve de l'erreur et elle économise le temps et la peine. L'esprit qui marche à l'aventure court risque de s'égarer et s'expose à des tâtonnements longs et infructueux. La méthode est pour l'esprit du savant ce que le levier est pour la main de l'homme. Aussi Laromignière a pu dire : « Un enfant avec un levier est plus fort qu'Hercule avec sa masse ». Mieux d'une bonne méthode, une intelligence ordinaire acquiert des connaissances auxquelles une intelligence plus vive, mais sans discipline, ne parviendra pas : *Claudius in via*, dit Bacon, *anteversis cursorem extra viam (?)*. « Un homme dans le bon chemin dépasse un coursier qui s'en écarte ».

**II. — Elle facilite l'exposition de la vérité :** un enseignement méthodique, où chaque chose vient à sa place, où tout s'enchaîne, est plus aisé à saisir, parce que les diverses parties s'éclaircissent mutuellement et par là même sont plus faciles à retenir.

(1) Descartes, *Discours de la méthode*, 1<sup>re</sup> P.

(2) Bacon, *Novum organum*, I, l. Aph. LXI ; *De Dignitate*, c. 1, l. II, n. 2.

(3) Descartes, *Discours de la méthode*, 1<sup>re</sup> P.

III. — L'histoire des sciences (\*) prouve que leurs tâtonnements, leurs reculs et leurs progrès ont coïncidé avec l'ignorance ou l'emploi des méthodes véritables. Les sciences **mathématiques** ont été les premières constituées, parce que la simplicité de leur objet a permis d'établir de bonne heure les règles de leur méthode. Si les sciences **physiques et naturelles** sont restées à peu près stationnaires dans l'Antiquité et au Moyen âge, c'est faute de méthode; elles ont pris au contraire un vigoureux essor du jour où une méthode appropriée leur a été appliquée. Galilée en pratiquant la méthode *inductive* et Bacon en la vulgarisant ont donné l'impulsion à la *Physique*. Lavoisier a créé la *Chimie* en traçant les règles de la *nomenclature* et de l'*analyse* chimiques. Les sciences **naturelles** ont été transformées par les procédés de *classification* mis en honneur par Linnaeus et Cuvier. La *physiologie* doit ses grands progrès aux méthodes d'*expérimentation* introduites par Cl. Bernard et Pasteur. L'emploi de la méthode *dialectique* de Socrate, de la méthode *syllogistique* d'Aristote, de la méthode *psychologique* de Descartes a fait avancer les sciences **philosophiques**.

(\*) E. Lottin, *Histoire de la philosophie et des sciences*.

## II

## MORALE

Il importe de connaître les conditions de la science; nous l'avons vu en Logique; mais il importe plus encore de connaître les conditions de la moralité, parce que, s'il est utile de savoir, il est indispensable de bien faire. La science est le privilège d'une élite; la moralité est le devoir de tous.

## PRÉLIMINAIRES

## 1. — DÉFINITION ET OBJET DE LA MORALE

I. — **Définition** : la morale (*mores, mœurs*) ou éthique (*ἠθική, ἠθικός, mœurs*) est la science des mœurs telles qu'elles doivent être. C'est la science du *bien obligatoire*.

II. — **Objet** : la morale a donc pour objet le bien, en tant qu'il doit être pratiqué par la volonté, c'est-à-dire le *devoir*, et conséquemment les lois que la volonté doit suivre pour faire le bien. C'est pourquoi la morale n'indique pas ce qui se fait; elle prescrit ce qui doit se faire. Ce n'est donc pas une science du réel, mais de l'*idéal*. Elle n'est pas pour cela *a priori*, car les lois qu'elle formule ne sont pas des constructions arbitraires de l'esprit, mais l'esprit les dégage de l'analyse des jugements et des sentiments moraux, qui sont des faits relatifs à la conscience mo-

rale. La Morale rappelle sur ce point la Physiologie, qui enseigne comment les organes *doivent normalement* fonctionner plutôt qu'elle ne décrit leur fonctionnement réel (1).

## 2. — SCIENCE ET ART

La morale est à la volonté ce que la logique est à l'intelligence. Comme la logique, elle est à la fois une **science** et un **art**.

I. — **Science** : c'est tant qu'elle recherche les principes et les conditions de la moralité, c'est-à-dire les lois de la volonté dans ses rapports avec le bien. Comme la logique est la science pratique du vrai, la science pratique de la morale est la science pratique du bien. Et c'est ainsi qu'elle devient un **art**.

II. — **Art** : en tant que les lois qu'elle établit sont des **règles** de conduite pour diriger la volonté vers le bien : elle enseigne l'**art de bien vivre**. Mais c'est un art qui a des caractères tout particuliers :

(1) OBERDIER, *Généralité sur la morale*. — ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. — CICÉRON, *De officiis*. — DE LEIBNIZ, *De finibus bonorum et malorum*. — SAINT THOMAS, *In Ethicam commentaria*. — SCHEFFÉ, *De legibus*. — MALBRANCHE, *Traité de morale*. — KANT, *Critique de la raison pratique*. — FONDAMENTA DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS. — HEGEL, *La science morale*. — MARION, *Leçons de morale*. — P. JANET, *La morale*. — J. STARR, *Le devoir*. — E. DESSER, *Les principes de la morale*. — JOURNON, *Cours de droit naturel*. — V. CLEMENS, *Philosophie morale*. — J. COZE-BOUQUET, *Philosophie morale*. — A. FLEURY, *Tratado de filosofia moral*. — H. JONG, *Elementa philosophiæ moralis*. — J. MEYER, *Institutio juris philosophici aëolætiæ*. V. VI. — CA. METZ, *Institutiones juris naturalis*. — S. SCHEFFÉ, *Philosophia moralis*. — LAZARUS, *Summa philosophiæ*, T. III. — E. BIANCI, *Traité de philosophie aëolætiæ*, T. III. — DE PANGLOSS, *Philosophie morale*. — FERRER, *Philosophie du devoir*. — GUYOT, *La morale anglaise contemporaine*. — FOUILLÉ, *Critique des systèmes de morale contemporaine*. — DILLON, *Conférences de Notre-Dame*, 1891 à 1895. — P. BOUILLON, *Études familiales de psychologie et de morale*. — *Nouvelles études familiales*. — RICHARD, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, § 34. — *Institutes du droit naturel*, par M. B. 2<sup>o</sup> éd. (chez Pedone Lauriel). — WILHELM, *Des principes de la morale envisagée comme science*. — GA. CHARRAUX, *La méthode morale*.

a) Il est **universel**, car il embrasse et règle toutes les manifestations de l'activité humaine, consciente et libre, tandis que les autres arts sont *spéciaux*, c'est-à-dire destinés à diriger telle catégorie d'actions ; vg. la médecine, l'architecture.

b) Il est **obligatoire** pour tous. Ce n'est pas, comme les autres, un art facultatif ou un art d'agrément et de luxe. C'est un art *indispensable* pour gouverner la vie.

**Conclusion** : mais il ne faut pas forcer la distinction établie entre la morale *comme science* et la morale *comme art*, car ni cette science n'est *purement spéculative*, ni cet art n'est *exclusivement pratique*. En effet, d'un côté, toute science morale est *nécessairement pratique*, même quand elle fait des considérations spéculatives sur le bien et le devoir, car c'est une science de l'action qui enseigne ce qui *doit être fait*. D'autre part, la morale, en tant qu'art, ne peut faire abstraction des principes ni se réduire à des règles *empiriques*. Dans les autres arts le résultat matériel importe seul, quels que soient d'ailleurs le principe et les motifs qui ont dirigé l'artiste. En morale, au contraire, un acte n'est bon qu'autant qu'il est inspiré par une intention pure et par un principe vrai, c'est-à-dire par le devoir et non par le plaisir ou l'intérêt.

## 3. — DIVISION ET MÉTHODE DE LA MORALE

A) **Division** : il y a dans la loi morale deux choses à considérer : 1<sup>o</sup> le **devoir** envisagé en lui-même et dans ses conséquences nécessaires, lequel reste *immuable*. — 2<sup>o</sup> les **actes divers** commandés par le devoir. Il y a donc dans la loi morale une *forme immuable* et une *matière variable*. De là deux grandes divisions dans la morale :

I. — **Morale formelle ou générale** : elle recherche quel est pour l'homme le bien universel, absolu, obligatoire : c'est la **science du devoir** et de ses conséquences.

II. — **Morale matérielle, particulière ou appliquée** : elle détermine, pour tout le domaine des actions morales, ce qui,

dans les cas particuliers, est le vrai bien de l'homme, conformément au bien absolu préalablement établi : c'est la science des devoirs. c'est le détail de ce qu'il faut faire.

**Remarques :** A. — D'autres divisent la morale en morale théorique ou spéculative et en morale pratique. C'est là une division erronée, car la science morale est une science pratique ou de l'ordre réel, puisqu'elle a pour but prochain de déterminer ce qui doit être, c'est-à-dire les lois futures qu'elle impose ensuite pour règles à l'activité humaine (Log. 87). La morale théorique ou science du réel, c'est l'Éthologie ; science des lois possibles de l'activité morale. C'est une science descriptive qui fait des emprunts à la Psychologie et à l'Histoire ; c'est une sorte de physiologie des mœurs, de psychologie morale, qui sert de base à la Morale pratique formelle et matérielle. Aristote dans la *Morale à Nicomaque*, Descartes dans le *Traité des passions*, Spinoza dans l'*Éthique* en ont donné des spécimens.

B. — L'application des lois établies par la morale générale et particulière aux détails de la vie réelle constitue la *Pédagogie morale* ou *Science de l'éducation de soi-même* et des autres, qui enseigne l'art de résoudre les cas de conscience, au moyen de préceptes casuistiques.

B) **Méthode de la morale** (Cl. Loqueur, ch. v, 101).

#### 4. — UTILITÉ DE LA SCIENCE DE LA MORALE

A) **Objection :** L'égarement de l'intelligence mène à l'erreur ; l'écart de la volonté conduit au mal. Il est donc important pour l'homme d'être dirigé dans ses actes libres aussi bien que dans ses actes intellectuels. On a pourtant contesté l'utilité de la morale comme sciences. A quoi bon, dit-on, exposer théoriquement les principes de la morale ? Possède-t-on la morale parce qu'on en sait les principes ? Ce n'est pas la théorie qui rend les hommes vertueux, c'est la pratique. L'homme de bien n'est pas nécessairement celui qui est le mieux instruit de ses devoirs, car on ren-

contre même des moralistes qui agissent mal, mais celui qui agit toujours d'après les inspirations de sa conscience.

B) **Réponse :** sans doute rien ne remplace pratiquement l'influence de la religion, de l'éducation, de l'effort personnel, de l'exemple pour développer la vertu. Cependant la science de la morale est utile :

I. — Connaître le devoir c'est déjà être mieux disposé à l'accomplir, car l'idée de toute action est une force qui tend à se réaliser. Penser fortement à l'honnête, c'est en commencer la réalisation.

II. — Sans doute Socrate et Platon exagéraient en faisant de la vertu la science du bien (Cl. ch. iv, 48), mais la science du bien est la condition nécessaire de la pratique du bien, car *Nihil voluit nisi praeognitum* (Ps. 200). « Tout le devoir de l'homme, dit Pascal avec quelque exagération, est de penser comme il faut (1). » Une étude réfléchie des principes moraux leur donne une plus grande fixité dans l'esprit et leur communique par là même une efficacité plus décisive sur les résolutions pratiques de la vie. La conduite y gagne en vigueur et en unité. Ce sont les principes formés qui font les caractères déçus.

III. — Parfois les passions et les préjugés peuvent obscurcir la notion du devoir. Il est aussi des cas compliqués où, même pour un esprit cultivé, il est plus difficile de savoir où est le devoir que de l'accomplir. Alors les lumières d'une conscience naturellement droite ne suffisent plus. Une connaissance nette des principes moraux et de leurs conséquences plus ou moins éloignées est nécessaire pour mettre fin au conflit apparent des devoirs (58).

IV. — La science morale, en nous apprenant à réfléchir sur les motifs de nos actions, nous aide à les mieux diriger, et par conséquent à en augmenter le mérite, car l'intention morale est l'élément principal de la moralité (14).

**Conclusion :** nous avons vu que rien ne peut suppléer la logique naturelle mais qu'elle est insuffisante pour les questions complexes : de là l'utilité des règles de la logique pour bien raisonner (Log. 128, § C). De même, pour bien agir, il faut avant

(1) PASCAL, *Pensées*, art. XXIV, n. 53.



tant la rectitude naturelle de la conscience morale et la droiture d'intention, qui se rencontrent chez l'ignorant. Mais cette connaissance rudimentaire des règles morales ne suffit plus pour résoudre les cas de conscience délicats. La science de la morale est ici non seulement utile, mais nécessaire. La science morale est donc la première des sciences : « La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale aux jours d'affliction ; mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des choses extérieures (1) ».

5. — RAPPORTS DE LA MORALE.

§ I. — AVEC LA PSYCHOLOGIE.

A) **Différences** : 1°) La psychologie étudie ce que nous sommes en fait ; la morale détermine ce que nous devons être. La psychologie établit des lois réelles ; la morale trace des lois idéales qui sont des règles obligatoires ; c'est pourquoi elle est une science normative, comme la logique et l'esthétique.

2°) La psychologie a pour domaine l'esprit tout entier ; elle observe indifféremment tous les phénomènes de l'âme. La morale ne s'occupe que de la volonté et des faits relatifs à l'ordre moral.

3°) Dans l'étude même de la volonté elles diffèrent : la psychologie en analyse les opérations ; la morale lui fixe la règle à laquelle elle doit se conformer pour être bonne.

B) **Relations** : I. — De la Morale avec la Psychologie :

a) La morale a son point de départ dans certains faits psychologiques : les jugements et les sentiments moraux, la liberté, l'habitude, les passions, etc. De ces faits la raison dégage les notions du bien, de devoir, de personnalité, de responsabilité, de mérite et de démerite, de vertu.

b) Pour construire l'idéal moral, que l'homme doit s'efforcer de réaliser, le moraliste doit étudier la nature humaine. C'est seule-

(1) Pascal, *Pensées*, art. VI, n. 41.

ment de la nature humaine telle qu'elle est qu'il peut s'élever à la détermination de la nature humaine telle qu'elle doit être. Autrement, on court risque de proposer à nos efforts la réalisation d'un idéal chimérique comme l'idéal des Stoïciens qui exigent l'extinction de toute passion ou comme celui de Kant qui bannit toute vue d'intérêt. Socrate avait sagement fondé la morale sur la connaissance de l'homme (Lac., ch. v, 101).

c) La morale particulière suppose aussi la psychologie : vg. dans la morale individuelle, comment déterminer les devoirs relatifs à la sensibilité, à l'intelligence et à la volonté, si on ne connaît pas ces facultés ? De même dans la morale domestique, comment déterminer les devoirs de l'éducation, etc. ?

II. — De la Psychologie avec la morale : pour bien connaître l'homme, le psychologue ne doit pas se contenter d'étudier les types inférieurs, comme les sauvages, les gens vicieux ; il doit encore et surtout observer ceux qui ont le mieux pratiqué l'idéal moral, car ce sont ceux-là qui ont le plus pleinement réalisé l'essence de l'homme. Un être est ce qu'il doit être quand il obéit à la loi qui constitue son essence. Or, l'homme a été fait pour pratiquer le bien ; c'est sa loi essentielle ; en s'y soumettant librement il réalise donc sa fin et atteint à la perfection dont il est capable (2).

§ II. — AVEC LA LOGIQUE

A) — **Ressemblances** : 1°) La logique et la morale sont toutes deux à la fois science et art. Ce sont des sciences pratiques, normatives : elles ont même marche et même méthode.

2°) Toutes deux présupposent l'étude de la Psychologie, car elles ont besoin de connaître les facultés qu'elles doivent diriger.

3°) Elles ont mêmes divisions : a) c'est d'abord une partie formelle, où la logique étudie les lois de la pensée en général, sans se préoccuper de son contenu, et la morale, les conditions et les conséquences du devoir en général, sans tenir compte de sa

(2) Cicéron, *De senect.*, Du bon et du bien, 1<sup>er</sup> Leçon.

matière; — *b*) ensuite une partie *matérielle*, où la logique adaptée aux divers groupes de sciences les lois de la pensée, de manière à constituer leurs méthodes particulières. De même la morale applique les principes préalablement établis aux diverses catégories de devoirs.

**B) — Différences :** 1°) Les conclusions logiques s'imposent à l'esprit par l'évidence; ce sont des vérités à énoncer; les conclusions morales s'imposent de même à l'intelligence par leur clarté mais aussi à la volonté par leur autorité impérative, ce sont des préceptes à pratiquer. C'est qu'en effet l'art enseigné par la morale n'est pas facultatif comme l'étude des sciences dont s'occupe la logique.

2°) L'intelligence étant une faculté fatale et la volonté une faculté libre, il en résulte que la logique et la morale abordent des questions d'un caractère tout opposé.

**C) — Services mutuels :** 1°) La volonté, étant une faculté d'un être intelligent, a besoin de la logique, car, pour marcher droit vers le bien, vers le but, la première condition c'est de le voir clairement (Ps. 200).

2°) La morale est, en revanche, d'un grand secours pour la logique, car la principale cause d'erreurs, quoique indirecte, c'est la volonté influencée par les passions (Log. 116). C'est pourquoi l'on peut dire avec Bacon : *Eliminationis puritas et arbitrii liberius simul inceperunt, simul converruunt; neque datur in universitate verum tam intima sympathia quam illa veri et boni.*

#### 6. — LA MORALE ET LA MÉTAPHYSIQUE (1)

La difficile question des rapports de la morale et de la métaphysique a reçu trois réponses :

1°) La morale est le fondement de la métaphysique : c'est la doctrine de Kant.

2°) La morale n'a aucune relation avec la métaphysique : c'est l'opinion des moralistes indépendants.

(1) *Revue philosophique de la morale*. — Goussier, *Morale et Métaphysique*, Revue phil., 1894, T. I.

3°) La morale a d'étroits rapports avec la métaphysique : c'est la doctrine des principaux philosophes jusqu'à Kant.

#### § I. — MÉTAPHYSIQUE FONDÉE SUR LA MORALE

Dans la *Critique de la raison pure* Kant a cherché à établir que l'intelligence est incapable d'atteindre l'être en soi, le nou-mène, l'absolu. Par suite, toute métaphysique est impossible. Mais dans la *Critique de la raison pratique*, il s'efforce de montrer que la notion du devoir s'impose comme nécessaire et évidente. Or, cette notion morale implique trois postulats métaphysiques : la liberté et la spiritualité de l'agent moral — l'immortalité comme sanction — et l'existence d'un Dieu rémunérateur. C'est ainsi que la métaphysique, déclarée impossible par la raison théorique, reparait fondée sur la morale dont la raison pratique établit scientifiquement la notion fondamentale : le devoir (Log. 112, II §.) (1).

#### § II. — MORALE INDÉPENDANTE DE LA MÉTAPHYSIQUE

A) — **Exposé :** cette thèse est soutenue par Proudhon (2), M<sup>re</sup> C. Colinet (3), Guyau (4), M. Buisson, etc. Proudhon l'a condensée en deux lignes : « Ne relevant que d'elle-même, la morale doit désormais répudier toute solidarité avec une religion et une philosophie quelconques. » Le principe de la morale ne doit pas être tiré de la réalité extérieure ou demandé à un être transcendant. Il faut le chercher dans un fait d'expérience que la conscience révèle à chaque individu. Ce fait intérieur, c'est le sentiment spontané que tout homme a de sa dignité personnelle et de l'inviolabilité

(1) Pour plus ample exposé et pour la critique de cette doctrine. Cf. *Revue philosophique de la morale*. — T. Picaud, *Kant et la science moderne*, ch. vi.

(2) Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'Église*.

(3) M<sup>re</sup> Colinet, *La morale indépendante*.

(4) Guyau, *Requiesce d'une morale sans obligation ni sanction*.

lité de sa nature. Considérant que ses semblables ont une nature identique à la sienne, chacun comprend qu'ils ont droit au même respect et à la même inviolabilité. « Respecte la dignité d'homme en toi-même et dans les autres », voilà le devoir, voilà le fondement véritable de la morale. Il est donc inutile de sortir de soi et de remonter plus haut. La morale ne doit plus chercher son principe dans les dogmes religieux ou les notions métaphysiques : « Le système de l'immanence doit remplacer l'ancien système de la transcendance. »

La dignité personnelle étant posée comme le principe de la morale, on en peut tirer :

1° **Le criterium du bien et du mal** : « Le bien, c'est ce qui maintient le respect de la personne humaine ; le mal, tout ce qui porte atteinte à ce même respect. »

2° **L'obligation morale** : c'est l'adhésion que l'esprit est contraint de donner au respect de la personne humaine en soi et dans les autres.

3° **La sanction** : c'est cette paix ou ce trouble de la conscience qui suit infailliblement l'observation ou la violation de la loi du respect. D'après Probation les autres sanctions sont immorales, parce qu'elles rendent la vertu intéressée.

Pour mieux établir leur système, les moralistes indépendants vantent les avantages qui doivent résulter de cette séparation. La morale, disent-ils, ne peut devenir une  *vraie science*  qu'à la condition de secouer toute dépendance par rapport à toute religion et à toute métaphysique ; sans cela elle restera, comme autrefois la philosophie et les autres sciences, asservie à la théologie :  *Ancilla theologiae* .

Ils ajoutent que c'est le moyen de la soustraire aux variétés et incertitudes des systèmes philosophiques et religieux qui ont introduit dans la morale « tant d'erreurs, tant d'absurdités, tant de monstruosités... ». « Il est donc légitime et même nécessaire de proclamer l'indépendance, l'autonomie de la morale ».

B). — **Critique** (1) E. — La morale peut et doit être une science

(1) CASO, *Problèmes de morale sociale*, ch. II, m, iv. — L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE, 1868, p. 200 et sq. — SACRÉUX, *La Philosophie de la Liberté*. — DE BOUQUIN, *La Morale sans Dieu*.

distincte, mais elle n'est pas pour cela indépendante de la métaphysique et de la religion. C'est ainsi qu'elle ne leur emprunte pas son point de départ ; elle le trouve dans la conscience, à savoir le  *sentiment de l'obligation*  (3, 19).

II. — En fait, avant de connaître la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité on se sent obligé de tendre à une certaine perfection, on se sent soumis à une loi. On peut donc, à la rigueur, aborder l'étude de la morale, sans allusion à Dieu et à la vie future. Mais c'est là une  *abstraction forcément provisoire*  (4). Les sciences de l'étendue et des corps se constituent et progressent (5). On s'occupe des notions métaphysiques impliquées dans leurs principes : vg. la géométrie ne traite pas de la nature de l'espace, quoiqu'elle repose sur la notion d'espace ; la physique n'aborde pas la question de l'essence de la matière, bien qu'elle recherche les lois des phénomènes matériels. Mais il en va autrement de la morale qui est une science  *philosophique*  : elle ne peut se séparer du reste de la philosophie. On peut donc aborder l'étude de la morale en laissant de côté la métaphysique ; mais on ne saurait l'achever sans elle.

En effet, il ne suffit pas d'affirmer l'existence et la nécessité impérieuse du devoir ; il faut bien finir par se demander quels en sont le fondement et la valeur, car tout homme a besoin de savoir si la loi morale, qui impose de tout sacrifier au devoir : plaisir, intérêt, sentiment, vie même, est une réalité ou une illusion. Or, en posant le principe du devoir, en admettant qu'il y a un idéal de perfection obligatoire, on résout nécessairement certains problèmes métaphysiques, dans un sens déterminé, qui exclut toute autre solution. C'est ainsi que, pour nous, l'analyse du devoir implique trois vérités, fondement de toute religion et de toute métaphysique spiritualiste :  *la liberté et la spiritualité de l'agent moral*  :

(3) S. THOMAS, *Summa theologiae*, 1<sup>re</sup> 2<sup>e</sup> p. q. 71, art. 2, 6. 1<sup>re</sup> 2<sup>e</sup> p. q. 0, 20, art. 3. — SACRÉUX, *De systema theologiae*, Tractat. III, libellus VII, Sect. I, n. 8.

(4) DE LÉON, *De mysterio immortalitatis*, libellus V, Sect. V.

(5) Ce n'est vrai cependant que dans une certaine mesure même pour ces sciences, car, depuis quelques années, les mathématiciens se sont beaucoup occupés de la notion de l'espace et ces études n'ont pas été sans influence sur le progrès des mathématiques.



— l'existence d'un être supérieur à l'homme comme source de l'obligation; — l'immortalité de l'âme comme sanction du devoir. Il est inutile de l'établir :

1°) Le devoir suppose le pouvoir ; qui doit, peut, car à l'impossible nul n'est tenu (Ps. 208, § C). — Si l'agent moral est libre, on doit en conclure qu'il est distinct de la matière, qu'il est spirituel puisque la matière est régie par des lois fatales.

2°) Où trouver le principe de l'obligation ? Au-dessus de la volonté, ou bien au-dessous de la volonté, ou enfin dans la volonté même. Ce n'est pas au-dessous d'elle ; on prouvera que le plaisir, l'intérêt, le sentiment ne peuvent être la source de l'obligation (Ch. in). — Le plaira-t-on, avec Kant, dans la volonté même, qui devient autonome ? Mais notre volonté étant essentiellement changeante, ne peut promulguer une loi immuable. Si la volonté est principe de l'obligation, elle peut la modifier à son gré : toutes conséquences incompatibles avec les caractères de la loi morale (Ch. iv). — Il faut donc sortir de soi et chercher l'origine de l'obligation en dehors de l'homme, dans un être absolument parfait (44).

3°) Les moralistes indépendants reconnaissent eux-mêmes la nécessité d'une sanction. Or toutes les sanctions terrestres sont insuffisantes (Ch. iv), & remplacent la sanction de la conscience qu'ils mettent en avant. En effet, le résultat du désordre n'est d'endurcir la conscience et la pratique de la vertu élimine le sentiment de la satisfaction morale, comme fait l'habitude pour tout sentiment. Même le juste idéal, rêvé par Platon, ne pourrait aucunement servir de l'approbation de sa conscience au milieu des atrocités supplicées qu'il endure. Reste donc la sanction de la vie future. — Sans doute on peut prouver directement la liberté (1), l'existence de Dieu (2) et l'immortalité de l'âme (3). Mais il n'en demeure pas moins que, quand même on ne pourrait établir autrement ces vérités métaphysiques, toute une métaphysique dérive logiquement de la notion du devoir. Pour Kant, ces trois vérités sont des postulats de la raison pratique : le devoir est pour lui

(1) Cf. Psychologie, 208.

(2) Cf. Théologie.

(3) Cf. Psychologie RATIONNELLE.

objet de science, tandis que ces trois vérités ne sont objet que de croyance, car elles sont admises comme conditions du devoir. Pour nous, elles sont objet de science, au même titre que le devoir, car elles en sont des *déductions rigoureuses*.

On dira sans doute que nous faisons un cercle vicieux en déduisant de la notion du devoir une preuve de l'existence de Dieu et en donnant Dieu comme le principe du devoir. On peut répondre d'abord qu'il y a d'autres preuves de l'existence de Dieu (Cf. Théologie). Il faut remarquer ensuite que le fait du sentiment de l'obligation morale attesté par la conscience peut être une des raisons qui nous fait connaître Dieu, sans que Dieu cesse d'être le fondement de l'existence du devoir, le principe réel de l'obligation. Dans le premier cas, nous sommes dans l'ordre *logique* ; le second appartient à l'ordre *ontologique*.

III. — Les partisans de la morale indépendante ne peuvent justifier leur morale sans recourir à la métaphysique. Pourquoi suis-je obligé de respecter la dignité humaine en moi et dans les autres ? Qu'est-ce qui a droit proprement un respect dans la personnalité ? Les derniers représentants de la morale indépendante répondent que c'est la liberté. — Mais, pourquoi la liberté est-elle respectable plutôt que tel ou tel élément de la nature humaine ? Ils ne savent répondre que par une nouvelle affirmation de leur thèse : « La liberté est obligée de se respecter, car si elle ne la fait pas, elle se met en contradiction avec elle-même ; elle se détruit, elle s'annéantit, elle se suicide elle-même, ce qui est absurde. » Mais, puisque la liberté est maîtresse de ses déterminations, pourquoi ne pourrait-elle se contredire, se détruire ? Ainsi, ne voulant pas sortir du domaine des faits, ils ne peuvent expliquer l'obligation. Ils disent que l'obligation est un sentiment, un phénomène psychologique. Soit ; mais comment expliquer ce sentiment ? comment justifier son caractère impératif ? Il faut en toute nécessité recourir à la métaphysique. — D'autres disent qu'on est obligé de respecter la dignité et la liberté en soi et dans les autres, parce qu'elles constituent la personnalité et que la personnalité a une valeur absolue, est une fin en soi. — Soit ; mais n'est-ce pas là une notion *métaphysique* ?

IV. — Non seulement la morale est *inexplicable* sans la métaphysique, mais elle est, de plus, *impraticable*.



Pour juger de l'inefficacité pratique de la morale indépendante, il faut se demander, étant donnée cette morale, non pas comment tel ou tel individu, exceptionnellement, mais comment la généralité des hommes se conduirait habituellement.

Or 1°) celui, qui accepte sans répugnance cette idée que son âme est un composé matériel, sera peu porté à donner à la personne humaine une valeur absolue et conséquemment peu disposé à la respecter en soi et dans les autres.

2°) La pensée que Dieu est le législateur suprême et le juge souverain ; la conviction qu'il nous voit et qu'il nous aime ; la certitude que dans sa justice et dans sa bonté il ne nous impose pas de fardeaux au-dessus de nos forces, sont autant de stimulants énergiques pour faire le bien, tandis que, dans les moments critiques, on sera fortement tenté de rejeter une obligation appuyée sur un sentiment personnel.

3°) Enfin l'espoir de l'immortalité nous console dans l'épreuve et nous fortifie dans la lutte. Mais les moralistes indépendants prétendent que cette sanction est immorale, parce qu'elle rend la vertu intéressée. Contentons-nous de répondre ici par un argument *ad hominem*. Eux-mêmes admettent une sanction : le bonheur, qui résulte du devoir accompli. De deux hypothèses l'une : ou le désintéressement est compatible avec une sanction, et alors il n'est quelle que soit la sanction, satisfaction de la conscience ou bonheur de la vie future ; ou il est incompatible, et alors toute sanction, y compris celle mise en avant par les moralistes indépendants, est immorale.

**Remarque : Rapports de la Théodicée avec la Morale.** De son côté la Théodicée est aussi redevable à la Morale :

1°) Si l'on retranchait de la science de Dieu toute idée morale (vg. notions de personnalité, de bien, de justice, de bonté, d'amour), Dieu ne serait plus que l'être impersonnel des panthéistes, substance universelle d'où tout sort et où tout rentre ; — ou bien qu'une intelligence et une volonté toutes puissantes, mais indifférentes au bien et au mal, au vice et à la vertu. Un être sans justice, sans bonté, sans amour n'est pas un Dieu.

2°) L'obligation morale fournit une excellente preuve de l'existence de Dieu (Cf. Théodicée, ch. 1).

## LIVRE I

## MORALE FORMELLE OU GÉNÉRALE

## 7. — DIVISION

La morale formelle étant la science du *devoir*, c'est-à-dire de l'obligation d'agir selon la loi du bien, il est naturel de l'ordonner en lui donnant pour centre l'idée du devoir. D'abord elle étudiera la faculté qui nous manifeste le *devoir*, la **conscience morale**. Puis elle dégagera de cette étude la notion du *devoir*, qui exprime la nécessité d'obéir à la loi et la notion de la **loi morale**, qui est la règle de nos actions et la formule de nos obligations. Ensuite, la loi morale étant la loi qui pose le bien comme fin absolue de toute volonté, il faut rechercher en quoi consiste ce **souverain bien** imposé comme fin à notre activité. Lequel de ces biens : le plaisir, l'intérêt, le sentiment, l'honneur, peut être le principe de la loi morale, peut servir de fin à nos actes, peut être donné comme fondement au *devoir* ? La nature de la **moralité** étant établie, il faut en déterminer les conséquences : la **responsabilité** et la **sanction**. Enfin comme le **droit** est corrélatif du *devoir*, il convient de terminer par la théorie du droit. Telles sont les grandes questions que traite la morale générale : 1°) La **conscience morale** ; — 2°) le *devoir* et la **loi morale** ; — 3°) le **bien** ; — 4°) la **responsabilité** et la **sanction** ; — 5°) le **droit**.

®

Pour juger de l'inefficacité pratique de la morale indépendante, il faut se demander, étant donnée cette morale, non pas comment tel ou tel individu, exceptionnellement, mais comment la généralité des hommes se conduirait habituellement.

Or 1°) celui, qui accepte sans répugnance cette idée que son âme est un composé matériel, sera peu porté à donner à la personne humaine une valeur absolue et conséquemment peu disposé à la respecter en soi et dans les autres.

2°) La pensée que Dieu est le législateur suprême et le juge souverain ; la conviction qu'il nous voit et qu'il nous aime ; la certitude que dans sa justice et dans sa bonté il ne nous impose pas de fardeaux au-dessus de nos forces, sont autant de stimulants énergiques pour faire le bien, tandis que, dans les moments critiques, on sera fortement tenté de rejeter une obligation appuyée sur un sentiment personnel.

3°) Enfin l'espoir de l'immortalité nous console dans l'épreuve et nous fortifie dans la lutte. Mais les moralistes indépendants prétendent que cette sanction est immorale, parce qu'elle rend la vertu intéressée. Contentons-nous de répondre ici par un argument *ad hominem*. Eux-mêmes admettent une sanction : le bonheur, qui résulte du devoir accompli. De deux hypothèses l'une : ou le désintéressement est compatible avec une sanction, et alors il n'est quelle que soit la sanction, satisfaction de la conscience ou bonheur de la vie future ; ou il est incompatible, et alors toute sanction, y compris celle mise en avant par les moralistes indépendants, est immorale.

**Remarque : Rapports de la Théodicée avec la Morale.** De son côté la Théodicée est aussi redevable à la Morale :

1°) Si l'on retranchait de la science de Dieu toute idée morale (vg. notions de personnalité, de bien, de justice, de bonté, d'amour), Dieu ne serait plus que l'être impersonnel des panthéistes, substance universelle d'où tout sort et où tout rentre ; — ou bien qu'une intelligence et une volonté toutes puissantes, mais indifférentes au bien et au mal, au vice et à la vertu. Un être sans justice, sans bonté, sans amour n'est pas un Dieu.

2°) L'obligation morale fournit une excellente preuve de l'existence de Dieu (Cf. Théodicée, ch. 1).

## LIVRE I

## MORALE FORMELLE OU GÉNÉRALE

## 7. — DIVISION

La morale formelle étant la science du *devoir*, c'est-à-dire de l'obligation d'agir selon la loi du bien, il est naturel de l'ordonner en lui donnant pour centre l'idée du devoir. D'abord elle étudiera la faculté qui nous manifeste le *devoir*, la **conscience morale**. Puis elle dégagera de cette étude la notion du *devoir*, qui exprime la nécessité d'obéir à la loi et la notion de la **loi morale**, qui est la règle de nos actions et la formule de nos obligations. Ensuite, la loi morale étant la loi qui pose le bien comme fin absolue de toute volonté, il faut rechercher en quoi consiste ce **souverain bien** imposé comme fin à notre activité. Lequel de ces biens : le plaisir, l'intérêt, le sentiment, l'honneur, peut être le principe de la loi morale, peut servir de fin à nos actes, peut être donné comme fondement au *devoir* ? La nature de la **moralité** étant établie, il faut en déterminer les conséquences : la **responsabilité** et la **sanction**. Enfin comme le **droit** est corrélatif du *devoir*, il convient de terminer par la théorie du droit. Telles sont les grandes questions que traite la morale générale : 1°) La **conscience morale** ; — 2°) le *devoir* et la **loi morale** ; — 3°) le **bien** ; — 4°) la **responsabilité** et la **sanction** ; — 5°) le **droit**. (R)

## CHAPITRE I

## LA CONSCIENCE MORALE

## S. — CONSCIENCE PSYCHOLOGIQUE ET CONSCIENCE MORALE (1)

La conscience morale est la faculté de juger du bien et du mal : c'est la **raison pratique**. Elle diffère de la conscience psychologique :

1°) La Conscience psychologique spontanée est la *connaissance immédiate* de tout ce qui se passe en notre âme, non seulement de nos volitions mais de nos émotions et de nos pensées. — La Conscience morale *apprécie* nos actes et les actes d'autrui.

2°) La Conscience psychologique est un *échoir*. — La Conscience morale est à la fois un *guide* qui nous trace la voie à suivre et un *juges* qui nous condamne ou nous acquitte, nous punit ou nous récompense.

3°) La Conscience psychologique spontanée nous est *commune* avec les animaux ; elle commence avec la vie et est toujours en acte. — La Conscience morale est le *propre* de l'homme, elle n'apparaît pas dès l'origine et n'est pas toujours en exercice. Il en est de même de la Conscience psychologique réfléchie, parce qu'elle ne peut exister, comme la Conscience morale, que chez un être *raisonnable*.

**Remarque :** la Conscience *religieuse* n'est que la conscience morale appliquée aux choses de la religion.

(1) Fr. BOUTAN, *De la conscience en psychologie et en morale*.

## 9. — ANALYSE DE LA CONSCIENCE MORALE

L'analyse de la conscience morale fait découvrir en elle : 1°) des phénomènes **intellectuels** ou **jugements moraux** ; 2°) des phénomènes **affectifs** ou **sentiments moraux** (2).

## § I. — JUGEMENTS MORaux

Ils constituent l'élément **essentiel** de la conscience ; ils *précèdent* ou *suivent* l'action :

A) **Avant l'action** : on juge qu'elle est *bonne* ou *mauvaise*, qu'il est *bien* ou *mal* de la faire, et par conséquent si elle est en notre *pouvoir*, que nous *devons* l'accomplir ou l'omettre. Ici la conscience fait l'office d'un *héros* qui promulgue la loi. Trois notions sont impliquées dans ce jugement :

1°) **Bien en soi** : c'est l'idéal moral auquel l'action est conforme ou contraire.

2°) **Devoir** : nécessité morale de faire le bien.

3°) **Droit** : pouvoir moral d'exiger les moyens d'accomplir le devoir.

B) **Après l'action** : on juge que l'action a été *bonne* ou *mauvaise*, c'est-à-dire conforme ou contraire au bien en soi, et par conséquent qu'elle *entraîne* *merite* ou *démérite*, *récompense* ou *châtiment*. Ici, la conscience fait fonction de *juges*. — Ce second jugement implique aussi trois notions :

1°) **Bien moral** : c'est le bien accompli.

2°) **Responsabilité morale** ou **merite** et **démérite** : si nous avons bien agi, nous croyons avoir acquis une certaine per-

(1) P. JARRY, *La morale*, t. III, ch. 1. — J. SAINTE, *Le devoir*, IV<sup>e</sup> P., ch. 1. — E. CAUZE, *Éléments de philosophie*, ch. III. — Fr. BOUTAN, *La vraie conscience*. — JEREM, *La conscience*. — WATSON, *Dieu et la conscience*.

fection et excellence. Si nous avons mal agi, nous avons conscience d'une certaine déchéance et dégradation.

3°) **Récompense ou châtement** : le mérite nous paraît exiger un certain bonheur comme prix de nos efforts, et le démérite, une certaine souffrance comme réparation de nos défaillances. Malgré les démentis de l'expérience, la raison voit un rapport nécessaire entre la vertu et le bonheur, entre le vice et le malheur.

Ces divers jugements nous les portons aussi sur les actions des autres :

**Comparaison** : *a) le bien en soi est la règle* de nos actions : c'est un principe extérieur à l'agent, principe éternel et inviolable.

*b) Le bien moral, c'est une qualité inhérente* à nos actions, quand elles sont conformes à leur règle suprême ; il dépend surtout de l'intention ; il est notre *autre*, il est en nous.

## § II. — SENTIMENTS MORaux

Les jugements moraux sont accompagnés d'un certain nombre de **sentiments**, qui sont relatifs soit :

A) **A nos propres actions** : 1°) le premier et le principal sentiment qui précède l'action, c'est le **respect** pour le bien et l'**aversion** pour le mal. D'après Kant (1), le respect est le sentiment moral par excellence, celui auquel on reconnaît la présence de la loi morale. Le respect est un composé d'amour et de crainte. Nous ne pouvons concevoir le bien sans éprouver une attraction, parce que c'est un idéal conforme à notre nature raisonnable. Mais, par un autre côté, il nous repousse et nous tient à distance, car sa grandeur nous domine et son autorité exercée sur nos penchants inférieurs une contrainte redoutée. De là ce mélange indéfinissable de crainte et d'amour qui compose le respect. Il se distingue de l'inclination qui s'adresse aux personnes et aux choses. Le respect ne se rapporte qu'aux personnes. Ce qui lui ressemble le plus, c'est l'**admiration** ; mais on peut admirer quelqu'un : vg.

(1) KANT, *Critique de la raison pratique*, L. I, ch. III.

à cause de la supériorité de son talent, sans le respecter si la moralité n'est pas à la hauteur du talent. Le respect s'adresse d'abord à la loi morale, puis nous l'étendons aux personnes qui par leur conduite se mettent d'accord avec cette loi, dont elles sont comme des exemplaires vivants.

2°) Les sentiments, qui **suivent** l'action, sont :

*a) La satisfaction morale* : elle est faite d'une certaine fierté de soi-même : on sent qu'on a grandi en perfection ; — et d'un espoir joyeux : on sent qu'on mérite une récompense.

*b) Le remords*, douleur qui torture l'âme après un acte coupable. Il se compose d'abord d'un sentiment d'humiliation et de honte ; on se sent déchu, diminué, avili ; et ensuite d'une inquiétude, qui devient parfois de la terreur : on se sent digne de châtement (2).

*c) Le repentir n'est pas une douleur subie* comme le remords ; c'est une tristesse *volonté* qui comprend le regret d'avoir fait le mal et la *résolution* de ne plus le commettre. C'est un commencement d'expiation, c'est le retour au bien, que la langue chrétienne appelle la *conversion*.

B) **Aux actions d'autrui** : c'est, selon le degré du mérite ou du démérite, la **sympathie**, le **respect**, l'**admiration**, l'**enthousiasme** ; — l'**antipathie**, le **mépris**, l'**indignation**, l'**horreur** (3). Telles sont les principales idées et les principaux sentiments de la conscience morale. Comment les expliquer ?

(2) CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, ch. II : « Le tigre déchire sa proie et dort ; l'homme devient homicide et veille. »

(3) On connaît l'apostrophe de Rousseau : « Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide, assure d'un père ignorant et berno, mais intelligent et libre ; jago infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ! C'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions. » (*Emile*, IV.)



## 10. — NATURE ET ORIGINE DE LA CONSCIENCE MORALE

On peut réduire à trois groupes les explications proposées :  
 1°) La conscience est un *sens* ou un *instinct*. — 2°) c'est un produit de l'*expérience*. — 3°) c'est une forme de la *raison*.

## 81. — LE SENS MORAL

A) **Exposé** : la doctrine du sens moral a pour auteur SHAYESBURY (1671-1713). Ce *sens* a pour fonction de percevoir dans les actions le bien et le mal, comme la vue distingue dans les objets le blanc du noir (\*). HUTCHESON (1694-1747), fondateur de l'École écossaise, reprit et développa les idées de Shaftesbury : il admet deux sens internes spéciaux, qui perçoivent immédiatement le bien et le beau. Le *sens moral* n'est pour lui que l'instinct de la bienveillance (cf. *infra*, 32). D'après cette doctrine, l'homme jugerait du bien comme du beau, non par raison, mais par le *sentiment immédiat* qu'il en éprouve. Le bien serait tout ce qui plaît au *sens moral*; le mal tout ce qui lui déplaît (\*\*).

B) **Critique** : 1°) on a souvent le tort de prêter cette théorie à l'École écossaise sans distinction. Or on doit distinguer un double courant dans l'École écossaise. La tendance *morale* est représentée par Hutcheson, A. Smith, etc., qui raisonnent contre la morale de l'intérêt et de l'égoïsme. La tendance *psychologique* a pour interprètes Reid, D. Stewart, Hamilton, etc., qui luttent contre l'empirisme de Locke et le phénoménisme de Hume (†). Or Reid et

(\*) SHAYESBURY, *Recherches sur la vertu*.

(†) HUTCHESON, *Recherches sur les idées de beauté et de vertu; Système de philosophie morale*.

(‡) HUME, *Recherches sur les principes de la morale*; même ainsi la conscience à un instinct; c'est le sentiment qui nous porte à aimer le bien de tous les hommes.

Stewart, tout en conservant le mot de *sens moral*, lui donnent un sens tout différent (cf. *infra*, Remarque).

2°) Pour résumer cette théorie on dit parfois que tout sens suppose un *objet extérieur* et un *organe matériel*. Mais c'est là une mauvaise chicane, car la conscience spontanée est justement appelée *sens intime*, et cependant elle n'a pas d'organe et son objet est tout intérieur.

3°) La doctrine du *sens moral*, si on la restreint, comme le veut Hutcheson, à une sorte d'instinct et de sentiment, doit être repoussée, car elle ne peut rendre compte, en bannissant tout élément *rationnel*, du caractère d'obligation qui s'attache aux idées morales que nous révèle la conscience : un sentiment, même instinctif, est un *fait empirique*, dans lequel la raison ne reconnaît aucune nécessité morale.

4°) Voici ce que l'on peut, ce semble, admettre. Pourquoi ne pas distinguer, comme on fait pour la conscience psychologique, deux modes ou degrés ? On aurait la conscience morale *spontanée* et la conscience morale *réfléchie* ou raison pratique. La première est primitive; c'est moins une connaissance qu'un sentiment. Son existence semble incontestable : est-ce que l'enfant n'éprouve pas une répugnance ou un attrait instinctif pour certaines actions ? Mais cette connaissance imparfaite a besoin d'être développée par l'éducation : la conscience morale, avec le progrès de la raison, devient réfléchie. « Dieu a donné à l'homme des instincts qui le portent d'abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne » (†). Il est donc parfaitement légitime, comme le remarque Paul Janet (\*\*), de conserver le nom de « sens moral ».

5°) On objecte encore que, ce point concédé, il faudrait aussi accepter les expressions : le *sens du vrai*, le *sens du beau*. Assurément, et rien ne s'y oppose pourvu qu'on entende par là une

(†) LAROUSSE, *Notre époque récente*... t. I, ch. II, § 9. — « Il ne faut pas confondre l'instinct moral avec l'idée morale qui, plus tard, vient s'y joindre et s'y incorporer, de manière à constituer par cette union ce qu'on nomme proprement conscience humaine » (Coccosar, *Traité de l'enseignement des idées fondamentales*, T. II, p. 162).

(\*\*) *Traité élémentaire de philosophie*, p. 542.

connaissance confuse, qui est plutôt un sentiment qu'une perception. (1) N'est-ce pas de la sorte que les ignorants saisissent les notions courantes de temps, d'espace, de mouvement, qu'ils seraient bien empêchés de définir ? De même le peuple connaît le beau d'instinct. Mais la culture intellectuelle et artistique a pour effet d'affiner ces sens du vrai et du beau, c'est-à-dire, en dernière analyse, la raison spontanée appliquée aux choses de la métaphysique et de l'art ; comme l'éducation épure le sens du bien, c'est-à-dire la raison spontanée appliquée aux choses de la morale ; et alors on les appelle la raison *théorique*, la raison *pratique* et la raison *esthétique* (Ps. 160).

**Remarque : Système de Reid et de D. Stewart.**

a) **Exposé :** « Entre notre faculté morale et les sens extérieurs, il y a cette analogie frappante que les sens ne nous donnent pas seulement les notions primitives des diverses qualités des corps, mais qu'ils nous inspirent encore tous les jugements primitifs que nous portons sur les propriétés de tel ou tel corps déterminé, et que parallèlement la faculté morale ne nous donne pas seulement les idées primitives du juste et de l'injuste, du mérite et du démerite, mais qu'elle nous suggère encore tous les jugements particuliers que nous portons sur la justice et l'injustice de telle action, sur le mérite ou le démerite de tel ou tel caractère. Le témoignage de notre faculté morale, comme celui de nos sens externes, est le témoignage de la nature, et nous avons les mêmes motifs de nous confier à l'un et à l'autre » (2).

Dugald Stewart, qui accepte également l'expression de sens moral, dit de son côté : « Nos émotions et nos perceptions morales se composent d'un jugement porté par l'esprit et d'un sentiment dû cœur » (3).

b) **Critique :** 1°) On voit, par cet exposé tiré des auteurs eux-

(1) NEWTON, *Essay on a grammar of Asend.*

(2) REID, *Essai sur les facultés actives de l'homme*, Essai III, partie II, ch. VI, p. 154 ; Cf. ch. VII.

(3) DUGALD STEWART, *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*, t. I, ch. V, p. 247 (t. I de la traduction de L. Simon) ; Cf. *Ibidem*, ch. VII.

mêmes, que leur système n'a pas la physionomie qu'on lui prête en le confondant avec la doctrine d'Hutcheson.

D'après Reid (1) et Stewart (2) le sentiment moral est, au contraire, *postérieur* au jugement. Pour eux la distinction du bien et du mal résulte d'une *perception* qui est accompagnée d'émotions agréables ou désagréables.

2°) Reid et Stewart regardent les sens comme des facultés non seulement de sentir mais du *percevoir* l'existence et les qualités des choses. Cette théorie de la perception externe est contestable (Ps. 97) et conséquemment l'assimilation qu'ils font de la conscience aux sens.

§ II. — THÉORIES EMPIRIQUES

La solution, qui fait dériver la conscience de l'expérience, a été présentée sous trois formes principales : l'éducation et la coutume ; — l'association et l'habitude ; — l'évolution.

A. — L'ÉDUCATION ET LA COÛTUME

D'après HOMÈRE (4), HELVÉTIUS (5) et HOBBAÏCH (6), si nous distinguons le bien du mal, c'est que nous *avons appris* à le faire, c'est que nous obéissons à un *usage reçu* :

I. — **Éducation :** sans doute elle a une grande influence sur la formation de la conscience morale. Mais :

a) Si elle peut *développer* la conscience, elle ne saurait la *produire*. Elle échouerait misérablement si elle ne trouvait dans l'homme le germe qu'elle doit cultiver. Comme on ne peut apprendre la morale à un animal, ni donner l'idée de couleur à un aveugle, ainsi l'éducation n'habituerait jamais à discerner le

(1) REID, *Opuscules philosophiques*, ch. VII.

(2) DUGALD STEWART, *Opuscules philosophiques*, ch. X, section II. Des émotions agréables et désagréables qui naissent de la perception de ce qui est juste et injuste.

(3) HOMÈRE, *De l'école*.

(4) HELVÉTIUS, *De l'esprit*.

(5) D'HOLBACH, *Système de la nature ; Système social*.

bien du mal, si l'enfant n'avait en lui au préalable les facultés de les discerner. L'éducation excite la conscience morale, elle ne la crée pas.

b) L'éducation présente une grande diversité selon les siècles, nations, familles, tandis que les notions premières fournies par la conscience morale sont *antérieures*.

c) Si les premières vérités morales n'étaient qu'un dépôt transmis, nous les hériterions de nos parents et de nos maîtres, ceux-ci les tiendraient de leurs aïeux, et on rendrait ainsi jusqu'aux premiers hommes. Mais ces premiers hommes, où les auraient-ils puisés ? Concluons donc avec Pascal : « On n'apprend pas aux hommes à être honnêtes hommes » (1).

II. — **Coûtume** : elle ne saurait non plus expliquer la conscience morale, car :

a) La coutume est locale, variable, tandis que les notions premières de la morale sont universelles, immuables.

b) Nous distinguons entre les coutumes bonnes et les iniques ; mais en principe de discernement nous le prenons hors de la coutume ; c'est la conscience qui nous le fournit.

## II. — L'ASSOCIATION ET L'HABITUDE

I. — **Exposé** : D'après S. MILL et l'école associationniste, la conscience morale résulte, par le moyen de l'association des idées et de l'habitude, de l'expérience fondée sur les caractères et les effets sociaux de nos actions (2). Voici comment : dans toute société, familiale ou civile, il y a une autorité qui prescrit ou défend, soit on blâme, récompense ou punit certaines actions, qu'elle juge utiles ou funestes à l'intérêt général (3). A l'idée de certaines actions s'associent donc peu à peu les idées d'ordre ou de défense, d'obligation et de devoir. Ces idées elles-mêmes sont

(1) PASCAL, *Pensées*, III, VI, n. 22.

(2) S. MILL, *L'utilitarisme*. — GRISY, *La morale anglaise contemporaine*. — GAYO, *Problèmes de morale sociale*, ch. vi, vii.

(3) Le sophiste Gorgias disait déjà : Τὸ δίκαιον αὐτὸ τῶ ἀπ' ἑαυτοῦ οὐ γίνεταί, ἀλλὰ νόμος.

accompagnées d'un sentiment de *désir* ou de *crainte*, de *respect*, ou de *mépris*, selon que ces actions sont récompensées ou punies, louées ou blâmées. L'habitude rend ces associations d'idées indissolubles. Nous n'agissons d'abord ou ne nous abstenons d'agir que par intérêt. Mais (et c'est là l'un des effets de l'habitude, Ps. 223), par suite de sa continuité l'idée du même but intéressé finit par disparaître de la conscience, tandis que la conscience de nos actions subsiste, entretenue par leur variété même. Dès lors ces actions ne nous apparaissent plus comme subordonnées à une fin extérieure : l'habitude nous en dérobe l'origine, contemporaine de la première enfance ; leur caractère obligatoire ne nous paraît plus dépendre de considérations utilitaires et de prescriptions législatives. Nous croyons avoir affaire à des actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, indépendamment de toute autorité, et par conséquent ayant un caractère d'obligation absolue. Ce n'est qu'une illusion.

II. — **Critique** : 1°) S. MILL invoque des associations rendues indissolubles par l'habitude. Mais l'habitude ne crée rien, elle développe ce qui est. Si l'homme agit d'abord par égoïsme, l'habitude ne fera que renforcer ces tendances intéressées. Pour agir d'une façon désintéressée il faudra qu'il renonce à sa tendance égoïste et il n'y renoncera qu'en concevant un mode d'action supérieur et en le mettant consciemment en pratique (Ps. 33, § II).

2°) L'association explique l'origine de la conscience morale par l'existence d'une autorité sociale qui commande et défend. Mais l'exercice même de cette autorité implique les idées qu'on veut lui faire engendrer. En fait, l'autorité dans les sociétés humaines se réclame toujours du droit et du devoir et souvent elle fait appel à des principes de justice et de dignité, qu'elle suppose déjà présents dans la conscience de ses sujets.

3°) Comment l'individu pourrait-il apprécier la valeur morale des décisions de l'autorité, si sa conscience, au lieu d'être le reflet de cette autorité, ne concevait pas un idéal de justice et de moralité, antérieur et supérieur aux lois et aux institutions sociales ? C'est précisément la confrontation incessante avec cet idéal qui permet d'améliorer les lois et les institutions (Gl. Cl., II).



## C. — L'ÉVOLUTION ET L'HÉRÉDITÉ.

I. — **Exposé** : voici quelle est d'après DARWIN (1) et SPENCER (2) la « mété » des idées morales. Cette théorie prétend constituer une **moralité scientifique**. D'après Darwin le « sens moral » existe déjà, à l'état rudimentaire, chez l'animal. Il a son origine dans les aptitudes sociales de certaines espèces. Cet instinct de sociabilité, cette sympathie plus ou moins confuse leur fait trouver plaisir et avantage dans la compagnie de leurs parents ; de là vient la tendance à se rendre de mutuels services. Cette tendance altruiste et spécifique s'est accrue peu à peu et s'est opposée à la tendance égoïste et individuelle. C'est une conséquence particulière de la loi générale de l'adaptation de l'être à son milieu, car ces espèces animales, faites pour vivre en société, ne peuvent être heureuses qu'à la condition de s'adapter de mieux en mieux au milieu social. L'homme, descendant de ces animaux, en a reçu cet instinct moral, encore rudimentaire et grossier. Il a été perfectionné à travers les générations successives et transmis par hérédité. Voici comment.

Chez l'animal cette tendance altruiste n'était l'effet que de la recherche du plaisir et de l'activité spontanée. L'activité réfléchie de l'homme va la transformer en recherche voulue du plus grand bonheur possible, non seulement en vue d'un bien propre, mais aussi en vue du bien des autres qui en est inséparable. Elle se transformera même en amour de la vertu, du bien voulu pour lui-même. Cette métamorphose s'explique comme le sentiment de l'avarie. La passion de l'or est d'abord la passion du plaisir qu'il peut procurer. L'or est aimé comme un moyen pour atteindre une fin. Mais peu à peu les idées de moyen et de fin se confondent ; ce qui était désiré comme moyen finit par être désiré comme but. On en vient à aimer l'or pour lui-même, sans se souvenir de sa destination ; c'est l'avarie. Ainsi en est-il de la vertu ; c'est d'abord un moyen pour arriver au bonheur, puis, peu à peu, on perd

(1) DARWIN, *La descendance de l'homme*.(2) SPENCER, *Les bases de la morale évolutionniste*.

de vue cette considération intéressée, et on finit par rechercher la vertu pour elle-même, sans plus songer à son côté utilitaire. Cette transformation, qui s'opère lentement et insensiblement, est favorisée par les louanges et les récompenses que toute société accorde à ceux qui agissent dans l'intérêt du bien public. C'est ce qui rend de plus en plus profonde la croyance que le bonheur des autres est une condition nécessaire du nôtre, qu'il y a étroite solidarité entre le bien individuel et le bien général. C'est pourquoi il vient un moment où les tendances altruistes l'emportent sur les sentiments égoïstes. Arrivé là, l'homme croit qu'il s'oublie et se dévoue aux autres ; mais en réalité c'est de l'égoïsme latent.

Le **devoir** consiste à faire triompher les tendances altruistes et spécifiques. La **conscience morale** est la conscience de cette tendance, que nous finissons par prendre pour l'impératif catégorique, oublieux que nous sommes de son origine. Au fond, ce n'est qu'une acquisition lente de l'espèce, que l'habitude a fixée, et que l'hérédité transmet ; actuellement c'est un *sens* ou un *instinct héréditaire*. La satisfaction ou la non-satisfaction de cette tendance naturelle constitue les plaisirs ou les peines de la conscience. L'individu s'adaptera de mieux en mieux à son milieu et à l'organisme social ; l'altruisme deviendra de plus en plus puissant. Aussi, un jour, le premier terme de la formule du devoir, que nous dicte la conscience : « *Vis pour toi et pour les autres* », disparaîtra pour faire place à l'altruisme pur, but suprême de l'évolution. Ce sera le triomphe des tendances de l'espèce sur les tendances de l'individu : « *Vis pour les autres* ».

II. — **Critique** (1) : 1<sup>o</sup> Les arguments contre l'évolution en général valent contre l'évolution morale (cf. supra, section I).

2<sup>o</sup> Pour ce qui regarde l'évolution morale en particulier, il faudrait, pour l'admettre, accepter quantité de suppositions inacceptables ; il faudrait : a) croire qu'il y a eu un moment où les hommes vivaient isolés, sans aucune notion morale, puisque, au dire des évolutionnistes, la société est inessentielle sans moralité : —

(1) CARO, *Problèmes de morale sociale*, ch. xv. — L. CARAC, *Études sur la théorie de l'évolution*, V<sup>e</sup> Étude. — D'HAN, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, II<sup>e</sup> C.



b) admettre que les sentiments moraux sont une transformation de l'égoïsme (Ps. 55 § 1) ; — c) adopter leurs définitions du devoir, du bien et de la conscience, qui sont en contradiction avec l'observation ; — d) ériger en principe moral la croyance (dont personne n'est convaincu) que le bien individuel est toujours solidaire du bien général. C'est vraiment, pour une doctrine qui se donne comme *scientifique*, mettre à sa base trop d'hypothèses gratuites.

3.) En accordant même que cette doctrine fût conforme à la réalité historique, elle aboutirait à cette constatation que la conscience en fait parle ainsi. Mais de quel *droit* ?

4.) En définitive le *devoir* est la conséquence du triomphe remporté par les tendances spécifiques en conflit avec les tendances individuelles. Nous sommes donc les vaincus et les dupes de la concurrence. Comment la volonté ne tenterait-elle pas de briser ce joug pour obéir à ses inclinations intéressées ? Pourquoi accepterait-elle toujours le sacrifice de l'égoïsme à l'altruisme ? Pour cela il lui faudrait admettre, comme un principe *rationnel*, que l'altruisme est supérieur à l'égoïsme. Mais l'admettre c'est sortir de l'empirisme.

**Conclusion générale :** les doctrines empiriques ont la prétention de construire une *moralité scientifique* ; or le résultat c'est la destruction de toute morale, car, d'après les doctrines de Mill, de Darwin, de Spencer, la conscience n'est plus qu'une force plus ou moins *avengée* et arbitraire, qui perd tout droit à l'obéissance et au respect.

### § III. — SOLUTION RATIONALISTE :

La réputation des théories précédentes a prouvé que la conscience n'est pas un simple instinct moral ni un produit de l'expérience. Elle implique donc la raison. C'est la raison appliquée à la conduite de la vie, c'est, comme dit Kant, le *raison pratique*. Mais on peut se demander : est-ce une raison *spéciale*, irréductible à la raison théorique ? est-ce une *forme*, une *fonction* de la même faculté, la raison ? — On apporte en faveur de l'irréductibilité deux arguments principaux :

I. — **Argument de Kant :** d'après lui, la raison pratique est *spécifiquement distincte* de la raison spéculative. La moralité, l'action a des principes indépendants de ceux de la science, de la théorie ; la raison pratique est donc différente de la raison théorique. En effet la notion du *devoir* est une notion sui *generis*, qui est en opposition avec les catégories de la raison spéculative.

**Réponse :** — a) Les notions premières de la conscience morale sont foncièrement identiques aux catégories de la raison théorique. La notion du bien en soi c'est la notion d'une *fin absolue* ; celle du devoir, la notion d'une *loi universelle* (9, 20, 21). Or *fin, loi, absolu, universel* sont les notions mêmes de la raison spéculative (Ps. L. II, Sect. iv, ch. 1, II).

b) Les vérités premières de l'ordre moral : vg. Il faut faire le bien, éviter le mal, etc. ont les mêmes caractères que les premiers principes de l'ordre spéculatif : elles sont, comme eux, *universelles, nécessaires, évidentes par elles-mêmes*. Elles jouent à l'égard de la conduite et de l'action le même rôle que les principes spéculatifs relativement à l'expérience et à la science.

II. — **Indépendance de la raison et de la conscience morale :** l'opinion de Kant semble trouver un point d'appui dans l'expérience. On rencontre des enfants, des hommes fort intelligents, pour lesquels les mots : bien, devoir, vertu, n'ont pas de sens. Il leur manque l'intelligence des choses morales.

**Réponse :** a) Ce n'est parfois qu'un cas *pathologique*, un cas d'*idiotie morale*. On en trouve une image lointaine, même dans la vie ordinaire, quand la voix de la raison est étouffée par la tyrannie de quelque violence passion. Est-ce que l'homme normal lui-même ne semble pas alors dénué de conscience ?

b) Ce qui fait défaut habituellement, ce sont les *tendances et les sentiments moraux*, complémentaires de la raison : une action est bien jugée comme illégitime ; mais elle n'inspire aucun sentiment de répulsion. Cette indépendance de la raison et de la conscience morale n'est donc qu'apparente, comme le montre une observation plus attentive des faits. L'intelligence de la moralité n'est pas absente chez ces êtres dégradés, mais elle est pervertie ou paralysée, car il suffit ordinairement de réprimer les tendan-

ces mauvaises, qui l'empêchaient de se manifester, pour la voir apparaître : elle existe, mais elle n'est pas éveillée.

c) Il peut se faire que l'accumulation des fautes amène une perversion complète de la conscience. Ceux qui en arrivent là sont des monstres dans l'ordre moral. Il ne faut pas juger les personnes et les choses par les exceptions et les anomalies.

**Conclusion :** la conscience morale n'est qu'une *forme de la raison*. C'est la raison pratique. Mais en reconnaissant que c'est une faculté essentiellement rationnelle, il faut ajouter que le *sentiment* en est le complément nécessaire. Il ne suffit pas de connaître le devoir ; il faut encore l'aimer. L'idée morale resterait inerte sans l'émotion qui l'accompagne, car, comme dit Aristote, le rationnel nous laisse froids : *τὸ λογιστικὸν ἄψυχον*. La conscience n'a donc toute sa force que si elle est jointe à la sensibilité morale et développée par l'éducation et la réflexion personnelle.

La raison étant vraiment une, la raison spéculative et la raison pratique ne diffèrent que par leur *fonction* et leur *objet*. La conscience morale, c'est la raison montrant l'ordre à établir dans la vie humaine. La raison spéculative ou scientifique cherche à découvrir l'ordre dans l'expérience et la pensée. La *vérité des choses* est déjà réalisée dans la nature et la raison théorique n'a qu'à dégager et à la formuler, tandis que la *vérité de la vie humaine* ou de l'*ordre moral* n'est réalisée que par le libre effort de notre volonté, guidée par la conscience.

#### 11. — VALEUR DE LA CONSCIENCE MORALE

L'autorité et la valeur qu'on accorde à la conscience varient avec l'origine qu'on lui suppose. Trois opinions principales :

I. — **Infailibilité.** C'est la conséquence logique de ceux qui font de la conscience un *sens*, un *instinct* *morant* ; la conscience rend des oracles qui correspondent toujours à la vérité. Cette opinion est réfutée par les faits. La conscience est souvent ignorante, perplexe, erronée, contredite.

II. — **Sans valeur :** si on explique la conscience *tout entière*

par la *coutume*, l'*éducation*, l'*évolution* et l'*héritéité*, elle est sans valeur, car tous ces éléments sont variables et particuliers ; telle est l'opinion des *sophistes* et des *adéptes*. Ce devrait être aussi celle des *associationnistes* et des *évolutionnistes*, car la conscience n'est pour eux, en dernière analyse, qu'une *habitude*, acquise par l'individu ou par l'espèce. Malgré cela, ils veulent conserver à la conscience son autorité ; c'est une honnête inconséquence. Mais sachant que la conscience n'est que le produit d'associations contingentes, l'esprit ne doit voir qu'une illusion dans l'obligation qu'elle impose.

III. — **Valeur de la raison :** c'est conséquence logique, puisque la conscience est, selon nous, une forme de la raison. Ses *jugements primitifs* et les *déductions immédiates* qu'elle en tire sont infailibles. Mais, comme l'exercice de la raison dépend de l'expérience, de la coutume, de la sensibilité, il arrive que, sous ces influences, les *déductions médiatees* et les applications plus ou moins éloignées des vérités premières de l'ordre moral sont souvent erronées. La conscience morale a donc une **valeur absolue en soi** (Loo, 116). Elle ne peut se tromper quand elle prescrit le *devoir* ; elle peut n'avoir qu'une valeur *relative* en tant qu'elle prescrit certains *devoirs particuliers*, car elle est exposée à subir dans ce cas les influences perturbatrices indiquées plus haut. C'est ainsi que la raison spéculative est *infaillible* quand elle affirme que *Tout ce qui arrive a une cause*, mais elle *peut se tromper* quand elle dit que *Tel effet vient de telle cause*. De même donc que les *erreurs* et les *contradictions* des savants dans la connaissance de la nature n'influent en rien la valeur absolue du principe de causalité et de la raison théorique, ainsi les *erreurs* et les *contradictions* de l'homme en morale n'enlèvent pas leur valeur absolue à la notion du *devoir* et de la conscience morale.

**Remarque :** Kant a prétendu que la raison pratique avait une *valeur supérieure* à la raison théorique. C'est inadmissible, étant donné que c'est la même raison. La raison théorique a même l'avantage de voir confirmées par l'expérience ses plus importantes affirmations, vg. principe de causalité. La raison pratique ne reçoit pas de l'expérience une confirmation aussi parfaite, parce que la

loi morale peut être librement violée, tandis que la loi physique est fatalement obéie.

## 12. — UNIVERSALITÉ DE LA CONSCIENCE MORALE

Les notions morales sont-elles communes à toute l'humanité ? Leur universalité n'est-elle pas apparente, puisque, selon les pays et les époques, les mêmes mots désignent des choses diverses et même contradictoires ? Tel est le doute soulevé par le **scepticisme moral**, qu'il s'agit de réfuter (1).

### § A. — OBJECTIONS

L'objection, tirée des variations de la conscience, avait déjà été formulée dans l'antiquité par Carnéade (2). Montaigne l'a exposée à son tour : « Cette chose est icy abominable, qui apporte recommandation ailleurs, comme en Lacédémone la subtilité de desrober (3) ». Pascal, dans une boutade fameuse, a aussi exploité cette thèse pour réprouver la « superbe de la raison » : « ... On ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élevation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité. Le droit à ses époques. L'entrée de Saturee au Lion nous montre l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deux des Pyrénées, erreur au delà (4) ». P. Janet résume en ces deux propositions l'objection des sceptiques : « Chez les peuples sauvages, point de moralité ; chez les peuples civilisés, moralité contradictoire. » (5) Faut-il donc conclure de ces affirmations,

(1) P. JANET, *La morale*, t. III, ch. iv. — A. GASTRIER, *Traité des facultés de l'âme*, t. VII, ch. III, § 9. — FÉNELON, *Le palladium du devoir*, t. III, ch. vi, tit. — MONTAIGNE, *Traité de morale*.

(2) Cf. CICÉRON, *De républica*.

(3) MONTAIGNE, *Essais*, t. II, ch. 10.

(4) PASCAL, *Pensées*, Art. III, p. 8.

(5) P. JANET, *Opere cit.*, p. 393.

appuyées sur des faits, que la conscience est « la plus changeante des règles » (Vauvenargues) ?

### § B. — RÉPONSE

I. — **On exagère les divergences** : on juge de la diversité des idées par la diversité des actions. Ce n'est pas un criterium sûr, car chacun sait qu'il y a toujours un certain écart entre les principes et la conduite, entre l'idéal et la réalité. Tel qui s'adonne au vice se condamne intérieurement.

II. — **La divergence n'est pas universelle** (1) : elle ne va jamais jusqu'à l'absence totale d'idées et de sentiments moraux. Les notions et les vérités **fondamentales** de la morale sont universelles et invariables. Tous les hommes distinguent un bien et un mal et savent qu'il faut faire le premier et éviter le second. Ce qui varie c'est l'**application** de ces notions et de ces principes **premiers aux cas particuliers**, plus ou moins compliqués, de la vie quotidienne. Tous ne placent pas le bien et le mal dans les mêmes actions. Les sauvages par exemple admettent ce principe : il faut honorer ses parents ; mais ils l'appliquent mal en tuant les vieillards pour les débarrasser des peines de la vie. Les sacrifices humains sont chose abominable, sans doute ; ceux qui les ont commis reconnaissent l'obligation d'apaiser la justice divine, mais ils l'ont mal pratiquée. Les veuves des Indiens sont devenues vives sur le bûcher de leurs époux ; elles admettent le devoir de l'amour conjugal, mais elles en comprennent mal l'application, etc. — Nous avons déjà répondu à l'objection tirée de l'absence de conscience morale chez certains individus (10, § III).

III. — **Cette divergence va en s'atténuant** : les notions morales, momentanément obscurcies ou faussées par certaines influences perturbatrices, se dégagent peu à peu des scories qui les souillent. C'est ainsi qu'on voit disparaître ou diminuer l'anthropophagie, les sacrifices humains, la polygamie, l'infanticide,

(1) S. THOMAS, *Summa theologiae*, II, 2<sup>e</sup>, Quæst. XCIV, Art. IV.







entre plusieurs fins, celle que nous voulons réaliser. L'exécution ne dépend pas toujours de nous; ce qui en dépend, c'est la position de la fin, la résolution volontaire (Ps. 198). Or poser des fins, c'est avoir des intentions; avoir bonne volonté, c'est avoir des intentions droites. C'est par conséquent de l'intention que résulte *principalement* la valeur morale des actions, et même d'elle seule quand l'acte est indifférent en soi (14). L'intention est bonne quand elle est d'accord avec la loi morale, mauvaise quand elle est en désaccord.

**Remarque :** la moralité dépend *secondairement* des circonstances. Ce sont des déterminations accidentelles, qui influent sur l'acte pour l'aggraver ou l'atténuer. Les Scolastiques les ont résumées dans ce vers :

*Quis, quid, ubi, quibus, an, citis, cur, quomodo, quando.*

**Exemple :** vol avec ou sans effraction.

#### 14. — L'INTENTION MORALE

##### § 4. — SON RÔLE ET SON IMPORTANCE

I. — La valeur morale des actes croît avec l'élevation et l'étendue de l'intention. C'est ainsi qu'un enfant, qui travaille par affection pour ses parents, fait une action louable; mais s'il travaille pour obéir au devoir, l'acte est bien plus parfait, parce qu'il est conforme à l'ordre universel, à la volonté de Dieu. Le motif le plus vaste des actes humains c'est donc l'amour de Dieu, parce que ce motif embrasse l'amour de l'ordre universel et l'amour de son auteur, du Bien suprême, de Dieu. Et ainsi la vie extérieure la plus humble peut surpasser en valeur morale les plus brillantes; si elle est dirigée par des intentions pures et élevées. C'est pourquoi une action, extérieurement la même, change du tout au tout, suivant qu'elle a des motifs différents (1). On peut la faire : a) parce

qu'elle est *agréable*; — b) parce qu'elle nous est *utile*. — c) parce qu'elle est *utile* à des parents, à des amis, à la patrie, à l'humanité; — d) parce qu'on la juge conforme au *bon sens*; — e) parce qu'elle semble demandée par l'*ordre général*; — f) parce qu'elle est imposée par l'*auteur de l'univers*; — g) par amour pour Dieu. Cette série de motifs est une échelle ascendante, qui va depuis zéro jusqu'au degré le plus élevé. La valeur de l'action déterminée par ces motifs, monte ou s'abaisse dans la même proportion.

II. — Une action *bonne* en soi devient mauvaise si on la fait avec une intention déréglée : vg. secourir les malheureux par ostentation.

III. — Une action *indifférente* en soi ou amoral (vg. promenade) devient bonne si elle est faite dans un but légitime : vg. pour réparer ses forces.

IV. — Une action *mauvaise* en soi devient bonne si son auteur ignore *incriminablement* qu'elle est mauvaise et a l'intention de bien faire : vg. les sauvages tuant leurs grands parents pour les délivrer des souffrances de la vieillesse.

V. — L'intention, au point de vue moral, est réputée pour le fait. Aussi « ce qui importe, ce n'est pas le succès, mais l'effort » (Jouffroy), car nous sommes obligés de vouloir le bien, non de réussir à le faire triompher autour de nous. C'est pour cela qu'il y a « des défaites triomphantes à l'envi des victoires ».

VI. — L'absence d'intention enlève à un acte tout mérite ou démerite; ce n'est plus un acte moral mais physique. Un fait *matériellement* criminel ne l'est pas moralement, si l'auteur l'a accompli sans le vouloir et sans imprudence; vg. un cavalier ne peut retenir son cheval emballé et, en passant, écraser une personne. — Au point de vue juridique, l'intention ne suffit pas, il faut qu'elle soit manifestée par l'exécution (ch. iv, §§ 5 VI).

La perfection de la vie morale dépend donc surtout de l'art de diriger ses intentions vers les fins les plus élevées et les plus universelles.

(1) Vazeur, *L'intention morale*.

(2) De Bonnet, *Le problème du mal*, L. II, ch. vi.

## § R. — OBJECTIONS

On a fait deux objections principales à la doctrine des *directions d'intention*. Elle abominait !

1. — A la légitimation de cette maxime machiavélique : *La fin justifie les moyens*.

**Réponse** : cette maxime est évidemment abominable, puisqu'elle signifie qu'on peut user de tous les moyens, fût-ce le vol, l'homicide, etc., pour réaliser une fin bonne en soi. C'était déjà la calomnie lancée par le paganisme contre les chrétiens et repoussée par S. Paul : *Et non timent blasphemamur, et sicut auctus quidam nos dicere facimus mala ut veniant bona* (1). Elle a été ressuscitée depuis, surtout par les jansénistes (2), à l'adresse des jésuites. Il est pourtant manifeste que c'est une doctrine de tout point condamnable, car :

a) La volonté ne peut changer la nature des choses : si le moyen est connu comme mauvais, quoi qu'on dise ou qu'on fasse, il restera toujours mauvais. La fin juste ne peut légitimer des moyens injustes ; sans quoi la justice se contredirait elle-même : elle serait à la fois juste et injuste.

b) La volonté en employant des moyens mauvais est mauvaise, parce qu'elle n'évite pas, comme elle y est obligée, le mal, c'est-à-dire l'emploi de moyens injustes.

II. — A des appréciations d'une scandaleuse indulgence.

**Réponse** : si celui qu'on doit juger n'a pas voulu mal faire, même en agissant mal, on ne peut dire qu'il n'a mauvaise volonté. Son acte n'est donc mauvais que matériellement. Sans doute, au for extérieur, la société doit surtout tenir compte des actions, parce qu'elle ne peut atteindre directement les intentions et qu'elle doit exciter les citoyens à veiller sur leur conduite. Un

(1) S. Paul, *Epist. ad Romans*, ch. vi, v. 7.

(2) Pascal, *Les Provinciales*, VII<sup>e</sup> Lettre. — On peut voir dans l'édition de Maynard les injustices de Pascal. Pascal s'appuyait sans doute sur cette maxime pour se permettre de trouver les textes qu'il cite. — Cf. MESSIAE, *Pascal*, II<sup>e</sup> P., ch. II.

chasseur, voulant tuer un lièvre, tue un homme. La morale falsout, puisque l'intention mauvaise fait défaut, mais la loi peut le condamner pour homicide par imprudence.

**Conclusion** : la moralité est avant tout conditionnée par l'intention ; mais elle dépend aussi de son objet qui doit être bon en soi ou du moins être indifférent (13), et, enfin, secondairement, des circonstances qui l'accompagnent. Pour qu'un acte soit moralement bon, il faut donc que son but, sa matière, ses circonstances, tout en lui soit bon ; il est mauvais dès qu'un seul de ces éléments fait défaut, et plus ou moins, selon l'importance de l'élément absent. C'est le sens de la maxime : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*.

**Remarque** : l'intention est : a) **Actuelle**, quand elle existe au moment de l'action.

b) **Virtuelle**, quand, sans exister actuellement, elle continue dans les effets dus à son influence : *vg.* l'intention du voyageur qui veut arriver à telle ville et dont chaque pas est posé en vertu de cette intention première, bien qu'il n'y songe plus.

c) **Habituelle** : quand, après avoir été interrompue (elle ne continue donc ni en elle-même, ni dans ses effets), elle n'a pas été révoquée.

## 15. — DEGRÉS, ÉDUCATION ET RÈGLES DE LA CONSCIENCE.

A) **Degrés** (1) : notre devoir ne va pas au delà de notre savoir. Chacun de nous n'est obligé à faire que le bien qu'il connaît comme obligatoire. Or la conscience peut être, vis-à-vis de son objet, le bien, dans tous les états ou peut se trouver la raison théorique vis-à-vis du vrai spéculatif (*Log.* 106). Elle peut être droite ou errante, certaine, douteuse ou probable. La conscience morale est

1. **Droite** : quand son jugement est d'accord avec la loi morale.

(1) *Institutes du droit naturel* par L. B., Livre V.

II. — **Erronée**, quand elle nous représente des actes autrement qu'ils ne sont d'après la loi morale, c'est-à-dire comme bons et permis, quand ils sont mauvais et défendus; comme illégitimes quand ils sont licites. L'erreur peut être soit : a) **invincible** : v.g. conscience de l'enfant, du sauvage; dans ce cas, étant inévitable elle est involontaire, donc exempte de faute; — b) **vincible** : écart évitable elle est coupable.

III. — **Certaine**, quand elle juge de la légitimité ou de l'illégitimité d'une action sans crainte raisonnable d'erreur.

IV. — **Douteuse**, quand elle hésite entre plusieurs devoirs parce qu'elle voit des raisons pour et contre qui s'équilibrent; mais ce doute absolu est rare.

V. — **Probable**, quand elle penche d'un côté plutôt que de l'autre.

B). — **Éducation**: puisque la conscience est faillible et sujette au doute, c'est un devoir pour chacun de l'éclairer et de la perfectionner. Cette éducation est sans doute l'œuvre de l'intelligence, mais plus encore de la volonté et des bonnes habitudes, parce que ce sont les passions (qui obscurcissent la notion du devoir (Log. 146, § C).

C). — **Règles de conduite**. Voici les principales :

I. — Il y a obligation de suivre non seulement une conscience droite, mais aussi, dans le cas d'ignorance invincible, une conscience erronée, parce que nous devons toujours faire ce que nous croyons bon et éviter ce que nous croyons mauvais.

II. — On ne doit pas agir d'après une conscience *extrêmement* erronée, car, de même que l'erreur volontaire est coupable, les conséquences de l'erreur le sont aussi. Alors on est tenu d'éviter l'erreur et de redresser ainsi sa conscience.

III. — On ne peut agir avec une conscience douteuse. Celui qui accomplit ou omet une action, bien qu'il doute s'il est légitime ou non de l'accomplir ou de l'omettre, s'expose volontairement au danger de mal faire. Cette disposition est évidemment mauvaise, puisqu'elle implique l'acceptation d'un mal possible. — Que faire alors? ou ne pas agir si on le peut; ou sortir du doute. — Comment? En prenant conseil, si c'est possible. Si le conseil est impossible et s'il y a nécessité d'agir, on sort du doute par ce

principe certain: *Lex dubia non obligat*. Et alors on peut prendre le parti favorable à la liberté, en laissant de côté le parti restrictif favorable à la loi.

IV. — Supposons la conscience en présence de deux opinions également ou diversement probables. L'une plus large, l'autre plus sévère. Il faut agir. Laquelle des deux opinions peut-on ou doit-on suivre?

a) Les uns disent qu'il faut suivre l'opinion plus probable, celle qui a pour elle les raisons les meilleures ou les moralistes les plus autorisés; c'est la thèse du **probabiliorisme**.

b) Les autres répondent qu'on peut suivre l'opinion moins probable, pourvu qu'elle soit *véritablement* probable, c'est-à-dire qu'elle ait pour elle quelque bonne raison ou quelque auteur sérieux: c'est la thèse du **probabilisme**. Les probabilistes donnent la preuve suivante qui paraît évidente. Aucun des deux partis n'étant certain, il n'y a pas, même dans la probabilité plus grande, une raison suffisante pour constituer une obligation de conscience, car c'est à la certitude seule que l'obligation est attachée: *Lex dubia non obligat*; autrement l'incertain produirait le certain.

Cependant les probabilistes apportent ces deux réserves :

1°) On peut agir d'après l'opinion moins probable, mais il est *naïves* de suivre l'opinion plus probable; ce n'est pas une question d'obligation, mais de perfection, parce que l'opinion plus probable est plus sûre, plus favorable à la loi.

2°) Il est des cas où l'on doit suivre le parti le plus probable, le plus sûr: c'est quand il s'agit d'un fin qu'on est obligé d'atteindre: v.g. entre deux bons remèdes, le médecin est tenu de prescrire le meilleur (1).

(1) P. JAVET, *La morale*, t. III, ch. III. — F. MAYNARD, PAREAU, H. P., ch. III, § 9. — J. BARRASA, *Tratado Práctico*, p. 497 et seq. — Le BACHELIER, *La question théologique*: Probabilisme et Equiprobabilisme. — LAURENT, *Théologie morale*, t. 1, n. 78 et seq.



II. — **Erronée**, quand elle nous représente des actes autrement qu'ils ne sont d'après la loi morale, c'est-à-dire comme bons et permis, quand ils sont mauvais et défendus; comme illégitimes quand ils sont licites. L'erreur peut être soit : a) **invincible** : *vg.* conscience de l'enfant, du sauvage; dans ce cas, étant inévitable elle est involontaire, donc exempte de faute; — b) **vincible** : *est* évitable elle est coupable.

III. — **Certaine**, quand elle juge de la légitimité ou de l'illégitimité d'une action sans crainte raisonnable d'erreur.

IV. — **Douteuse**, quand elle hésite entre plusieurs devoirs parce qu'elle voit des raisons pour et contre qui s'équilibrent; mais ce doute absolu est rare.

V. — **Probable**, quand elle penche d'un côté plutôt que de l'autre.

B). — **Éducation**: puisque la conscience est faillible et sujette au doute, c'est un devoir pour chacun de l'éclairer et de la perfectionner. Cette éducation est sans doute l'œuvre de l'intelligence, mais plus encore de la volonté et des bonnes habitudes, parce que ce sont les passions (qui obscurcissent la notion du devoir (*Log.* 146. § C).

C). — **Règles de conduite**. Voici les principales :

I. — Il y a obligation de suivre non seulement une conscience droite, mais aussi, dans le cas d'ignorance invincible, une conscience erronée, parce que nous devons toujours faire ce que nous croyons bon et éviter ce que nous croyons mauvais.

II. — On ne doit pas agir d'après une conscience *extrêmement* erronée, car, de même que l'erreur volontaire est coupable, les conséquences de l'erreur le sont aussi. Alors on est tenu d'éviter l'erreur et de redresser ainsi sa conscience.

III. — On ne peut agir avec une conscience douteuse. Celui qui accomplit ou omet une action, bien qu'il doute s'il est légitime ou non de l'accomplir ou de l'omettre, s'expose volontairement au danger de mal faire. Cette disposition est évidemment mauvaise, puisqu'elle implique l'acceptation d'un mal possible. — Que faire alors? ou ne pas agir si on le peut; ou sortir du doute. — Comment? En prenant conseil, si c'est possible. Si le conseil est impossible et s'il y a nécessité d'agir, on sort du doute par ce

principe certain: *Lex dubia non obligat*. Et alors on peut prendre le parti favorable à la liberté, en laissant de côté le parti restrictif favorable à la loi.

IV. — Supposons la conscience en présence de deux opinions également ou diversement probables. L'une plus large, l'autre plus sévère. Il faut agir. Laquelle des deux opinions peut-on ou doit-on suivre?

a) Les uns disent qu'il faut suivre l'opinion plus probable, celle qui a pour elle les raisons les meilleures ou les moralistes les plus autorisés; c'est la thèse du **probabiliorisme**.

b) Les autres répondent qu'on peut suivre l'opinion moins probable, pourvu qu'elle soit *véritablement* probable, c'est-à-dire qu'elle ait pour elle quelque bonne raison ou quelque auteur sérieux: c'est la thèse du **probabilisme**. Les probabilistes donnent la preuve suivante qui paraît évidente. Aucun des deux partis n'étant certain, il n'y a pas, même dans la probabilité plus grande, une raison suffisante pour constituer une obligation de conscience, car c'est à la certitude seule que l'obligation est attachée: *Lex dubia non obligat*; autrement l'incertain produirait le certain.

Cependant les probabilistes apportent ces deux réserves :

1°) On peut agir d'après l'opinion moins probable, mais il est *naïves* de suivre l'opinion plus probable; ce n'est pas une question d'obligation, mais de perfection, parce que l'opinion plus probable est plus sûre, plus favorable à la loi.

2°) Il est des cas où l'on doit suivre le parti le plus probable, le plus sûr: c'est quand il s'agit d'un fin qu'on est obligé d'atteindre: *vg.* entre deux bons remèdes, le médecin est tenu de prescrire le meilleur (1).

(1) P. JAVET, *La morale*, t. III, ch. III. — F. MAYNARD, PÉREZ, H. P., ch. III, § 9. — J. BARRERA, *Tratado Práctico*, p. 497 et seq. — Le BACQUET, *La question théologique*: Probabilisme et Equiprobabilisme. — LAURENT, *Théologie morale*, t. 1, n. 78 et seq.



## CHAPITRE II

### LE DEVOIR ET LA LOI MORALE

#### 16. — LE DEVOIR ET L'OBLIGATION MORALE

On confond souvent ces trois choses : le *devoir*, l'*obligation* et la *loi morale*. La précision exige qu'on les distingue.

I. — **Devoir et loi morale** : la loi est une règle d'action ; le devoir est l'obligation de faire le bien. La loi est l'expression, la formule, la formule impérative de cette obligation ; le devoir est la nécessité imposée par la loi.

II. — **Devoir et obligation morale** : le devoir implique une idée purement rationnelle : c'est l'idée de ce qui doit être fait, l'idée d'une fin meilleure que toutes les autres, non seulement pour nous mais en soi, l'idée d'un bien obligatoire. — L'obligation est le sentiment de contrainte respectueuse qui accompagne l'idée du devoir. C'est une contrainte morale et non physique (20) exercée par l'idée du devoir sur notre volonté et les penchants de la sensibilité. Mais pratiquement on emploie ces deux mots *devoir*, *obligation*, l'un pour l'autre.

#### 17. — DE LA LOI (1)

##### § I. — DÉFINITION GÉNÉRALE

La loi, en général, c'est une règle constante, d'après laquelle s'accomplit ou doit s'accomplir un ordre de choses. C'est l'acte

(1) S. THOMAS, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, Quest. XC et sq. — SCARZ, *De legibus*. — *Institutes du droit naturel*, par M. B., t. I, IV.

d'une autorité qui domine ; c'est la volonté d'un supérieur naturel qui s'impose à son inférieur pour le maintenir dans des conditions déterminées et lui imprime une nécessité, qui est une fatalité inévitable pour les êtres inintelligents, une obligation pour les êtres libres. « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois. (1) »

##### § II. — DIVISION

A) **La loi physique et la loi morale** : I. — **Les lois physiques** (lois des phénomènes astronomiques, physiques, chimiques, biologiques) ou lois de la *nature* (2) sont les rapports constants et généraux qui lient entre eux les phénomènes naturels ; c'est la façon constante dont s'accomplit un ordre de choses : *ex. gr.* lois de l'attraction, de la pesanteur, de la chaleur.

a) Ces lois sont **indicatives** et non impératives ; ce sont des formules et non des commandements ; elles énoncent non ce qui doit se faire, mais ce qui se fait nécessairement ; bref, elles sont *fatales*, parce qu'elles s'appliquent aux êtres matériels et inintelligents.

b) Leur nécessité n'est pas absolue, mais relative (3), conditionnelle ; elles n'ont qu'une nécessité de fait. En droit, elles sont **contingentes** (4) car elles ont une valeur relative à la nature de notre monde : on conçoit comme possible l'existence d'un monde régi par d'autres lois. En outre, leur application est toujours conditionnelle ; si les circonstances restent les mêmes, telle cause produira tel effet ; elles sont donc **hypothétiques**, non catégoriques (Ps. 168).

(1) MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, L. I, ch. 1.

(2) E. BOUVERIE, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*.

(3) La définition donnée par Montesquieu : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », doit s'entendre d'une nécessité relative quand on l'applique aux lois de la nature ou lois physiques ; d'une nécessité absolue, s'il s'agit de la loi naturelle ou loi morale.

(4) E. BOUVERIE, *De la contingence des lois de la nature*.

c) Ne s'adressant à des êtres ni intelligents, ni libres, : elles n'ont pas besoin d'être connues ni consenties pour être observées ; elles le sont de fait partout et toujours, quand les circonstances requises sont réalisées.

d) Les lois physiques se découvrent par la raison théorique au moyen de l'observation, de l'expérimentation et de l'induction (Log. L. I, ch. iv).

e) Elles servent à expliquer, à prévoir, à susciter les phénomènes et conséquemment à maîtriser la nature. (Log. 72, § II).

f) De leur observation résulte l'ordre et l'harmonie de l'univers.

II. — La loi morale s'applique aux êtres intelligents et libres : c'est la règle à laquelle l'être raisonnable doit conformer sa conduite.

a) Elle n'est pas seulement indicative, mais impérative, c'est une loi pratique, un commandement, non une simple formule. Elle oblige absolument, mais l'obligation est une contrainte morale et non physique.

b) Sa nécessité est absolue, inconditionnelle. Son commandement est un impératif catégorique (20). C'est une nécessité de droit, indépendante de toute hypothèse, valable pour tous les êtres raisonnables qui doivent l'observer.

c) Mais s'adressant à des êtres intelligents et libres, elle peut être et elle est, en fait, transgressée.

d) La loi morale est connue par la conscience ou raison pratique.

e) Elle sert à régler la vie morale de l'humanité.

f) Elle a pour conséquences le mérite ou le déshonneur, la vertu ou le vice, la récompense ou le châtiement (ch. iv). L'ordre et l'harmonie du monde moral résultent de son observation ; c'est le bon ou mauvais usage de la liberté qui contribuent à rendre ce monde plus ou moins parfait (Cf. MÉTAPHYS.).

III. — La loi éternelle ou loi morale : son fondement est en Dieu, dont l'ordre essentiel des choses n'est qu'une imitation plus ou moins parfaite de ses perfections (18 ; 44). Dieu ne peut pas ne pas vouloir l'observation de cet ordre essentiel, car ce serait se renier lui-même. Cette volonté éclairée de Dieu, ordonnant la

conservation de l'ordre naturel des choses et défendant de le troubler, c'est la loi éternelle ; en tant qu'elle se manifeste à nous par la conscience, on l'appelle loi naturelle (2) ou loi morale.

C) Lois positives : lois qui dépendent de la volonté du législateur soit divin, soit humain et par conséquent exigent son intervention positive. Les prescriptions de la loi naturelle, qui nous sont manifestées par la conscience, ont besoin d'être complétées, précisées, appliquées aux cas particuliers. Ce complément peut être donné soit par Dieu lui-même, s'il lui plaît de révéler ses intentions à ce sujet d'une façon explicite (nous, chrétiens, nous savons qu'il l'a fait ; v. g. par la promulgation du Décalogue et par son Fils N.-S.-J.-C. dans l'Évangile) ; soit par une autorité qu'il délègue ; cette autorité peut être celle de la Société religieuse (l'Église) ou celle de la Société civile. C'est ainsi que la loi positive peut être divine : loi primitive, patriarcale, mosaïque, chrétienne ou humaine : loi ecclésiastique, loi civile ou politique.

D) Lois civiles : lois qui émanent de l'autorité sociale en vue d'assurer aux citoyens la jouissance de leurs droits naturels. Saint Thomas la définit : *Quædam rationis ordinatio ad commune bonum, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* (2). C'est une ordonnance conforme à la raison, faite en vue du bien commun, et promulguée par celui qui est chargé du gouvernement de la société. Les qualités d'une loi obligatoire sont :

I. — La justice ou équité : la loi civile doit être dictée par la raison, être conforme à la loi naturelle, à l'ordre essentiel des choses. Une loi n'est donc légitime qu'autant qu'elle s'accorde avec la loi morale, avec la justice éternelle. Les anciens l'avaient

(1) Aristote, *Métaph.* à Nicomaque, L. V, ch. vii. — Cicéron, *De Legibus*, L. II, ch. iv. — Il a traité de la loi naturelle une magnifique description dans le *Par Mieux* : *Res ipsæ sunt non scriptæ, sed nata lex ; quam non didicimus, nec sumus ; legimus ; sed natura ipsa arriguitur. hanc omnia sequuntur ; ad quam non dicit sed facti, non voluntati sed iustitiam comus.* — Cf. *De Republica*, L. III, ch. xiii. — S. THOMAS, *Summa theologiae*, P. IIæ, Quest. XCI, XCIII, XCIV.

(2) S. THOMAS, *Summa theologiae*, P. IIæ, Q. XC, Art. 4 ; G. Q. XCV, XCVI, XCVII.

bien compris quand ils parlent de « lois immuables et non écrites, portées par la divinité; lois qui ne sont ni d'aujourd'hui ni d'hier, mais éternelles. » (1)

Les légistes ont mis en honneur un autre principe emprunté aux juriconsultes romains: *Quidquid principi placuit legis rigor in habet.* « Si veut, le roi si veut la loi. » Comme depuis la révolution le souverain c'est le peuple, on a défini la loi: « L'expression de la volonté générale » (2). C'est ce que l'on nomme l'esprit de *légalité*. C'est la loi, donc c'est juste, donc c'est obligatoire. C'est là une maxime tyrannique et immorale: que la loi émane du bon plaisir d'un roi ou de la volonté d'un peuple, elle n'est légitime que si elle est en harmonie avec la loi naturelle, la loi morale, antérieure et supérieure (3) à toutes les lois positives.

II. — **La conformité avec le bien public:** si elle favorise un intérêt particulier au détriment du bien général, il est clair que c'est un désordre et une injustice, car toute la raison d'être de la loi est de procurer le *bien commun* de la société. Cela ne veut pas dire que tout privilège soit illégitime, parce qu'il peut se faire qu'une faveur, accordée à certaines catégories de citoyens, contribue au bien général: v. g. loi qui dispensait du service militaire ceux qui s'engageaient à enseigner pendant dix ans.

III. — **Notification authentique:** pour être obligatoire une loi doit être connue: pour être connue elle doit être promulguée par l'autorité compétente (43, § C).

**Loi naturelle et lois civiles:** bien que les lois civiles doivent être conformes à la loi naturelle, elles en diffèrent essentiellement. La loi morale est **immuable, universelle, absolue.** — Les lois

(1) *Somma*, Antiquæ, v. 150 et seq.

(2) *Déclaration des droits de l'homme*, art. 6.

(3) Montesquieu, le *persan* II: « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qui précisément en dépendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on ait tenu de cercle, tous les rayons s'étaient par eux-mêmes. (*Esprit des lois*, l. I, ch. II). — *Assurez* avait déjà noté la différence entre ce qui est *légal* et ce qui est *légitime*. Cf. *Mor. à Né*, l. V, ch. vi; l. V, ch. 7; — *Polit.*, l. III, ch. 32. — A. Coquery, *Les Légistes et leur influence*; — *Le Césarisme*. — Rousseau, *Les légistes*.

civiles, tout en ayant une certaine stabilité, sont **variables et relatives.**

C'est que: a) elles sont faites par des hommes; elles dépendent donc de la volonté plus ou moins changeante, faillible, tyrannique, de celui qui les porte. Étant des œuvres humaines, elles sont toujours, malgré les meilleures intentions; plus ou moins artificielles et imparfaites.

b) Elles sont faites pour des hommes; elles doivent donc varier avec les circonstances de temps, de lieux et de personnes. — La loi naturelle a au contraire Dieu pour auteur et, bien que faite pour les hommes, elle convient à tous les temps et à tous les peuples.

E) **Lois politiques:** lois qui déterminent la forme du pouvoir social et la participation des citoyens au gouvernement. Elles doivent garantir aux citoyens la jouissance de leurs droits, et avoir les mêmes qualités que les lois civiles (L. II, 92).

## 18. — ORDRE HIÉRARCHIQUE DES LOIS

I. — **Ordre essentiel des choses:** en remontant aussi haut que possible dans la série logique des choses, nous trouvons, avant tout, l'*essence de Dieu*, Dieu lui-même. — Après l'essence de Dieu viennent les *essences des êtres possibles* hors de Dieu. Leur possibilité se fonde sur leurs rapports de similitude avec l'essence divine, dont ils ne sont que des imitations plus ou moins parfaites. — Après les essences des êtres distincts de Dieu, on conçoit leurs *relations nécessaires* découlant de leurs essences mêmes. L'ensemble de ces relations, dérivant de l'essence même des êtres, constitue l'*ordre essentiel*, l'ordre fondé sur la nature des choses, comme la nature des choses est fondée sur la nature même de Dieu.

II. — **Loi éternelle:** cet ordre essentiel, Dieu le voit, car il est vrai; Dieu le veut, car il est bon. En tant que vu et voulu par Dieu, en tant qu'imposé à tout être, cet ordre devient loi: c'est la *loi éternelle*, éternelle comme la pensée, le vouloir et l'essence

même de Dieu. Saint Augustin la définit : *Ratio divina est voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans* (1). C'est la raison ou la volonté divine prescrivant de suivre l'ordre essentiel et défendant de le troubler.

III. — **La loi naturelle** : cet ordre essentiel des choses, cette loi éternelle, en tant qu'elle se manifestent et s'imposent à la conscience morale, constituent, la loi *naturelle* ou *loi morale*. On voit donc que la loi morale a pour fondement *immédiate* la nature raisonnable de l'homme, et pour fondement *dernier* la nature même de Dieu sur laquelle reposent, en définitive, toutes les essences.

IV. — **La loi positive** : toute autre loi, *divine, ecclésiastique, civile ou politique*, n'est qu'une application autorisée de la loi éternelle, de l'ordre essentiel, une application fondée sur les relations normales des êtres. Ces relations à leur tour reposent sur l'essence des êtres et l'essence des êtres a pour type et raison suprême l'essence même de Dieu. Ainsi toute loi positive, en *dernière analyse*, est fondée sur la nature des choses et par elle sur la nature même de Dieu.

**Remarque** : la loi éternelle et la loi naturelle ou morale ne sont pas des lois différentes. C'est une seule et même loi, qui s'appelle loi *éternelle* en tant qu'elle existe dans l'intelligence divine ; loi *naturelle* en tant qu'elle est connue par la conscience morale de l'homme.

## 19. — EXISTENCE DE LA LOI MORALE ET DU DEVOIR

Elle peut être prouvée *a priori* et *a posteriori*.

### § I. — PREUVE A PRIORI OU RATIONNELLE

La loi morale est exigée par la liberté : il doit y avoir une loi morale, une loi régissant les volontés et les actes libres,

(1) S. AUGUSTIN, *Contre Faustulus*, ch. XXV.

imposant l'observation d'un ordre constant d'après lequel ces actes doivent être accomplis. En effet, tous les êtres de l'univers sont soumis à des lois conformes à leur nature : la matière a des lois mécaniques, la plante et l'animal ont des lois organiques. Par ces lois, qui dérivent de leur essence, les êtres réalisent la fin que Dieu leur a assignée. Ne serait-il pas étrange de supposer que les créatures intelligentes et libres demeuraissent seules en dehors de toute loi ? que la force la plus noble du monde, la volonté, n'eût pas de fin à réaliser ? Il est donc impossible que Dieu ait créé l'homme avec la liberté sans lui donner une fin conforme à sa nature et sans lui imposer une loi qui l'y conduise. Autrement, à quoi bon la liberté ? Ce serait une force inutile et sans objet. C'est pourquoi Montesquieu a pu dire : « Tous les êtres ont leurs lois, la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois » (1). Seulement, tandis que les êtres inférieurs à l'homme sont régis par des lois *contraignantes*, la loi qui gouverne la liberté est simplement *obligatoire*.

### § II. — PREUVE A POSTERIORI OU EXPERIMENTALE

A) **Par la conscience individuelle** : l'existence de la loi morale et du devoir ressort en effet de l'analyse des jugements et des sentiments moraux (2) :

I. — En face de toute action mauvaise, contraire à notre nature raisonnable, nous nous sentons obligés de l'éviter, de même qu'en présence de certaines actions bonnes nous nous reconnaissons obligés à les faire, de telle sorte que la simple abstention serait un mal.

II. — Cette loi de la conscience, dans les cas importants et clairs, est tellement impérative que ni les passions, ni les sophismes ne peuvent l'obscurcir.

III. — Pour nous prononcer sur une obligation, nous ne faisons aucune attention aux conséquences heurteuses ou malheureuses

(1) MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, L. I, ch. I.



que l'action peut entraîner; nous nous disons: *Fais ce que dois, adieu ce que pourra.*

IV. — Après l'action, si elle a été mauvaise, naît le remords; si elle a été bonne, la satisfaction morale.

V. — Chacun eroit au mérite de toute bonne action et au dé-  
mérite de toute action coupable.

VI. — Ceux mêmes qui, dans leurs paroles ou écrits, traitent la moralité de préjugé, ne laissent pas de montrer qu'ils fondent sur eux y croient, car il y a des vices dont ils se défontent et des vertus dont ils se font un mérite. — Or tous ces faits incontestables n'auraient pas de sens si la loi morale et le devoir n'existaient pas; ce serait des effets sans cause.

B) **Par la conscience universelle** : le sens commun moral confirme le témoignage de la conscience individuelle. Partout et toujours on a distingué le bien du mal, ou a admis que les hommes doivent faire certaines choses et qu'ils doivent en éviter d'autres, c'est-à-dire qu'on a cru que la volonté ne relève pas de ses caprices mais qu'elle est gouvernée par une loi. Tout le prouve : les langues qui ont des mots différents pour exprimer le bien et le mal, le vice et la vertu ; — les écrits des littérateurs, des historiens, des philosophes qui supposent l'existence d'une loi supérieure, d'après laquelle on doit juger de l'usage que l'homme fait de sa liberté; — les lois civiles, les tribunaux, les institutions qui supposent également une loi morale.

Or cette conviction n'a pu provenir ni de l'influence des passions intéressées à supprimer la loi morale; — ni de l'ignorance, car cette conviction est plus précise chez les peuples cultivés; — ni de l'influence des législateurs, parce qu'ils sentent impuissamment à imposer un joug aussi gênant pour les passions et parce que l'on juge de la valeur de leurs lois par comparaison avec la loi morale; — ni de l'éducation ou des préjugés, car ils varient avec les temps, lieux et personnes, tandis que la nature de la loi morale est universelle et absolue. Cette conviction doit donc avoir sa raison d'être dans l'existence même de l'existence de la loi morale, manifestée par la conscience; autrement, ce serait un phénomène sans cause.

## 20. — CARACTÈRES DE LA LOI MORALE ET DU DEVOIR (1)

L'existence de la loi morale nous a été manifestée par un ensemble d'idées et de sentiments qui constituent la conscience morale. Si ces idées et ces sentiments sont la conséquence nécessaire de la loi morale, cette loi doit avoir des caractères tels qu'ils expliquent ces idées et ces sentiments. Comme l'union entre la loi morale et le devoir est très étroite, on pourra appliquer au devoir les caractères qui conviennent à la loi morale. — La loi morale est :

I. — **Obligatoire** : la loi de la volonté libre doit tout à la fois respecter la liberté et lui commander. Elle ne doit donc pas imposer une nécessité physique, comme les lois du monde matériel, aux phénomènes qu'elles déterminent, mais une nécessité ou contrainte morale. On a toujours le pouvoir de l'entreindre, mais, en l'entreignant, on reconnaît qu'on n'en avait pas le droit. Ce caractère, qui tient le milieu entre la nécessité inébranlable des lois physiques et l'autorité négociable d'un conseil, s'appelle l'obligation, ou, comme dit Kant, un impératif. On est tenu, mais on n'est pas forcé d'obéir.

II. — **Absolute**, se suffisant à elle-même, indépendante de toute condition; c'est-à-dire qu'elle doit être une « fin en soi » (Kant), une fin dernière. La loi morale doit en effet être la règle dernière et suprême de notre activité raisonnable, car si elle n'était qu'un moyen pour obtenir un autre bien, c'est cet autre bien qui serait la règle véritable et par conséquent la loi morale elle-même. Kant exprime la même idée en disant que la loi morale est un impératif catégorique et non un impératif hypothétique. L'impératif hypothétique est un commandement conditionnel; mais l'accomplissement de la condition est facultatif, v. g. telles sont les règles de l'intérêt personnel. L'économie politique dit : Fais tout ce tu veux devenir riche. Cet impératif n'exprime que la

(1) Kant, Critique de la raison pratique; Fondements de la métaphysique des mœurs.

nécessité **relative** de prendre les moyens si l'on veut la fin. Pour s'y soustraire, il suffit de renoncer à la fin : Je ne veux pas m'enrichir. — L'impératif **catégorique**, c'est un commandement **inconditionnel**. Il exprime une nécessité **absolue**, indépendante de toute condition. On n'a donc pas le droit de s'en affranchir ; tel est le caractère de la loi morale. La loi morale vaut *par elle-même*. Kant en a défini cette définition du devoir : c'est la nécessité morale d'obéir à la loi par respect pour la loi elle-même. Il faut donc exclure de la notion du devoir toute idée étrangère à la loi morale.

III. — **Universelle**, c'est à dire la même pour tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux. Cette universalité, fondée sur l'identité de la nature humaine, est un corollaire du caractère précédent : si la loi morale est absolue, inconditionnelle, elle est par là même indépendante de toute condition de personnes, de temps et de lieux. — Kant a déduit de l'universalité, qu'il regarde comme le caractère constitutif de la loi morale, cette règle comme critérium du bien et du mal : « Agis toujours de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle ». En effet, dit-il, la volonté du mal ne peut s'universaliser : le voleur veut bien voler les autres, mais il ne veut pas l'être. On peut, au contraire, vouloir le bien partout et toujours, pour soi et pour les autres. C'est le fond des deux maximes évangéliques : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit à vous-même. Faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fit à vous-même. »

IV. — **Clair** : sa clarté est une conséquence de son universalité. Étant faite pour tous, elle doit être à la portée de tous, dans ses premiers principes et leurs applications immédiates.

V. — **Praticable** : sa possibilité est une conséquence de l'obligation, car à l'impossible nul n'est tenu.

**Conclusion** : tels sont les caractères essentiels de la loi morale. Mais, parmi les motifs divers qui inspirent nos actions, lequel réunit ces caractères et mérite conséquemment d'être mis en règle suprême de notre activité ? Le chapitre suivant sera la réponse à cette question.

## CHAPITRE III

### LE SOUVERAIN BIEN (1)

#### 21. — LES MOTIFS DES ACTIONS HUMAINES

La fin de l'activité humaine, le motif de nos actions, c'est le bien. Mais le bien se présente sous des formes variées. Chacun poursuit le bien qu'il croit être le meilleur, ce qui est pour lui le **souverain bien**. τὸ εὖ, ἀγαθόν, finis bonorum (2). De là vient qu'il y a autant de systèmes de morale qu'il y a eu de conceptions diverses du souverain bien. Or nous avons constaté en Psychologie que nos inclinations tendent à une triple fin : les inclinations *personnelles* tendent au **bien individuel**, les inclinations *sociales* au **bien altruiste**, les inclinations *supérieures* au **bien rationnel**. D'où trois grands systèmes de morale : (1°) Morale égoïste ou **utilitaire** ; — (2°) Morale **altruiste** ou **sentimentale** ; — (3°) Morale **rationnelle**.

Le bien personnel se manifeste sous la forme du **plaisir** ou de l'**intérêt**. Le plaisir c'est la satisfaction momentanée d'une de nos inclinations. L'intérêt c'est encore le plaisir, non le plaisir actuel, sans distinction, mais le plaisir réfléchi, calculé, réparti sur toute la vie : c'est la recherche du bonheur personnel. Et le **bonheur personnel** c'est la satisfaction de l'ensemble de nos inclinations. — À côté des inclinations personnelles, il y a les inclinations qui nous portent vers autrui : de là les sentiments de

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*. — Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*. — Sénèque, *De vita beata*. — Leséque, *De summo bono*. — Cochin, *De l'usage du bien et du bien*. — P. Janet, *La morale*, t. I. — P. Nator, *Le bien*, *Annuaire de philosophie*, t. VIII, 1887. — J. Sisco, *L'essence de la morale*, ibidem, mars, 1895.

(2) Ou, comme dit Aristote, *la fin en soi, la fin suprême*, τὸ εὖ τέλος (Morale à Nic. L. I, C. VII, n. 3).

nécessité **relative** de prendre les moyens si l'on veut la fin. Pour s'y soustraire, il suffit de renoncer à la fin : Je ne veux pas m'enrichir. — L'impératif **catégorique**, c'est un commandement **inconditionnel**. Il exprime une nécessité **absolue**, indépendante de toute condition. On n'a donc pas le droit de s'en affranchir ; tel est le caractère de la loi morale. La loi morale vaut *par elle-même*. Kant en a défini cette définition du devoir : c'est la nécessité morale d'obéir à la loi par respect pour la loi elle-même. Il faut donc exclure de la notion du devoir toute idée étrangère à la loi morale.

III. — **Universelle**, c'est à dire la même pour tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux. Cette universalité, fondée sur l'identité de la nature humaine, est un corollaire du caractère précédent : si la loi morale est absolue, inconditionnelle, elle est par là même indépendante de toute condition de personnes, de temps et de lieux. — Kant a défini de l'universalité, qu'il regarde comme le caractère constitutif de la loi morale, cette règle comme critérium du bien et du mal : « Agis toujours de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle ». En effet, dit-il, la volonté du mal ne peut s'universaliser : le voleur veut bien voler les autres, mais il ne veut pas l'être. On peut, au contraire, vouloir le bien partout et toujours, pour soi et pour les autres. C'est le fond des deux maximes évangéliques : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit à vous-même. Faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fit à vous-même. »

IV. — **Claire** : sa clarté est une conséquence de son universalité. Étant faite pour tous, elle doit être à la portée de tous, dans ses premiers principes et leurs applications immédiates.

V. — **Praticable** : sa possibilité est une conséquence de l'obligation, car à l'impossible nul n'est tenu.

**Conclusion** : tels sont les caractères essentiels de la loi morale. Mais, parmi les motifs divers qui inspirent nos actions, lequel réunit ces caractères et mérite conséquemment d'être mis en règle suprême de notre activité ? Le chapitre suivant sera la réponse à cette question.

## CHAPITRE III

### LE SOUVERAIN BIEN (1)

#### 21. — LES MOTIFS DES ACTIONS HUMAINES

La fin de l'activité humaine, le motif de nos actions, c'est le bien. Mais le bien se présente sous des formes variées. Chacun poursuit le bien qu'il croit être le meilleur, ce qui est pour lui le **souverain bien**. τὸ εὖ, ἀγαθόν, finis bonorum (2). De là vient qu'il y a autant de systèmes de morale qu'il y a eu de conceptions diverses du souverain bien. Or nous avons constaté en Psychologie que nos inclinations tendent à une triple fin : les inclinations *personnelles* tendent au **bien individuel**, les inclinations *sociales* au **bien altruiste**, les inclinations *supérieures* au **bien rationnel**. D'où trois grands systèmes de morale : (1°) Morale **égoïste** ou **utilitaire** ; — (2°) Morale **altruiste** ou **sentimentale** ; — (3°) Morale **rationnelle**.

Le bien personnel se manifeste sous la forme du **plaisir** ou de l'**intérêt**. Le plaisir c'est la satisfaction momentanée d'une de nos inclinations. L'intérêt c'est encore le plaisir, non le plaisir actuel, sans distinction, mais le plaisir réfléchi, calculé, réparti sur toute la vie : c'est la recherche du bonheur personnel. Et le **bonheur personnel** c'est la satisfaction de l'ensemble de nos inclinations. — À côté des inclinations personnelles, il y a les inclinations qui nous portent vers autrui : de là les sentiments de

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*. — Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*. — Sénèque, *De vita beata*. — Leséus, *De summo bono*. — Coeur, *De vrai du bien et du bien*. — P. Janet, *La morale*, t. I. — P. Natorp, *Le bien, Analyse de platon*, thèse, édit. 1887. — J. Sicaud, *L'essence de la morale*, ibidem, mars, 1895.

(2) Ou, comme dit Aristote, *la fin en soi, la fin suprême*, τὸ εὖ τέλος (Morale à Nic. L. I, C. VII, n. 3).

bienveillance, de sympathie, d'amour de l'humanité. — Enfin nous éprouvons l'amour du bien universel sous différentes formes, le respect de la loi morale, le bonheur rationnel, l'amour de l'ordre et l'amour de Dieu. C'est ainsi que tous les motifs des actions humaines se ramènent à quatre : au plaisir, à l'intérêt, au sentiment, au bien rationnel. Mais, en dernière analyse, ces divers motifs ne sont que des formes du bien : le plaisir et l'intérêt, formes du bien personnel ; le sentiment désintéressé, forme du bien altruiste ; enfin le bien rationnel, forme du bien universel. Il s'agit de déterminer lequel de ces biens est le souverain bien et par conséquent doit servir de principe à la loi morale et de fin à l'activité humaine. Car, de même que dans l'ordre intellectuel, en remontant de raison en raison, on arrive enfin à un principe premier, évident par lui-même et qui éclaire toutes les autres vérités ; ainsi, dans l'ordre moral, en remontant de motif en motif, on parvient nécessairement à un motif suprême, à un bien absolu, voulu pour lui-même, qui fait la bonté de tous les actes qu'il inspire.

## TABLEAU DES DIVERS SYSTÈMES DE MORALE

|                                | PRINCIPES  | NOMS                  |                        |
|--------------------------------|--|-----------------------|------------------------|
| Bien propre :                  | 1) <i>Plaisir quelconque</i> : ARISTOTE, FOCHEA        | Hédonisme             |                        |
|                                | 2) <i>Plaisir de la conscience</i> : ROUSSEAU, JA-COBI | Satisfaction morale   |                        |
|                                | 3) <i>Intérêt personnel</i> : EY-CHEBE                 | Morale du bonheur     |                        |
|                                | 4) <i>Intérêt bien entendu</i> : BENTHAM               | Utilitarisme          |                        |
|                                | 5) <i>Bonheur de l'humanité</i> : S. MILL              | Utilitarisme rectifié |                        |
| Bien altruiste :               | 6) <i>Bien de l'individu et de l'espèce</i> : SPENCER  | Ego-altruisme         |                        |
|                                | 1) <i>Altruisme</i> : A. COMTE                         | Morales sentimentales |                        |
|                                | 2) <i>Bienveillance</i> : HUTCHESON                    |                       |                        |
| 3) <i>Sympathie</i> : A. SMITH |  |                       |                        |
| Bien idéal :                   | 4) <i>Sentiment de l'honneur</i>                       | Esthétisme            |                        |
|                                | 1) <i>Ideal esthétique</i> : PLATON                    |                       |                        |
|                                | 2) <i>Bonheur raisonnable</i> : ARISTOTE               |                       | Endémionisme rationnel |
|                                | 3) <i>Obéissance à la nature</i> : LACAN               |                       | Stoïcisme              |
|                                | 4) <i>Respect de la loi</i> : KANT                     |                       | Morale formelle        |
|                                | 5) <i>Bien rationnel</i> : ST-THOMAS                   | Morale de l'ordre     |                        |



## ARTICLE PREMIER

## MORALES ÉGOÏSTES OU UTILITAIRES

## § I. — MORALE DU PLAISIR

## 22. — L'HÉDONISME

A) **Exposé** : C'est la formule la plus grossière de l'utilitarisme. Au premier rang des défenseurs de la morale du plaisir (1792), se placent les sophistes Gorgias et Callicles, mais surtout Aristippe de Cyrène, infidèle à la doctrine socratique. Ils mettent le souverain bien dans la recherche du plaisir immédiat sans regarder aux conséquences; ils pensent que la fin de la vie humaine est atteinte quand la sensibilité est satisfaite. Jouir du plaisir du moment, telle est la loi; il n'y a qu'à suivre l'instinct qui nous y pousse.

Cette doctrine a été reprise au XVIII<sup>e</sup> siècle par d'Holbach, Helvétius, St-Lambert; au XIX<sup>e</sup> par les Saint-Simoniens et les Fonriéristes. Fourier (?) voulait qu'on laissât les passions se développer sans entrave, prétendant que ce développement se ferait d'une façon modérée et harmonique.

B) **Critique** : I. — La morale du plaisir est fautive dans son principe :

(1) Sans doute le plaisir est un bien, mais c'est le bien sensible, inférieur. Il n'est pas le souverain bien pour l'homme, parce que la nature humaine n'est pas réduite à la sensibilité; l'homme a une raison et une volonté qui demandent aussi leur bien. Faire

(1) Platon, *Phédon*. — Jarry, *La Morale*, t. I, ch. 1.

(2) Voltaire : « Le devoir vient des hommes; la passion vient de Dieu. »  
Cl. *Théorie de l'unité universelle; Théorie de l'absolution universelle.*

du plaisir la loi de notre activité, c'est mutiler la nature humaine et ravaler ses facultés supérieures.

2) Le plaisir n'est pas une fin, mais un moyen, c'est un résultat et non un principe. La fin, et par conséquent le bien de l'activité, c'est de conserver et de développer l'être, en la déployant conformément aux tendances de sa nature. Le plaisir résulte de l'activité normalement dépensée, de l'inclination satisfaite. C'est un moyen destiné à stimuler l'activité, à faciliter à chaque être l'accomplissement de sa destinée. L'assigner comme but à l'activité humaine, c'est renverser l'ordre essentiel des choses, c'est transformer un moyen en fin, c'est mettre l'effet avant la cause. (Pa. 23 § II, B; 69, § A).

II. — Le plaisir n'a pas les caractères de la loi morale, car le plaisir ne peut pas être érigé en règle :

1°) **Obligatoire** : il nous attire, mais ne nous commande pas. Personne ne se croit tenu, sous peine d'être coupable, de chercher le plaisir.

2°) **Absolue** : il dépend d'une foule de circonstances relatives.

3°) **Universelle** : car il est personnel et variable. Le plaisir de l'un n'est pas le plaisir de l'autre : *Trahit sua quomque voluptas*.

4°) **Clair et pratique** : a) quel plaisir chercher, le plaisir calme ou violent ? de l'esprit ou des sens ? qui jugera ?

b) Le plaisir suppose un ensemble de conditions : santé, loisir, richesse souvent difficile ou même impossible à réunir. La règle que cette doctrine propose n'est donc pas une règle, mais l'absence de toute règle, puisque le plaisir ne dépend pas de nous.

III. — La morale du plaisir est fautive dans ses conséquences : cette doctrine, qui se donne comme conforme à la nature, est au contraire en opposition avec elle, car aucun être n'est fait pour jouir à satiété. La poursuite aveugle du plaisir, comme le note Platon dans le *Phédon*, conduit à la douleur, au dégoût, au désenchantement, à la folie, au désespoir. Aussi, Hégésias, disciple d'Aristippe, surnommé « l'orateur de la mort », avait-il tiré la conséquence logique de la doctrine du plaisir en prêchant la mort volontaire.

## 23. — LA SATISFACTION MORALE

A) **Exposé** : (J.-J. Rousseau, (\*) Madame de Staël, Herder, Jacobi (†) s'adressent à la sensibilité morale pour déterminer le bien et le mal : *Est bon tout ce qui plait à la conscience ; est mauvais tout ce qui lui déplaît.*

B) **Critique** : on appelle cette doctrine la *moralité du sentiment* ; ce n'est au fond que la doctrine du plaisir sous une forme plus élevée, mais toujours égoïste, la doctrine du plaisir moral.

I. — Le plaisir moral ne fait qu'accompagner ou suivre le jugement de la conscience. Rousseau prend l'effet pour la cause, les conséquences de l'observation ou de la violation de la loi morale pour le principe de la loi ; on est content parce qu'on a bien agi, mais on n'a pas bien agi parce qu'on est content.

II. — Le plaisir moral ne peut servir de règle d'action :

1°) Pris en soi il ne diffère pas des autres plaisirs ; il n'y a donc aucune raison pour le préférer. Plaisir pour plaisir, chacun peut suivre son altruisme ; plaisir sensible ou plaisir moral. Il faut chercher au-dessus du plaisir un motif d'action.

2°) Il varie avec les individus ; la même action, qui agit à la sensibilité morale des uns, déplaît à celle des autres. Qui déciderait ?

3°) Parfois même il fait défaut. Que faire pour convaincre ceux qui ne l'éprouvent pas ? Son contraire, le remords, s'émeusse aussi dans les âmes perverses.

§ II. — MORALE DE L'INTÉRÊT OU DU BONHEUR PERSONNEL

La morale du plaisir immédiat, accepté aveuglément à la façon de l'animal, s'est transformée en morale utilitaire. L'homme qui recherche son intérêt, se propose encore le plaisir, non le plaisir

(\*) J.-J. ROUSSEAU, *Règle, v.*

(†) LÉVY-BRUIN, *La philosophie de Jacobi.*

brut, actuel, mais le plaisir calculé pour assurer le bonheur de toute la vie. L'expérience apprend que certaines jouissances sont luesnes et entraînent parfois des douleurs durables ; qu'au contraire certaines peines sont la condition de certains plaisirs. Il ne s'agit donc pas de saisir au passage tous les plaisirs qui s'offrent, sous couleur qu'ils sont des biens, ni de fuir toutes les douleurs qui monacent, sous prétexte qu'elles sont des maux ; il faut les considérer par rapport à leurs conséquences utiles ou nuisibles en vue de l'avenir. Ce qui peut faire le bonheur de toute notre vie, voilà le vrai criterium du bien et du mal. ÉPIQUEURE est le fondateur de l'utilitarisme. Dans les temps modernes, l'école anglaise professe la doctrine utilitaire ; HOMES, (†) BENTHAM, S. MALL ET H. SPENCER en sont les représentants.

## 24. — LA MORALE DE L'INTÉRÊT DANS ÉPIQUEURE (‡)

A) — **Exposé** : Épicure, (341-270) admet que le plaisir est le bien suprême. Mais, tous les plaisirs n'ayant pas la même valeur, il faut faire un choix entre eux ; de là la morale ou art de vivre. Épicure distingue deux sortes de plaisirs : 1°) le plaisir en mouvement (*in vivo*) ; c'est celui des sens ; il est vil, mais fugitif et mêlé de douleur ; — 2°) le plaisir en repos (*in vivo*) ; c'est celui de l'esprit ; il est calme, stable, pur, c'est-à-dire sans mélange de peine ou d'effort. C'est le plaisir de l'esprit qu'il faut préférer, parce qu'il rapproche le sage de l'idéal de la vie, qui est l'ataraxie, l'exemption de trouble, d'inquiétude, de souffrance ; ne pas souffrir, l'indolentia. C'est la volupté suprême. Les dieux seuls atteignent cet idéal ; le sage doit y tendre et pour cela il doit régler ses désirs de façon à diminuer ses besoins et par là même à tarir la source de ses troubles.

(†) HOMES, *Leighton ; De sine. — Le Journal, Cours de droit naturel.* Leçons XI, XIII.

(‡) Cf. CASSIN, *De finibus bonorum et malorum*, I, 9. — DUCLOS, *Vie des philosophes*, I, X. — BERTH, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.*

Épicure distingue trois sortes de désirs : 1° *naturels et nécessaires* : vg. manger et boire. Il faut les *satisfaire* et c'est aisé, car « avec un pain d'orge et de l'eau, le sage rivalise de béatitude avec Jupiter » ; — 2° *naturels et non nécessaires* : vg. désirs de mets recherchés, de riches parures, affections de la famille. Il faut les *sarcoter* : — 3° *ni naturels, ni nécessaires* : vg. désirs des richesses et des honneurs. Il faut s'en *abstenir*. La vertu n'a pas de valeur par elle-même ; dépendant le sage la pratiquera, non pour elle-même, mais à cause du plaisir qu'elle procure (1).

B) *Critique* : la doctrine d'Épicure est supérieure à celle d'Aristippe, parce qu'elle ne se contente pas de l'instinct pour nous diriger vers le bonheur, mais qu'elle y ajoute la *raison*. Elle est fautive pourtant, car :

1°) Le plaisir a sa cause dans l'activité normalement déployée, et non dans l'absence de trouble qui est quelque chose de négatif. (Ps. 24, § II, A).

2°) Les plaisirs intellectuels, par exemple, sont le résultat d'un grand déploiement d'activité.

3°) Le plaisir choisi, calculé, l'intérêt en un mot, n'a pas les caractères d'une règle morale (20, B, III).

4°) Cette doctrine, austère nycté Epicure, retourna, avec ses disciples, à la morale épicurienne (22). C'est logique : car, en dernière analyse, l'intérêt se ramène au plaisir. Or si le plaisir est le bien véritable, chacun le prend où bon lui semble : de quel droit Épicure imposerait-il les plaisirs calmes ?

## 25. LA MORALE UTILITAIRE DE BENTHAM

A) *Exposé* : J. Bentham (1748-1832) regarde l'utilité et le bonheur comme les premiers principes du devoir (2). Le bonheur

(1) *Plutarque, Adversus Colot.*, II, 30.

(2) Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*; *Déontologie*. — Cf. *Discours sur l'usage, Traité de la législation civile et pénale*. — *Journal, Cours de droit naturel*, Leçons XIII, XIV. — E. HUBERT, *La Science de Bentham; L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*. — LAMAR, *La morale utilitaire*.

est pour lui la plus grande somme de plaisirs diminuée de la plus grande somme de douleurs. Une action est utile quand la somme de ses conséquences agréables l'emporte sur celle de ses conséquences pénibles. La vertu consiste à « maximiser les plaisirs et à minimiser les peines ». La morale est donc le calcul de l'utilité des actes humains et devient une *arithmétique des plaisirs*. Dans ce calcul il faut tenir compte de la valeur du plaisir qui dépend de ses caractères. Bentham en énumère sept : 1° *Intensité* ; — 2° *Durée* ; — 3° *Proximité* ; — 4° *Certitude* ; — 5° *Pureté* (= plaisir net de toute peine) ; — 6° *Pécondité* (= plaisir suivi de beaucoup d'autres) ; — 7° (= *Etendue* plaisir susceptible d'être goûté par un plus grand nombre). (1) Ces caractères sont *extrinsèques* au plaisir, c'est-à-dire font abstraction de la qualité. Pour Bentham, tous les plaisirs sont *homogènes*, de même espèce : leur différence vient de la *quantité* (1° et 2° caractères) ou des *circonstances extérieures* (3 derniers caractères).

Bentham est loin de négliger la considération du bien social ; ce n'est pas dans un but désintéressé, mais parce qu'il croit que l'intérêt personnel et l'intérêt général sont inséparables. En effet, dit-il, en dehors de la société, l'individu ne peut se procurer ce qui lui est nécessaire pour vivre : son bonheur dépend du bonheur des autres. « En travaillant pour la ruche, l'abeille travaille pour elle-même ». De plus, l'homme étant un être social, ses plaisirs les plus vifs ont leur source dans le plaisir des autres, soit qu'il le leur procure, soit qu'il en jouisse par sympathie. La doctrine de Bentham se résume en cette formule : « Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ». Autrement on fait un mauvais calcul. L'homme véritable est « un économiste prudent qui rentre dans ses avances et accumule les intérêts ».

B) *Critique* : 1° — Le calcul de Bentham est impossible ; on ne peut opérer sur des plaisirs comme sur des chiffres ; le plaisir n'est pas mesurable et le nombre par lequel on le représente n'est qu'une abstraction vide de sens. Voici deux plaisirs qui vous sollicitent :

(1) Après avoir comparé la température et l'hygroscopie, Bentham fait le bilan des gains et des pertes et conclut que l'hygroscopie est mathématiquement une mauvaise affaire. — Cf. *Déontologie*, T. I, p. 296.

faire une partie de chasse, assister un ami malade. Essayez de les comparer sous les aspects dont parle Bentham et vous verrez que le calcul est chimérique. Toute mesure implique une unité. Où la prendre ? Elle suppose encore des choses fixes et invariables. Quoi de plus mobile que les plaisirs et leurs caractères ? Qui déterminera le coefficient propre à chaque caractère ?

II. — L'intérêt inspire souvent les actions humaines ; mais il n'est pas l'unique mobile de notre activité. Nous avons établi en psychologie (36, § 1), contre Le Rochefoucauld, l'existence d'inclinations désintéressées.

III. — Supposons que l'intérêt bien entendu obtienne pratiquement les mêmes résultats que le devoir, il ne pourrait cependant être le principe de la loi morale. Notre intérêt, dit Bentham, est d'être laborieux, sobres, justes, soit. En suivant cette maxime on pourra être habiles, mais non pas vertueux. C'est le cas de ce péteur, ce que Fontenelle disait d'un voleur conduit en prison : « C'est un homme qui a mal calculé ».

C'est que l'intérêt n'est pas :

1° Obligatoire, (1) comme la loi morale. On n'est pas tenu d'être habile, mais honnête homme. « L'intérêt conseille, dit Kant, la morale seule ordonne ».

2° Absolu : il est relatif aux personnes, aux situations et aux circonstances, car l'intérêt est utile, et l'utile est essentiellement conditionnel.

3° Universel : les intérêts sont souvent opposés et contradictoires.

IV. — Il n'est pas vrai d'ailleurs que l'intérêt et le devoir coïncident toujours. Il n'est pas vrai que l'honnêteté est, dans tous les cas, la meilleure des politiques. Il y a des exceptions. Ordinairement l'intérêt me conseille de ne pas voler, mais si le besoin est urgent, si la somme est considérable, si le vol doit passer impéris, mon intérêt n'est-il pas de prendre l'argent ? Toute règle utilitaire n'est donc qu'un impératif hypothétique, chacun restant juge en dernier ressort s'il doit lui obéir ou passer outre. Cependant, si par intérêt on entend non l'intérêt immédiat,

(1) Kant, *Critique de la raison pratique*, I, I, ch. 1, § 8.

mais l'intérêt définitif ou les sanctions de la vie future entrent en ligne de compte, l'intérêt véritable coïncident toujours à faire son devoir. Dans ce cas, intérêt et devoir coïncident en fait *matériellement*. Mais, *formellement*, l'intérêt reste distinct du devoir comme motif d'action. C'est le devoir qui doit inspirer nos actes ; le bonheur sera la conséquence du devoir accompli (38).

## 26. — UTILITARISME RECTIFIÉ DE S. MILL (1)

Si MILL (1806 1873) a reproché à la morale de l'intérêt bien entendu de Bentham d'être : 1° grossière, parce qu'elle ne fait attention dans le plaisir qu'à la quantité ; — 2° égoïste, parce qu'elle rapporte tout à l'intérêt individuel, même l'intérêt général. S. MILL a essayé de la rectifier sur ces deux points.

A) Il fait tenir compte de la qualité : Bentham, faisant consister l'utilité et le bonheur uniquement dans la quantité de plaisir, n'exclut aucune jouissance, pas même les plus grossières. Pour purifier cette morale « digne seulement de porceaux », S. MILL introduit un nouvel élément dans l'évaluation des plaisirs : la qualité. Certains plaisirs ont une valeur intrinsèque qui les rend préférables à d'autres plaisirs plus nombreux et plus élevés « telles sont les jouissances de l'esprit et du cœur comparées à celles des sens. » Il est incontestable que l'être, dont les capacités pour la jouissance sont basses, est celui qui a le plus de chances de les satisfaire pleinement, et qu'un être doué de hautes facultés sent toujours qu'il ne peut atteindre qu'à un bonheur imparfait. Mais mieux vaut être un homme mécontent qu'un porcéau satisfait ; mieux vaut être un Socrate mécontent qu'un imbécille satisfait. »

Critique : c'est fort bien dit ; mais un utilitaire n'a pas le droit de parler ainsi, sans sortir de son système empirique. Il

(1) MILL, *L'utilitarisme*. — Cf. TABBÉ, *Le positivisme anglais*; étude sur S. MILL. — GUYAU, *La morale anglaise contemporaine*. — FERRAZZI, *Critique des systèmes de morale contemporaine*. — CASP, *Problèmes de morale sociale*, ch. v.



convient, dit-on, de donner la préférence aux plaisirs délicats et nobles qui donnent satisfaction aux facultés supérieures. Mais, dans ce cas, ce n'est pas le plaisir en tant que plaisir, qui est le vrai bien ; c'est ce qu'il y a de délicat et de noble dans le plaisir ou dans les facultés élevées. Les choses diffèrent donc en excellence et en valeur intrinsèque indépendamment du plaisir qu'elles produisent. Il y a par conséquent dans les choses un bien antérieur au plaisir qui nous permet d'établir une hiérarchie entre les plaisirs. Ce critérium d'est l'idée de perfection ou d'excellence qui se rapporte à la *raison*.

**Réponse de Mill :** pour parer à cette difficulté, Mill s'est efforcé de trouver un critérium purement empirique de la qualité des plaisirs. Il fait appel à un tribunal compétent, composé de ceux qui ont fait l'expérience des deux sortes de plaisirs, entre lesquels il faut choisir.

**Réplique à Mill :** mais un tel tribunal est impossible à constituer. Qui le composerait ? Ce ne sont pas les gens toujours vicieux ou constamment vertueux, car les premiers sont incomplets relativement aux plaisirs des facultés supérieures, et les seconds par rapport aux plaisirs des sens. Il faudrait également exclure ceux qui possèdent d'un genre de plaisir à l'autre parce que l'expérience, n'étant pas faite dans les mêmes conditions, n'est pas concluante. — Quand même on parviendrait à trouver un pareil tribunal, son jugement serait toujours récusable comme entaché de partialité, parce qu'il est purement empirique et personnel.

**Conclusion :** donc ou bien l'utilitarisme doit renoncer à son point de vue empirique et sensible pour recourir au critérium du bien rationnel, ou se contenter du critérium de la quantité et, par conséquent, se résigner à n'être qu'une morale grossière.

B) **Bonheur de l'humanité :** par intérêt général, on n'entend évidemment ni l'intérêt de la famille, ni l'intérêt d'une ville ou d'une province, pas même l'intérêt de la patrie, car ce serait de l'égoïsme national. Travailler au bonheur des autres, c'est donc travailler au bonheur de l'humanité. Bentham avait déjà mis en avant le *bonheur de l'humanité* comme règle de la vie morale. Mill a voulu la purifier du reproche mérité d'égoïsme. Dans la théorie de Bentham l'agent cherchait son propre bonheur en

travaillant pour le bien général. Pour Mill « le critérium utilitaire ne consiste pas dans le plus grand bonheur de l'agent, mais dans la plus grande somme de bonheur général et l'utilitarisme exige que, placés entre son bien et celui des autres, l'agent se montre aussi strictement impartial que le serait un spectateur bienveillant et désintéressé. » Il s'approprie, pour résumer sa doctrine, la maxime évangélique : « Aimez votre prochain comme vous-même. »

**Critique : I. —** Cette morale est plus élevée et plus pure que celle de Bentham, car elle exige le sacrifice et la désintéressement. En cela elle s'accorde avec la morale vraie ; mais la question est de savoir si l'utilitarisme, confiné dans l'empirisme et la sensibilité, trouve en lui-même un principe capable d'imposer à l'humanité ce qu'il ordonne. Or il n'en est rien, car l'intérêt d'autrui n'est pas obligatoire par lui-même. Pour le rendre obligatoire il faut invoquer un principe supérieur à l'intérêt. L'utilitarisme humanitaire donne le bonheur comme le bien suprême de l'homme. Comment peut-il alors me commander de sacrifier, en cas de conflit, mon bonheur personnel au bonheur général ? C'est poser d'un côté le bonheur comme la seule chose bonne et désirable, comme la fin unique et la raison d'être de toute faculté ; c'est, d'autre part, exiger qu'on soit toujours prêt, le cas échéant, à sacrifier son bonheur au bonheur des autres. C'est au nom de mon bonheur me commander de sacrifier mon bonheur. Il y a là une contradiction formelle, qui montre qu'en s'enfermant dans les considérations de l'intérêt on ne peut justifier l'obligation morale de sacrifier son bonheur personnel au bonheur des autres. Il faut donc, de toute nécessité, recourir à un principe étranger et supérieur à l'intérêt même général.

**Réponse de Mill :** Mill a vu la difficulté. Il reconnaît, à l'encontre de Bentham, que l'intérêt particulier et l'intérêt général sont loin de coïncider toujours en fait ; vg. l'intérêt public exige que les soldats se fassent tuer pour défendre la patrie envahie ; mais est-ce l'intérêt personnel de ceux qui se feront tuer ? L'identité des intérêts est un idéal qui n'est pas encore réalisé. Afin de se rapprocher le plus près possible de cet idéal, il faut qu'une nouvelle organisation sociale harmonise l'intérêt général et l'inté-

rét privé et que l'éducation et l'opinion unissent leurs efforts pour « associer dans l'esprit de chaque individu son bonheur au bien de tous. »

**Réponse :** la pratique de la morale utilitaire exige, de l'aveu de Mill, cette merveilleuse transformation des sociétés. Or un pareil changement est une utopie irréalisable ; la morale utilitaire est donc impraticable et chimérique.

II. — **L'intérêt général ne peut constituer une règle claire :** il est déjà assez difficile à chacun de calculer ce qui lui est vraiment utile, combien plus de déterminer ce qui l'est au bien commun de l'humanité ?

III. — **La morale utilitaire est incomplète :** elle omet les devoirs envers Dieu. Quant aux devoirs personnels, elle en fait un simple corollaire des devoirs envers la société ; il ne faut pas se demander parce qu'un citoyen de grade est nuisible à la société. La conséquence logique, mais inadmissible serait que les hommes isolés, comme Robinson, ou invalides comme tout d'incurables ou de malades, n'auraient pas de devoir. Il est manifeste au contraire que les devoirs envers Dieu et les devoirs de dignité personnelle sont indépendants de tout rapport avec l'intérêt général.

IV. — **La morale utilitaire propose un idéal inaccessible à la plupart des citoyens :** le bonheur de l'humanité. Il n'y a en effet que les puissants et les favorisés de la richesse, les savants, qui peuvent songer à procurer le bien général de l'humanité. Le commun des mortels sera donc condamné, au nom de la morale, à vivre sans idéal moral et sans vertu. — En admettant même que les efforts des petits et des humbles contribuent à l'avènement du bonheur général de l'humanité, il restait néanmoins que la morale assignerait à l'effort de l'homme un but irréalisable. Le bonheur n'est pas de ce monde. L'espérance d'un âge d'or où la souffrance serait bannie est une chimère. D'ailleurs les générations présentes auront-elles le courage de se sacrifier complètement pour préparer l'amélioration lentement progressive de l'état futur de l'humanité ? Ce qui rend les misères de la vie actuelle supportables à l'humanité, c'est que chacun de ceux qui la composent espère, dans un monde meilleur, une compensation à la douleur présente. Mais donner pour fin unique à l'existence de travailler

au bonheur terrestre de l'humanité actuelle et surtout future, sans autre consolation que d'y contribuer pour une part infinitésimale, c'est trop présumer des forces humaines : la masse des hommes est incapable de s'occuper pour un idéal aussi décevant et une récompense aussi creuse. C'est pourquoi une pareille théorie mènerait infailliblement à l'inertie, quand elle n'aboutirait pas au désespoir. L'histoire atteste que nulle doctrine n'a fait plus de désespérés et n'a provoqué plus de suicides que celles des Hédonistes et des Épicuriens, qui donnaient comme but à la vie le plaisir et le bonheur en ce monde.

V. — Elle conduit à la violation des droits individuels : comme, pratiquement, l'intérêt particulier et l'intérêt général sont souvent en désaccord, que faire en attendant qu'une nouvelle organisation sociale réalise cet accord ? On se contentera de rechercher l'intérêt de la majorité, auquel on sacrifiera impitoyablement les droits de la minorité. Que de crimes ont été commis ou proposés au nom du salut public !

VI. — **L'intérêt général peut être contraire au bien :** ex. la motion de Thémistocle, proposant aux Athéniens de brûler la flotte de leurs alliés, était une injustice favorable aux intérêts immédiats des Athéniens.

VII. — **La morale utilitaire aboutit finalement à l'égoïsme :** supposons, en effet, qu'un jour l'harmonie entre l'intérêt général et l'intérêt particulier soit pleinement réalisée par suite de la réorganisation sociale, alors l'intérêt général, se confondant avec l'intérêt particulier, deviendra *subito* premier et unique intérêt. La morale de l'utilitarisme humanitaire retombe donc dans la recherche de l'intérêt personnel, puisque, à cause de la coïncidence parfaite des deux intérêts, nous n'aurons rien à sacrifier au bonheur des autres. (R)

## 27. — MORALE ÉVOLUTIONNISTE DE SPENCER (1).

A) **Exposé** : pour identifier l'intérêt particulier et l'intérêt général, S. Mill recourt à l'influence combinée de l'éducation et de l'opinion, qui doivent associer ces deux idées dans l'esprit et les rendre indissolubles. Spencer, trouvant ce moyen inefficace, invoque pour opérer cette conciliation une loi de la nature. C'est, d'après lui, une loi nécessaire et naturelle de l'évolution que les sentiments altruistes sortent peu à peu de l'égoïsme et finissent par prédominer. L'élément primordial de la moralité c'est la poursuite instinctive du plaisir; mais l'expérience montre à l'homme que le plaisir immédiat est souvent désavantageux; il diffère alors sa jouissance pour la rendre plus sûre et plus durable. L'homme d'ailleurs est fait pour vivre en société; afin de s'adapter au milieu social et pour en bénéficier, il doit sacrifier certaines jouissances personnelles. Il recherche d'abord le bonheur d'autrui, l'intérêt général pour les avantages qu'il lui procure. Peu à peu l'habitude finit par rendre inconsciente cette fin intéressée; alors l'homme poursuit le bonheur d'autrui sans retour égoïste; telle est l'origine des sentiments altruistes. Ils se consolident progressivement et sont transmis héréditairement. Aujourd'hui, il y a encore conflit entre les instincts égoïstes et les tendances altruistes. La formule de la loi morale est présentement : « Vis pour toi et pour les autres ». C'est l'*égoïtrisme*. Mais, en vertu même de la loi nécessaire de l'évolution individuelle et sociale, un jour viendra où les tendances altruistes subsisteront seules; alors tout conflit entre l'intérêt particulier et l'intérêt général aura disparu; ce sera le triomphe complet de l'altruisme, et la formule définitive sera : « Vis pour les autres ».

B) **Critique** : — La nature, d'après Spencer, est égoïste; s'il

(1) H. SPENCER, *Les bases de la morale évolutionniste*. — CARNEY, *Études sur la théorie de l'évolution*, 2<sup>e</sup> étude. — M. PILLON, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, 3<sup>e</sup> Conférence. — CAU, *Problèmes de morale sociale*, ch. vi, vii. — FOUCAULT, *Critique des systèmes de morale contemporains*, L. I.

en est ainsi, il est impossible que, soumise à la loi *fatale* de l'évolution, elle devienne jamais désintéressée. En nous les tendances égoïstes luttent contre les tendances altruistes. Les unes et les autres se valent puisqu'elles sont également le résultat de la nécessité; alors pourquoi sacrifierait-on l'égoïsme à l'altruisme? Pour arracher l'homme à l'égoïsme et faire prévaloir l'altruisme, il faut un principe en dehors et au-dessus de l'intérêt général; il faut que la *raison* me montre que le bonheur général l'emporte sur le bonheur particulier. Mais ce point de vue *rationnel* est interdit à l'utilitarisme, qui ne se place qu'au point de vue de la sensibilité.

II. — On ne peut faire sortir l'altruisme de l'égoïsme (Ps. 53). Aussi les morales de l'intérêt général restent-elles au fond *égoïstes*.

## 28. — ROLE DU PLAISIR EN MORALE

Nous avons montré que le plaisir ne pouvait être le fondement du devoir (22, 23). Il a cependant un rôle dans la vie morale; c'est le rôle d'*auxiliaire*, car c'est un stimulant énergique de l'activité; la satisfaction morale du devoir accompli nous engage à pratiquer la vertu. Si la vertu était toujours sans charmes, le courage faillirait à la tâche. C'est un fait d'expérience qu'on ne remplit jamais son devoir avec plus d'entrain que lorsqu'il nous est agréable. L'homme vertueux n'est-il pas celui qui prend plaisir à faire des actes de vertu? C'est donc, dans le dessein de Dieu, un moyen d'intéresser l'âme à sa destinée. Il ne faut pas rechercher le plaisir moral comme une fin; il faut l'attendre comme un *effet* et une *récompense* du bien accompli, et s'en servir comme d'un *moyen* (1) pour mieux faire à l'avenir.

(1) PLATON, *Goodness*: *ἡ δὲ ἀρετὴ ἐστὶν ἡμεῖς καὶ τὰ ἀλλὰ καὶ τὰ ἑαυτοῦ ἐπιθυμῶν, ἀλλ' οὐδὲν πρὸς τὸν ἑαυτοῦ*. « C'est en vue du bien que tout doit être fait, même en soi qui est agréable, mais ce n'est pas en vue de l'agréable, que le bien doit être fait. »



## 29. — ROLE DE L'INTÉRÊT EN MORALE

L'intérêt est, selon le mot de Cousin, « le ressort qui nous pousse à rechercher en toutes choses notre plaisir et notre bonheur »<sup>(1)</sup>. Le *bonheur* : c'est la satisfaction harmonique et durable de toutes nos inclinations, mais principalement de nos inclinations personnelles. Nous avons vu que l'intérêt ne pouvait être le principe de la vie morale ; mais il ne s'ensuit pas qu'il en doive être complètement exclu et qu'il n'y joue aucun rôle.

## § A. — C'EST UN AUXILIAIRE

I. — Il est légitime de rechercher ce qui est utile, car la raison veut que nous conservions notre être et que nous le développiions. Or le grand-moteur du progrès individuel et social, c'est l'intérêt. C'est lui qui pousse sans cesse l'homme à améliorer sa position sur la terre<sup>(2)</sup>.

II. — Ordinairement la vertu est avantageuse, dès ici-bas, à celui qui la pratique, parce que la morale ne prescrit rien à l'homme qui ne soit d'accord avec son intérêt bien entendu : *Quidquid honestum, idem est utile* (3). C'est là un auxiliaire précieux pour la vie morale.

III. — Il n'est pas toujours vrai que le devoir coïncide avec nos intérêts immédiats ; mais, si l'on fait entrer en compte les sanctions de la vie future, il est certain que, finalement, il y a accord parfait entre la vertu et le bonheur, entre l'honnête et l'utile. On a tiré de là une objection contre la vertu.

(1) Cousin, *Des écoles*, du beau et du bien, III<sup>e</sup> P., III<sup>e</sup> Leçon.

(2) Ferraz, *Philosophie du devoir*, p. 121 et sq.

(3) Cicéron, *De officiis*.

## § B. — OBJECTION CONTRE LA VERTU (4)

I. — **Exposé** : certains moralistes comme les Stoïciens, les Quétistes, Kant et autres repoussent tout point de vue intéressé dans l'observation de la loi morale, surtout l'espérance d'un bonheur éternel ou la crainte d'un malheur éternel, fondée sur la croyance à l'immortalité de l'âme. D'après Kant, l'action, considérée en elle-même, dans sa *forme*, de l'intention dans laquelle elle a été faite. Or l'intention est toujours mauvaise, quand elle est intéressée : alors elle peut être *égale*, matériellement conforme à la loi ; elle n'est pas morale. Une action n'est morale que si elle est accomplie *uniquement par respect pour la loi, par amour du devoir*.

II. — **Réponse** : A) Cette objection est mal fondée. En principe, agir par l'unique motif du devoir, préférer la vertu au vice, alors même que, par impossible, elle ne serait suivie d'aucune récompense, c'est la perfection. — Agir au contraire par l'unique motif du bonheur, en excluant formellement l'amour du devoir, dans la disposition intérieure de violer la loi s'il n'y avait pas de châtiment, c'est faire un acte coupable, car c'est exclure l'idée du bien. — Mais l'espérance du bonheur final, motif intéressé, peut se superposer à l'amour du bien en soi : elle n'est, dans ce cas, ni l'unique, ni même le principal motif. Je puis faire mon devoir d'abord et surtout parce que cela est bien, et ensuite parce que j'en serai récompensé. C'est agir d'abord par le motif du devoir, s'exécuter ensuite à l'accomplir par l'espérance de la récompense ou la crainte du châtiment : où est le

(4) Kant, *Critique de la raison pratique*, I<sup>e</sup> P., I, ch. 3, n<sup>o</sup> 3 ; *Fondement de la métaphysique des mœurs*, III<sup>e</sup> Section : *Doctrine de la vertu*, introd., Art. 3. — Rouss, *Destinées et problèmes*, ch. viii, *Vertu kantienne et vertu chrétienne*. — Damm, *La morale philosophique avant et après l'Évangile dans les Études*, 1856, T. I. — Sur la question, Cf. G. LÉONARD, *Histoire de la littérature française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, T. IV, PÉRIODE.



mal, étant donné que l'intérêt est subordonné au bien ? — Bien plus, un acte fait d'abord en vue de la récompense, sans exclure positivement l'amour du devoir, est bon moralement ; mais il est moins parfait parce que le motif intéressé est prédominant. La raison en est que le bonheur poursuivi est un bonheur digne de l'homme. C'est un bonheur qui résulte de la satisfaction de ses tendances raisonnables ; il exige le sacrifice de plaisirs immédiats et de tendances agréables mais opposées à la raison. Le bonheur et le bien ici se confondent ; poursuivre son bonheur, c'est travailler à sa perfection morale, car, comme dit Descartes : « La vraie félicité est la satisfaction qui suit l'acquisition de la perfection ». Les adversaires de cette doctrine oublient que le bonheur final auquel nous aspirons et le bien en tant qu'il commande nos actes libres sont au réalité un seul et même objet, sous deux aspects différents. Cet objet, c'est l'Être infini, absolu, c'est Dieu même. Il est sans doute plus parfait de pratiquer la vertu par amour du bien, en faisant abstraction de la récompense ; c'est l'idéal de la perfection, réservé à l'élite. Mais il est légitime de pratiquer la vertu en recherchant le bonheur qui y est attaché, car ce bonheur se confond avec notre perfection morale, avec le bien ; c'est l'idéal proportionné à la commune faiblesse. Celui que Kant propose est chimérique ; il se condamne d'ailleurs lui-même en disant que peut-être aucun acte de vertu n'a été encore fait (1).

B Cette doctrine entraîne une mutilation de la nature humaine, que la morale ne peut commander. — L'homme est tout ensemble sensible et raisonnable. Pourquoi donc exclure des motifs d'action le motif du bonheur, quand il est conforme ou subordonné au devoir ? Imposer le sacrifice du bonheur, c'est imposer le sacrifice de la sensibilité (2). C'est d'abord sacrifier les inclinations personnelles, dont le bonheur est la satisfaction. C'est, par contre-coup, sacrifier aussi les inclinations altruistes, car comment celui, qui

(1) *Fundamenta de la metaphysica de moribus*, § 4. Peut-être il n'y a pas en sur la terre un seul acte de véritable vertu, un seul acte fait par respect de la loi. (Frad, Bassi, p. 36).

(2) On connaît l'épigramme de Schiller : « J'ai du plaisir à faire du bien à mon voisin, cela m'incommodé ; je sens que je ne suis pas tout à fait vertueux. »

se désintéresserait totalement de sa destinée, pourrait-il s'intéresser à celle des autres ? Cette théorie va donc à mutiler l'âme humaine. De quel droit ? N'est-ce pas avec « l'âme tout entière » qu'il faut aller au devoir ? Ce serait d'ailleurs une obligation impraticable. Comment arracher du cœur de l'humanité l'instinct du bonheur ? « Tous les hommes désirent être heureux ; cela est universel et sans exception » (Pascal).

**Conclusion : 1°) Le devoir seul en vue en faisant abstraction de la récompense.**

2°) **Le devoir d'abord en vue, puis la récompense.**

3°) **La récompense d'abord en vue, puis le devoir.**

4°) **La récompense en vue, sans exclure le devoir.**

5°) **La récompense seule en vue, en excluant le devoir.**

Telle est la hiérarchie de la perfection morale : surtout où la récompense et le devoir coïncident, l'acte est bon moralement ; là où il y a exclusion du devoir, l'acte est mauvais. L'acte est plus ou moins parfait selon que l'idée du devoir brille seule ou au premier rang.

### 30. — COMPARAISON ENTRE LE PLAISIR ET L'INTÉRÊT

Le plaisir c'est la satisfaction passagère d'une de nos inclinations. L'intérêt c'est la satisfaction durable et ordonnée de toutes nos inclinations, surtout des inclinations personnelles.

Les différences qui séparent la morale du plaisir et la morale de l'intérêt découlent de ces définitions :

A. — La morale du plaisir ne fait appel qu'à l'*instinct*, qu'aux impulsions de la *sensibilité*. La morale de l'intérêt fait une part à l'*intelligence* et à la *volonté*. S'il veut bien servir ses véritables intérêts, l'homme doit user de toute son intelligence pour discerner ce qui lui est réellement utile, pour évaluer et combiner ses moyens d'actions de manière à obtenir la plus grande somme possible de bonheur. Il doit recourir aussi à la *volonté* pour tenir en bride les passions qui préfèrent leur satisfaction immédiate et partielle au lieu d'attendre de l'avenir une satisfaction plus complète.

II. — Le principe de l'intérêt imprime à la conduite et à la vie plus de suite et d'unité. L'homme de plaisir, sous l'impulsion changeante de ses desirs, même au contraire une vie irrégulière et capricieuse.

III. — Le principe de l'intérêt est le plus grand ressort du progrès individuel et social: il pousse l'homme au travail et à l'épargne pour acquérir aisance et fortune. La poursuite de la jouissance prochaine est incompatible avec le travail qui exige un effort et avec l'épargne qui est une privation. L'homme de plaisir ne veut pas différer sa jouissance, même avec la perspective très probable de l'accroître et de la rendre durable, car il a pour règle de conduite cette maxime :

*Un biens, si dit-on, vaut mieux que deux tu l'auras  
A'en est sûr, l'autre ne l'est pas.*

IV. — Sur nombre de points l'intérêt est d'accord avec le devoir et coïncide matériellement avec lui; il ne peut cependant être le principe suprême de la morale, car il est égoïste et se résout finalement au plaisir, puisqu'il n'est au fond que la recherche méthodique d'un plaisir durable.

## ARTICLE II

## MORALES ALTRUISTES OU SENTIMENTALES

S. Mill et Spencer ont vainement essayé de rendre la théorie utilitaire altruiste en la présentant sous forme de morale de l'intérêt général: au fond elle reste égoïste. D'autres philosophes, comme A. Comte, Hutcheson, A. Smith, ont cherché le principe de la loi morale dans des sentiments désintéressés comme l'amour des autres, la bienveillance, la sympathie etc. (1).

(1) Comte, *De ce qui est du bien et du bien*, XIII<sup>e</sup> Leçon.

## 31. — L'ALTRUISME DE COMTE

A) **Exposé**: d'après Comte (1798-1837) (1) l'humanité est faite pour vivre en société; la société est impossible sans le dévouement et le sacrifice. L'altruisme est donc une conséquence obligatoire de cette tendance naturelle à vivre en société. La formule de la loi morale sera donc: « Vis pour les autres ».

B) **Critique**: 1<sup>o</sup>) Sans doute l'individu doit faire des sacrifices au bien commun, mais l'individu a aussi des droits personnels, qu'il ne peut pas toujours sacrifier à ses semblables.

2<sup>o</sup>) La maxime du sacrifice universel aboutit à une contradiction. Si tous les hommes doivent se sacrifier complètement aux autres, personne ne doit vouloir accepter le sacrifice d'autrui. L'altruisme (le mot est de Comte lui-même), ainsi compris, est impraticable.

## 32. — MORALE DE LA BIENVUEILLANCE D'HUTCHESON

A) **Exposé**: les hommes ayant une inclination naturelle à vouloir du bien à leurs semblables, tout ce qui satisfait ce sentiment est bon, d'après Hutcheson (1694-1747), philosophe écossais; tout ce qui le contraire est mauvais. Le devoir qui résume tous les autres, c'est l'amour des hommes, le dévouement (5). L'instinct de la bienveillance est donc le principe de la morale.

B) **Critique**: cette morale est incomplète, car:

1<sup>o</sup>) Elle omet les devoirs de l'homme envers soi et envers Dieu.

(1) A. Comte, *Cours de philosophie positive, Système de philosophie positive*, — TOME I, Education et politique, — CHAP. V, *Auguste Comte*.

(2) Hutcheson, *Système de philosophie morale; Recherches sur les idées de beauté et de vertu*. Hutcheson avait été précédé dans cette tentative de réaction contre la morale égoïste de Hobbes, par Shaftesbury (*Recherches sur la vertu*). — Cf. Jourdain, *Cours de droit naturel*, XIX<sup>e</sup> Leçon.

2°) Tous les devoirs envers autrui ne sont pas réductibles à la bienveillance : vg. les devoirs de justice. Quand on doit de l'argent à quelqu'un, on ne fait pas un acte de charité en le lui rendant.

3°) Elle ne peut fonder aucun devoir, pas même ceux de charité, car la bienveillance n'est qu'un sentiment ; or le sentiment ne se commande pas. On ne peut obliger les hommes à éprouver de la bienveillance ou à l'éprouver plus fortement qu'un sentiment intéressé, si en fait ils ne l'éprouvent pas ou l'éprouvent peu.

### 33. — MORALE DE LA SYMPATHIE D'A. SMITH

#### § I. — EXPOSÉ

On peut envisager la sympathie au point de vue :

A) **Psychologique** : c'est d'après Adam Smith (1723-1790), économiste et philosophe écossais, « un instinct qui nous porte à nous mettre en harmonie d'impression avec nos semblables » (1). La sympathie ainsi entendue n'est donc pas un sentiment particulier ; c'est la propriété qu'ont tous les sentiments de se propager d'une âme à une autre (Ps. 47, § II).

B) **Moral** : partant de ce fait que l'homme est sympathique à l'homme, c'est-à-dire que l'homme souffre des souffrances de ses semblables et qu'il se réjouit de leurs joies. Smith en conclut que toute action qui excite la sympathie est bonne et que toute action qui excite l'antipathie est mauvaise. C'est qu'en fond la souffrance est un signe de l'amoindrissement de l'être et la joie un signe de son développement. On éprouve du plaisir à partager les sentiments d'autrui et surtout à voir ses propres sentiments partagés. L'absence de sympathie est pénible. On désire la sympathie des autres.

(1) A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*. — Cf. Juvénat, *Cours de droit naturel*, Leçons XVI, XVII, XVIII.

Par là s'expliquent les faits moraux comme :

a) **L'approbation** : approuver les actions d'autrui ou les désapprouver c'est reconnaître que nous sympathisons ou ne sympathisons pas avec elles ; car nous ne les jugeons convenables ou inconvenantes que dans la mesure où nous sympathisons avec elles.

b) **L'obligation** : c'est le sentiment de contrainte pénible que nous ressentons à la pensée d'une action dont le motif exciterait l'antipathie des spectateurs.

c) **Le mérite et le démérite** : quand nous voyons un homme faire du bien à un autre, notre sympathie est double : nous sympathisons avec le bienfaiteur et avec l'obligé. Le sentiment de l'obligé c'est le désir de rendre le bien pour le bien. Avec l'obligé nous souhaitons du bien au bienfaiteur ; nous jugeons qu'il mérite une récompense. — Quand nous voyons un homme faire du mal à un autre, notre sympathie va à l'offensé et nous souhaitons avec lui que le mal soit rendu à l'offenseur ; nous jugeons donc qu'il est digne d'un châtiement, qu'il démérite.

La sympathie pour être morale doit être : 1°) **Pure** : il n'y a d'action absolument bonne que celle qui excite une sympathie sans réserve.

2°) **Universelle** : l'action vraiment bonne mérite l'admiration de tous. « La bonté d'une action, dit Jouffroy résumant la théorie de Smith, est en raison directe avec l'assentiment qu'elle excite dans les autres hommes, et les actions les meilleures sont celles qui sont de nature à obtenir la sympathie la plus pure et la plus universelle possible, c'est-à-dire une sympathie sans mélange d'antipathie, et qui soit accordée, non par quelques hommes seulement, par l'humanité tout entière. » (1) Smith déduit de là cette règle de conduite : « Agis toujours de façon à provoquer la plus grande sympathie chez la plus grande nombre de spectateurs. »

Mais Smith constate que la sympathie du plus grand nombre n'est pas toujours un criterium sûr du bien et du mal. De plus nous ne pouvons pas toujours avoir les autres pour témoins

(1) Juvénat, *Œuvre citée*, XVI<sup>e</sup> Leçon, p. 422 (3<sup>e</sup> édition).



de nos actions; Que faire? Nous sommes à la fois acteurs et spectateurs de nos actes; étant pour ainsi dire dédoublés par la réflexion, nous pouvons sympathiser avec nos propres sentiments comme avec ceux des autres; que chacun devienne pour lui-même un spectateur impartial, et alors l'assentiment que nous donnerons à nos actes équivaudra à celui de nos semblables. La règle définitive de la morale est donc la suivante: «*Agis toujours de telle sorte que tu excites la sympathie d'un spectateur impartial et désintéressé.*»

## § II. — CRITIQUE

Ce que Smith nous prescrit de rechercher c'est la sympathie des autres, leur approbation, leur estime; la règle qu'il propose, c'est en définitive le respect humain. Mais:

I. — Cette règle est variable, capricieuse, comme la sensibilité d'où elle procède. Dans un entourage sain, le souci de l'estime d'autrui, le sentiment de l'honneur pourra empêcher bien des fautes. Mais dans un milieu malsain, les actions flétries par la conscience, provoquent seules la sympathie; faudra-t-il nous mettre à l'unisson?

II. — Une action ne saurait être obligatoire par le fait même qu'elle est sympathique; la sympathie est un phénomène de sensibilité, qui dépend de conditions variées; elle est relative, elle ne saurait donc être un impératif catégorique.

III. — La sympathie et l'antipathie constituent si peu un principe d'action morale, que nous devons en faire souvent abstraction pour juger et agir honnêtement. Et après l'action, la conscience morale proteste contre les applaudissements du dehors, si l'action a été mauvaise, comme elle méprise les condamnations antipathiques de la foule, si elle a été bonne. Ainsi fit Socrate et il fit bien.

IV. — La sympathie, loin de fonder le jugement d'approbation, le suppose et en découle. La conscience nous atteste en effet que c'est un jugement antérieur sur la valeur morale des actes, qui provoque la sympathie ou l'antipathie.

V. — D'après Smith, nous ne nous jugeons nous-mêmes qu'après avoir jugé les autres; la conscience d'autrui devient pour nous un miroir où nous apprenons à voir la moralité de nos actes. C'est là une assertion fautive:

a) **Psychologiquement**, car nous ne connaissons l'âme de nos semblables que par la nôtre (Ps. 7, § B).

b) **Moralement**, car il s'ensuivrait que l'homme, vivant en dehors de la société, n'aurait aucune notion du bien et du mal, ni conséquemment aucun devoir, puisque tout cela résulte de la sympathie qui est un sentiment altruiste.

**Conclusion**: la morale de la sympathie aboutit à une contradiction. Après nous avoir recommandé de suivre les mouvements de la sympathie, Smith finit par nous dire de nous en délier et de contrôler ses tendances par l'avis d'un spectateur impartial. Cette impartialité implique précisément l'absence de toute sympathie et de toute antipathie. Faire appel au spectateur impartial c'est donc récuser la valeur de la sensibilité en matière de moralité, et recourir par un biais au jugement de la conscience morale, à la raison pratique.

## 34. — SENTIMENT DE L'HONNEUR

Avant d'examiner quelle relation le sentiment de l'honneur peut avoir avec la loi morale, il faut l'envisager au point de vue psychologique, c'est-à-dire en constater l'origine et en faire l'analyse.

I. — **Point de vue psychologique**: ce sentiment s'est épanoui surtout au moyen âge, dans une société guerrière. Après avoir été la loi du chevalier, il est devenu l'idéal du gentilhomme. Dans des sociétés restreintes, dont les membres se regardent comme solidaires, il s'est formé un code qui a pour sanction l'estime ou le mépris de ses pairs. Peu à peu ce sentiment s'est étendu: ce n'est plus l'apanage d'une caste, mais un sentiment individuel. Dans ce sens plus large on peut le définir: la sentiment qui nous porte à rechercher l'estime des autres et à la mériter par le respect de



la dignité personnelle. C'est un sentiment complexe et mêlé; il y entre avec une part d'amour-propre raffiné et la préoccupation du *qu'en dira-t-on*. L'amour des autres sous forme de sympathie, et l'amour d'un certain idéal de perfection sous forme de dignité personnelle.

II. — **Point de vue moral**: Sans doute le sentiment de l'honneur peut être un *auxiliaire* puissant pour l'accomplissement du devoir, il peut même le *suppléer*, quelque temps, chez certaines personnes (\*). Mais c'est là un fait d'exception. Il ne s'ensuit pas qu'on ait le droit de les confondre ni surtout de les substituer l'un à l'autre. On peut distinguer deux cas, le devoir et l'honneur sont en conflit ou sont d'accord.

A) **Conflit du devoir et de l'honneur**: Il arrive parfois que le code de l'honneur parle d'une façon et la règle du devoir d'une autre; *vg.* on reconnaît que le duel est condamné par la morale; mais on rougira de ne pas répondre à un outrage par un cartel. On sacrifiera en conséquence la loi morale, la loi naturelle à la loi artificielle de sa coterie, au préjugé de l'opinion. Il est clair qu'en pareil cas le sentiment de l'honneur ne peut remplacer l'idée du devoir. « Toute personne d'honneur, dit Montaigne, choisit de perdre son honneur plutôt que de perdre sa conscience » (\*\*). Mais, dira-t-on avec raison, dans ce cas et autres analogues, il ne s'agit que de *faux points d'honneur*. Parlons donc de l'honneur véritable qui concorde avec le devoir.

B) **Accord du devoir et de l'honneur**: même alors on ne peut les confondre. Le sentiment de l'honneur ne peut prendre la place et jouer le rôle du devoir, car :

1°) On reconnaît qu'il y a un vrai et un faux honneur; il faut donc choisir. Qui le fera, sinon la conscience morale à la lumière de l'idée du devoir ?

2°) Le devoir s'impose au nom d'un principe supérieur à l'homme, au nom de Dieu qui doit nous demander un jour compte de tous nos actes. — Le sentiment de l'honneur, ne commande qu'avec l'autorité, après tout récusable, de la société à

(\*) C'est la thèse développée par O. FEUILLET dans *Monsieur de Camors*.

(\*\*) MONTAIGNE, *Essais*, L. II, ch. xv.

laquelle nous sommes fiers d'appartenir. Quand on est seul, sans autre témoin que Dieu et sa conscience, la voix de l'honneur, loin du regard de nos pairs, sera-t-elle bien efficace? « Défiiez-vous de l'honneur humain, dit J.-J. Rousseau, c'est bien peu de chose quand le soleil est couché. »

3°) Le devoir est universel et immuable (20). — L'honneur varie avec les pays et les époques.

4°) Le devoir est synonyme de désintéressement et de sacrifice de soi-même. — L'honneur est un amour propre habilement déguisé, qui souvent n'est au fond que le souci de notre réputation et l'intérêt de notre orgueil.

**Conclusion**: l'honneur même véritable ne saurait être la règle suprême et le motif dernier de nos actions. Cette règle et ce motif ne sauraient être que le devoir, parce qu'il peut être recherché pour lui-même (20).

### 35. — RÔLE DU SENTIMENT EN MORALE

#### S. A. — IL NE PEUT ÊTRE LE PRINCIPE DE LA MORALE

Le sentiment, même désintéressé, altruiste, sous quelque forme qu'il se présente, ne saurait être le fondement de la morale, car :

I. — Le sentiment a toujours pour **condition antécédente une idée**, il implique certains jugements, dont il n'est que la manifestation sensible. Hutcheson dit : « Telle action excite ma bienveillance ». Il faut dire : « Telle action excite ma bienveillance parce qu'elle est bonne ». Et ainsi des autres sentiments moraux. Sous la sympathie, sous l'altruisme, sous le sentiment de l'honneur, il y a une idée, un principe moral plus ou moins voilé par le sentiment, mais que l'analyse fait apparaître; et c'est sur cette idée, sur ce principe qu'est fondée la moralité du sentiment.

II. — Le sentiment n'a pas les **caractères de la loi morale**. Il n'est pas :

a) **Obligatoire**: il attire, il entraîne la volonté; il ne commande pas. De cette proposition : « Les hommes *tendent* natu-

rellement à agir ainsi », on ne fera jamais sortir cette conclusion impérative : « Donc ils *doivent* agir ainsi ». Bien plus, on est parfois obligé de combattre le sentiment.

b) **Absolu et universel** : il participe à la mobilité de la sensibilité et est relatif aux individus et aux circonstances.

c) **Clair et pratique** : il dégénère en passion qui aveugle et il ne dépend pas de nous.

III. — La morale du sentiment serait **dangerouse**, car elle tendrait à absoudre les vices aimables qui plaisent et à proscrire les vertus austères qui n'agréent pas.

#### § B. — C'EST UN AUXILIAIRE PRÉCIEUX

I. — C'est un fait d'expérience qu'on remplit mieux son devoir quand on l'aime ou quand on aime les personnes envers lesquelles il oblige.

II. — L'idée n'agit pas directement sur la volonté ; il faut qu'elle se fasse en quelque sorte sentiment pour *mouvoir* la volonté, qui sans cela, resterait inerte. Aussi Dieu a-t-il mis en nous, pour correspondre à chacun de nos devoirs, une inclination qui aide à l'accomplir, car l'inclination agit directement sur la volonté par mode d'*impulsion*. Autant le sentiment est périlleux quand il est laissé à lui-même, autant il est efficace quand il est dirigé par la raison et mis par elle au service du devoir. Il excite la raison et la rend ingénieuse à découvrir de nouvelles formes du bien ; il réchauffe la volonté et lui communique de généreux élans. C'est un fait qu'on ne fait rien de grand sans passion.

III. — Le sentiment n'est pas seulement l'auxiliaire du devoir. Il en est encore la parure et la récompense. Une vertu aimable, comme celle d'un saint François de Sales ou d'un saint Vincent de Paul, n'est que plus attrayante et plus parfaite.

#### § C. — OBJECTION

A) **Exposé** : Les Stoïciens et Kant proscrivent le sentiment. Pour les Stoïciens, vivre conformément à la nature c'est vivre conformément à la raison ; la nature et la raison sont identiques, parce que les lois naturelles sont les manifestations de la raison universelle qui anime le monde. Nous ne devons nous occuper que de ce qui dépend de nous (τὰ ἐφ' ἡμῶν, comme dit Épictète), c'est-à-dire que nous devons lâcher de réaliser en nous l'ordre et l'unité comme dans l'univers. Le sage doit donc mépriser tout ce qui ne dépend pas de lui et peut le troubler : le plaisir, le sentiment, la passion ; il doit se rendre indifférent à toutes les affections même les plus naturelles.

Kant a encore exagéré ce caractère rationnel de la morale stoïcienne. La bonne volonté, l'obéissance par respect pour la loi, l'intention ont seules une valeur morale. Non seulement les mouvements de la sensibilité, qui nous facilitent l'accomplissement du devoir, n'ajoutent rien à la moralité, mais ils la gâtent, car plus le devoir a été fait avec peine, plus grande est la valeur morale de l'acte ; plus il a exigé le sacrifice de nos inclinations, plus son mérite est considérable. Il faut donc nous dégarer des bons sentiments, parce qu'en rendant la vertu moins pénible, ils constituent un désavantage moral. Même, au besoin, on développera en soi les mauvais instincts, afin d'offrir à la vertu des obstacles plus grands à vaincre. (1)

**Réponse** : I. — L'homme doit tout mettre en œuvre pour procurer le triomphe de la loi morale en lui ; or les sentiments généreux sont au nombre des conditions qui assurent le succès. Refouler les nobles passions, surtout cultiver les mauvais instincts, c'est s'exposer à un échec ; c'est donc déjà faire le mal, car c'est s'exposer de gaieté de cœur au péril de violer la loi.

II. — La véritable vertu ne consiste pas dans cet effort pénible

(1) Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 19 et seq. (traduct. Blass).

dont parle Kant : c'est prendre pour la vertu ce qui n'est qu'un indice de son imperfection. L'idéal c'est que la vertu devienne pour nous une seconde nature : que nous la pratiquions avec facilité et joie. Aristote a été plus clairvoyant que Kant, lorsqu'il a défini la vertu : l'habitude de faire le bien ». Or l'un des fruits de l'habitude c'est de faciliter les actes. Aussi ajoutait-il : « L'homme vertueux est celui qui trouve du plaisir à faire des actes de vertu ». Cette facilité acquise ou plutôt conquise au prix de l'effort est le signe d'une vertu parfaite. « C'est aussi le plus haut degré du mérite et c'est la plus haute liberté » (Ps. 228).

III. — L'idéal rêvé par les Stoïciens et Kant est chimérique, impraticable, contre-nature. Il ne faut pas amputer ainsi la nature humaine. *l'Intelligence* montre le but à atteindre : le bien ; c'est à la *volonté* d'y tendre ; mais elle a besoin d'être stimulée et poussée par la *sensibilité*, qui fournit la force impulsive. C'est avec toute l'âme, chaque faculté gardant son rang, qu'il faut aller au bien, car, comme dit Platon, la vraie perfection de l'âme, c'est l'harmonie.

## 36. — L'INTÉRÊT ET LE SENTIMENT

A) **Ressemblance** : les systèmes de morale utilitaire et les systèmes de morale sentimentale ont ceci de commun qu'ils empruntent la règle de nos actions à la *sensibilité*, puisque les premiers la placent dans le désir du plaisir et du bonheur personnels, et les seconds dans diverses inclinations altruistes.

B) **Différence** : l'utilitarisme ne fait appel qu'à un seul penchant, le désir du bonheur personnel, même quand il prescrit de travailler à l'intérêt général, car le grand motif mis en avant pour nous entraîner c'est de nous faire croire que l'intérêt public coïncide avec notre intérêt privé. La morale sentimentale s'adresse au contraire à plusieurs penchants, comme la bienveillance, la sympathie, l'honneur, etc.

(?) *Manso, De la solidarité morale*, p. 106.

C) **Supériorité de la morale sentimentale** :

1°) Le système utilitaire, ne voyant que le désir du bonheur, nuit à la sensibilité. Dans le système sentimental, on retrouve, au contraire, la sensibilité tout entière.

2°) Le système utilitaire reste égoïste même dans la recherche de l'intérêt général. Avec la morale sentimentale apparaît l'un des éléments constitutifs de la vertu, le désintéressement.

D) **Infériorité commune** : dans les deux systèmes, la part de la raison n'est pas faite. Or, nous l'allons voir, c'est à l'élément rationnel qu'il faut demander le principe de la morale.

## ARTICLE III

## MORALES RATIONNELLES

Puisque le principe de la morale ne peut être ni le plaisir, ni l'intérêt, ni le sentiment, qui sont des formes variées du bien sensible, il faut voir s'il ne consisterait pas dans le bien rationnel, et partant universel, le bien en soi. De là plusieurs systèmes selon façon de comprendre l'élément rationnel du devoir.

## 37. — IDÉAL ESTHÉTIQUE

A) **Exposé** : pour Platon (\*) le Bien absolu c'est Dieu lui-même, conçu comme un idéal de perfection et de beauté. Le devoir consiste à nous en rapprocher le plus possible et la vertu n'est que la ressemblance à Dieu. *ἡμετέρας ἐπὶ θεῷ* (\*\*). Pour réaliser cette

(\*) *Footnis, Philosophie de Platon*, L'IX. — Ca. *Herr, Etudes sur les dialogues de Platon*.  
Platon. *Théétète*.



imitation, le sage doit mettre de l'harmonie entre les trois parties de l'âme : le **désir** ou **appétit** physique ; c'est l'âme inférieure, dont la vertu propre est la **tempérance** (*σωφροσύνη*) ; — le **courage** ou **appétit** supérieur ; c'est l'âme moyenne, principe des passions nobles, dont la vertu est la force (*ἀνδρεία*) ; — la **raison** ; c'est l'âme supérieure qui doit commander. Principe des idées, seule elle est immortelle et sa vertu propre c'est la sagesse (*σοφία*) (Ps. 16, 1). Chacune de ces âmes doit être subordonnée à celle qui lui est supérieure, sous la direction de la sagesse (\*). Ainsi la subordination du désir à la passion généreuse produit la **tempérance** ; la subordination de la passion à la raison produit la **force**. L'harmonie qui résulte de cet accord parfait constitue la **Justice** (*δικαιοσύνη*) qui est la perfection de l'âme. Mais l'individu doit aussi s'harmoniser avec ses semblables et avec l'univers ; car, pour Platon, le sage est avant tout un Artiste qui met de l'harmonie dans sa vie : ὁ σοφὸς ἁρμονεύει (\*\*). — Cette doctrine a été plus ou moins renouée dans les temps modernes par Herbart, Wieland et, de nos jours, par F. Ravaisson (\*). La morale a pour fondement l'amour du beau. Le souverain bien consiste dans la beauté de la vie, dans l'harmonie de l'âme tendant vers un idéal calme, noble, généreux.

B) **Critique** : E. — Cette doctrine n'est pas en contradiction avec la moralité ; la vie d'un sage est belle. Les Grecs aimaient à identifier le bien et le beau : καλὸν ἐστὶν ἀγαθόν (\*\*). Ils diffèrent cependant (Cf. Esthétique) : Tout acte vertueux est digne d'estime, mais ne mérite pas l'admiration. Un riche donne quelques sous à un pauvre : c'est une bonne œuvre ; ce n'est pas une belle action, car il lui manque ce degré de splendeur, cette perfection au-dessus

(\*) *De Anima, Quæst. I. in ch. 1, 10* : *Plecto triplicem finem animam, cuius principatum, illi est rationem, in capite sicut in ave possit et duas partes et partes voluit, sicut et cupiditatem, quæ locis dicitur : una in pectore, cupiditatem sicut præcordia locat.*

(\*\*) *Platon, République, IX.*

(\*) *Ravaisson, La philosophie en France au xix<sup>e</sup> siècle, § 85; Discours prononcé à Louviers le 6 Mars, août 1873.* — *Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains, L. VII.*

(\*\*) *Platon, Timée, Πᾶς δὲ τὸ ἐγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἐπιτηδόν...*  
« Tout ce qui est bon est beau, et rien n'est beau sans harmonie... »

de la moyenne, qu'exige la beauté. La beauté est un **degré supérieur** de bonté. C'est pour cela que la beauté ne peut être le principe de la morale, car son idéal est trop élevé pour être obligatoire ; l'héroïsme et le dévouement ne peuvent être l'objet d'un **vouloir universel**.

II. — Outre cette critique générale, la morale platonicienne, malgré ses côtés élevés, mérite des critiques particulières :

a) Platon fausse les relations entre l'âme et le corps ; au lieu de voir dans le corps un instrument et un secours, il le regarde comme un pur obstacle. Toutes les maladies de l'âme, l'ignorance et le vice, ont leur source dans l'union de l'âme avec le corps : on elle aurait été enfermée, comme dans une prison, en punition d'une faute commise dans une vie précédente. Or l'union de l'âme et du corps est naturelle (Cf. *Psychol. rationnelle*, 23).

b) Platon a le tort d'identifier la vertu avec la science (Cf. chapitre IV, 48). Les actions humaines sont soumises à un **déterminisme rationnel**. Aussi la **volonté libre** est-elle absente de cette doctrine ; mais alors comment la morale peut-elle y trouver place ?

### 35. — EUDEMONISME RATIONNEL

#### § 1. — DU BONHEUR EN GÉNÉRAL

On peut envisager le bonheur au point de vue soit :

A) **Psychologique** : le plaisir est un élément du bonheur ; mais un seul plaisir ne fait pas le bonheur ; il exige une succession de plaisirs variés. Le bonheur c'est la synthèse de cette série de jouissances ; c'est, comme dit Bentham, la plus grande somme de plaisirs diminuée de la plus grande somme de douleurs (\*). Socrate distinguait deux sortes de bonheur : l'un qui vient des circonstances (*εὐτυχία*) ; l'autre qui nous vient de nous-mêmes (*εὐμαρτία*).

(\*) *Luttrell définit le bonheur « un plaisir durable » Nouveaux essais..., L. II, ch. xxii, § 42.*



Ce dernier est la vraie forme du bonheur, car il dépend de nous et résulte de notre activité normalement déployée (Ps. 26). Notre activité a des inclinations et par conséquent des fins qui l'attirent. C'est dans la poursuite et l'obtention de chacune de ces fins qu'elle trouve le bien-être, εὖ, comme dit Aristote. Le plaisir est donc la satisfaction momentanée d'une de nos inclinations; le bonheur, la satisfaction collective de toutes nos tendances ou du moins des principales. De même que le plaisir est un « surcroît qui s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur », ainsi le bonheur est un épiphénomène : il est comme l'épanouissement de tout l'être, auquel il est donné de réaliser ensemble ses fins préférées.

B) **Moral** : il suit de cette analyse du bonheur en général qu'il ne peut être le fondement de la loi morale. En effet :

I. — Le bonheur est chose **relative** et variable avec les individus.

II. — Il est en grande partie **subjectif**, car il dépend de notre imagination et de notre volonté.

III. — Il est toujours plus ou moins **incomplet**, car nos tendances sont souvent opposées; on ne peut contenter les unes qu'aux dépens des autres.

IV. — Il n'est **pas directement accessible** : pour l'atteindre, il faut viser un autre but dont il puisse dériver. Descartes l'avait noté : « Le bonheur n'est pas le blanc où il faut tirer; il est le prix remporté par ceux qui y touchent ». C'est comme le plaisir, un moyen et non une fin; il ne saurait être le but de l'activité, mais il est la **conséquence** du but atteint (Ps. 63, § 1). Pour toutes ces raisons, il est clair que le bonheur, qui n'est qu'une collection de plaisirs, ne saurait être le fondement du devoir.

## § II. — LE BONHEUR RATIONNEL (1)

A) **Exposé** : ces objections, dira-t-on sans doute, sont valables contre le bonheur qui a sa source dans la satisfaction des inclina-

(1) Leibniz, *Fon der Glückseligkeit*. — F. JAKY, *La morale*, L. 1, ch. 11.  
— OLLÉ-LAVINNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, ch. IV-VI. — BOYERCI, *Article Aristote dans la Grande Encyclopédie*.

tions personnelles, dans le bonheur sensible. Mais il y a, au-dessus, un bonheur plus parfait; aux yeux de la raison, il consiste dans la satisfaction harmonieuse de nos tendances élevées; c'est un bonheur qui résulte de l'activité proprement humaine (εὖ εὐδαιμονίων ἐργων) (1), de l'activité **raisonnable**, où la sensibilité est subordonnée à l'intelligence et à la volonté. C'est la théorie d'Aristote qu'on appelle l'**eudémonisme** (εὐδαιμονία, bonheur) **rationnel** et qu'on peut formuler ainsi : *Sois raisonnable et tu seras heureux*. Cette formule n'est égoïste qu'en apparence, parce que la raison nous montre que nous devons parfois sacrifier nos fins personnelles et particulières aux fins générales, parce que nous sommes membres d'un tout plus important que nous-mêmes. Ainsi cette morale se confond, au point de vue de la matière, avec la morale du bien en soi, puisqu'elle prescrit à l'homme d'estimer, dans la poursuite du bonheur, la valeur des biens suivant les mesures de la raison et non d'après les attraites de la sensibilité.

B) **Critique** : 1°) La morale du bonheur ainsi entendue se confond, il est vrai, **matériellement**, avec la morale de l'ordre et du bien; la morale du devoir est ainsi conciliée avec celle de l'intérêt. Mais le bonheur et le bien diffèrent au point de vue **formel**. Le bien c'est ce qui perfectionne la nature raisonnable, ce qui lui est conforme; le bonheur c'est la conscience du bien possédé, la perfection réalisée. Le bien, par conséquent, demeure la seule fin **absolue et suprême** de la volonté, le bonheur en est une simple **conséquence**. Notre bonheur, même raisonnable, ne peut donc être la fin dernière de nos actions et le principe de la morale, car il rendrait la vertu intéressée.

2°) On objecte que le bonheur est le terme nécessaire de toute

(1) Être vertueux, pour Aristote, c'est bien faire son métier d'homme, être vraiment homme; εὐδαιμονία, c'est-à-dire déployer son activité d'une façon puissante et réglée, d'où résulte le bonheur. Cf. *Morale à Nicomaque*. — Aristote emploie constamment le mot εὖ pour signifier le bien. Le bien c'est le beau moral, parce qu'il résulte de l'activité puissante et ordonnée. Or la grandeur et l'ordre sont les deux caractères du beau d'après Aristote. Nous avons vu (§ 2) que cependant on ne doit pas identifier toujours le bien et le beau. Les mots *honestum, decorum* impliquent aussi une idée de beauté. — Cf. OLLÉ-LAVINNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, ch. 10.

tendance, l'unique ou du moins la principale raison de vouloir et d'agir. — On doit répondre que l'amour de soi et le désir du bonheur sont sans doute le premier *mobile*, le principe spontané de toutes nos actions : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception » (Pascal). Mais ils n'en sont pas nécessairement le *mobile* et la *raison*. La preuve c'est que si personne ne peut renoncer explicitement au bonheur, on peut en faire abstraction, agir sans y penser, sans le rechercher. Le bonheur est encore moins la *mesure* de la moralité, puisque la valeur morale d'un acte est proportionnée à son désintéressement. Plus un acte est désintéressé, plus il est parfait. Il reste vrai cependant que, si le bonheur raisonnable, qui se confond avec notre perfection, ne peut être la fin dernière de la vie morale, il peut néanmoins être recherché en même temps que le bien : il est en effet la *conséquence* et la *récompense* du bien accompli, de la perfection réalisée. Cette récompense est une sanction de la loi morale : elle fait donc partie intégrante de la loi morale ; la vouloir, la rechercher en même temps que le bien ce n'est donc pas sortir de la loi morale (Ch. iv, 47).

### 39. — LA MORALE STOÏCIENNE (1)

#### § A. — EXPOSÉ

I. — **Souverain bien : la vertu.** — La morale stoïcienne a subi bien des métamorphoses depuis Zénon, Cléanthe, Chrysippe (III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ) jusqu'à Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle. L'idée qui persiste à travers ces changements et domine

(1) En. Zénon, *La philosophie des Grecs*, III<sup>e</sup> volume, 1<sup>er</sup> P. — BÉGIN, *Le stoïcisme, dans les mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, T. XXI. — F. GOSSEL, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, ch. vi, viii. — SCHEFFERICH, *Le monde comme volonté et comme représentation*, L. I, § 46. — TALAN, *Un problème moral dans l'antiquité*. — MARYS, *Les moralistes sous l'empire romain*. — FASSMANN, *Essai sur le libre arbitre*, 1<sup>er</sup> P., L. I, ch. v.

tout le stoïcisme, c'est que le souverain bien, l'unique bien, c'est la **vertu** elle-même. De là, plusieurs conséquences qu'on a nommées les **paradoxes stoïciens** (2) :

1<sup>o</sup> La vertu étant l'unique bien, en dehors d'elle, **tout est indifférent** : plaisir, douleur, richesse, réputation, santé, vie, mort.

2<sup>o</sup> La vertu étant un absolu, un extrême, il n'y a **pas de milieu** entre le bien et le mal. Toutes les fautes sont égales comme tous les actes bons : la vice et la vertu n'admettent **pas de degré**.

3<sup>o</sup> La vertu est elle à elle-même sa propre récompense : *Virtutis primum ipsa virtus* (Sénèque).

II. — **Essence de la vertu** : la vertu consiste à **vivre conformément à la nature** ; *Ζῆν ἐπιλογουμένης τῆ φύσει*. C'est là une formule équivoque, car les Stoïciens donnent des sens différents au mot *nature*. Aussi a-t-elle donné lieu à des interprétations diverses de la part de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe (3).

La nature d'un être dépend essentiellement de ce qui lui est propre ; or la caractéristique de l'homme, c'est la raison. C'est pourquoi pour l'homme, vivre conformément à la nature, ce n'est pas suivre la sensibilité mais la raison : *Ζῆν ἐπιλογουμένης τῆ λόγῳ*. Comme la raison n'existe pas seulement en nous, mais encore chez les autres hommes et dans tout l'univers, dont Dieu est l'âme, **vivre conformément à la nature** :

a) C'est d'abord mettre l'ordre et la logique dans sa vie (*ἐπιλογία*) ; c'est être **d'accord avec soi-même**. Le sage doit « vouloir par raison, pour l'ordre et la beauté qui y règnent, ce que la nature poursuit par instinct ». Le souverain bien c'est donc la force de la volonté tendue à travers toute la vie pour faire de toutes les pensées, paroles et actions un tout harmonieux. *Summum bonum velle sibi sibi concordare*.

b) C'est ensuite vivre en **harmonie avec nos semblables**. La raison étant identique chez tous les hommes, ils sont égaux, ils sont frères : *Homines res sacra homini*. Ils doivent donc s'entraimer. Aussi l'esclavage est une injustice.

c) C'est enfin **vivre en harmonie avec tout l'univers**. Le

(1) CRICQ, *Paradoxa*.

(2) STROUS, *Éloge péjoratif et stérile*, L. II, ch. vii.

TALAN PAUSOPHIE. — II-30

sage doit se soumettre aux lois immuables de la nature, se résigner au destin qui la gouverne; car l'âme qui anime et régit le monde, c'est Dieu, c'est la raison divine. Le sage ne connaît pas les distinctions de famille, de cité, de patrie: il est *citoyen de l'univers*.

III. **Obstacle à la vertu: c'est la passion.** La passion est pour eux un mouvement contraire à la raison et à la nature. *Μεγας κωλυμας εστιν παθητικη ανησυχια*<sup>(1)</sup>. La première condition de la vertu c'est d'étouffer la passion pour arriver à l'impassibilité (*apatheia*). De là cette maxime d'Épictète: *Αντιπαυ και ανησυχου; Supporte et abstiens-toi.* Supporte, c'est-à-dire sois fort contre le plaisir, sois courageux contre les passions; reste calme dans l'adversité comme dans le bonheur. Abstiens-toi, c'est-à-dire ne recherche pas ce qui ne dépend pas de toi. Tout se fait d'après les lois d'une intelligente nécessité. Laisse donc faire la Providence immanente à la nature, car il est inutile et sacrilège de vouloir résister à la force des choses; comme dit Sénèque le tragique:

*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

Et ainsi tu arriveras à la véritable sagesse, à l'insensibilité.

#### § B. — CRITIQUE

Cette morale a des côtés élevés et elle a exercé dans l'antiquité une bienfaisante influence: le Stoïcisme a été, surtout à l'époque des empereurs romains, une école de courage et de caractère. Les Stoïciens combattaient l'omnipotence de l'État, préconisée par Platon et par Aristote, en revendiquant les droits de l'individu. Ils entrevirent l'iniquité de l'esclavage et montrèrent que les hommes, ayant même raison, devaient être traités également. Mais après les qualités, voici les défauts:

I. — La vertu ne peut être le souverain bien parce que, à toute tendance à la volonté, par conséquent, il faut une fin distincte d'elle-même. La volonté n'est bonne et vertueuse qu'autant

(1) DIOGÈNE LAÛRTIÈS, *Vie des philosophes*, L. VII, 410. — Cf. Cicéron, *Transt.*, 116/167, IV, 9.

qu'elle se conforme au bien en soi, au bien absolu. La vertu, qui est le *bien moral*, n'est que la *conséquence* de la conformité de l'activité volontaire au bien en soi: elle ne saurait donc être la fin de cette activité.

II. — Le Stoïcisme nie la liberté, puisqu'il la réduit à comprendre et à accepter la nécessité inévitable des événements réglés par Dieu qui est l'âme du monde: *Parere Deo libertas est* (Sénèque). Or une morale sans liberté n'est pas une morale.

III. — Cette morale aboutit à des conséquences *paradoxales* que rejette le sens commun: a) le plaisir, la douleur ne sont pas chose indifférente. — b) Il y a des degrés dans le vice et dans la vertu. — c) La vertu n'est pas à elle-même sa récompense, car le sage n'est pas nécessairement heureux ici-bas; l'immortalité de l'âme est donc une sanction nécessaire de la morale.

IV. — Cette doctrine est inhumaine et impraticable, car elle demande d'étouffer la sensibilité et les passions au lieu de les diriger et de les faire servir au bien rationnel comme force impulsive.

V. — La maxime d'Épictète est:

a) **Incomplète**: elle ne comprend pas les devoirs de *justice* et de *charité* envers les autres. C'est un idéal de morale personnelle, et, même à ce point de vue, elle pèche par défaut, car elle est muette sur les devoirs *positifs* de perfectionnement moral.

b) **Dangereuse**: le précepte *abstine* mène au fatalisme, à l'inertie, à l'abdication de la volonté.

#### 40. — LA MORALE FORMELLE DE KANT (1)

##### § A. — EXPOSÉ

On peut ramener à quatre points principaux ce qu'il y a d'essentiel dans la morale de Kant: 1°) Existence d'une loi morale

(1) Kant, *Critique de la raison pratique: Fondements de la métaphysique des mœurs*. — Cf. Bouvier, *La morale de Kant* dans la « Revue des Cours et Conférences », 21 Fév. 1901 et sq. — Desbours, *La philos.*



pour l'homme et ses conséquences ; 2°) Nature du devoir ; 3°) Condition de la moralité ; 4°) Formules de la loi morale.

I. — **Existence d'une loi morale et ses conséquences :** Kant fait reposer la morale sur un « fait de raison », une donnée primitive : l'existence du devoir. Nous avons conscience du devoir, c'est-à-dire d'une loi qui commande ce qui *doit* être, sans égard à ce qui a été, est ou sera. Aucun fait ne pourrait prévaloir contre cette idée qui nous commande. Son commandement est *catégorique*. Seule l'idée du « devoir » a une valeur objective absolue. Or l'idée du devoir implique trois autres vérités qui en sont les conditions : la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence d'un Dieu rémunérateur (Cl. Métaphysique).

II. — **Nature du devoir :** en quoi consiste le devoir ? Pour le savoir on peut procéder de deux manières. Ou bien on déterminera le devoir d'après la nature d'un *bien* antérieurement conçu, qui lui servira de fondement. Ce bien en soi, ce bien absolu est la fin dernière de l'homme et le principe de la morale. Alors la valeur morale des actions dépend de leur conformité à ce bien souverain ; elle dépend donc de leur *objet*, et de leur *matière*. C'est la voie suivie par les moralistes qui ont précédé Kant. On bien on partira de *la forme*, c'est-à-dire du commandement considéré en lui-même, indépendamment de tout bien en soi qui en serait la matière et le contenu. C'est la méthode adoptée par Kant. D'après Kant, le devoir est un absolu qui ne suppose rien au-dessus de lui, lui donner le bien pour fondement, ce serait en faire un impératif relatif et hypothétique, et dire à l'homme : fais ceci si tu veux obtenir ce bien et réaliser cet idéal. Le devoir a en lui-même sa raison suffisante ; il n'y a donc pas de bien en soi antérieur au devoir. C'est pourquoi le devoir doit se définir : « la nécessité d'obéir à la loi par respect pour la loi », et non pas la nécessité morale de faire le bien. Aussi une action n'est pas obligatoire

phie de Kant, t. I, p. 115, § 2 ; II, p. 115, § 2. — Schopenhauer, *Fondement de la morale*, §§ 105, 106. *La morale comme volonté et comme représentation*, L. I, § 11. — Th. Hermann, *Kant*. — Fr. Pascal, *Le Kantisme et ses erreurs*. — A. Carozon, *La morale de Kant*. — J. Bayart, *Cours de droit naturel*, Leçons XXVI, XXVII. — Fontana, *Critique des systèmes de morale sentimentalistes*, L. IV.

parce qu'elle bonne ; elle est bonne parce qu'elle est obligatoire. Tel est le formalisme moral de Kant.

III. — **Condition de la moralité : la bonne volonté.** De la notion du devoir ainsi comprise découle la manière de le remplir. Tout dépend de l'*intention* qui fait la valeur morale des actes ; c'est la *bonne volonté*. Il faut étudier ce que Kant entend par là :

a) **Sa nature :** soit un ordre à accomplir, qui se présente à ma conscience comme catégorique, j'exécuterai cet ordre, ou bien pour obtenir l'avantage qui en résulte, ou bien uniquement pour obéir à la loi. Dans les deux cas la matière de l'acte est la même ; mais leur valeur est bien différente. Dans le premier, l'action n'est pas bonne moralement, elle n'est pas mauvaise non plus ; elle est *légale*, c'est-à-dire matériellement conforme à la loi. Dans le second elle est *morale*. La *bonne volonté*, c'est donc la volonté de faire le devoir parce qu'est le devoir, d'obéir à la loi par respect pour la loi.

b) **Sentiment de respect qui l'accompagne :** obéir à la loi par amour pour la loi, ce ne serait pas, selon Kant, agir moralement, car ce serait attendre quelque satisfaction de son obéissance. C'est pourquoi Kant bannit tous les *bons sentiments* qui pourraient nous aider à pratiquer le devoir, parce que ce serait rendre son observation intéressée (§ 3, § C). Un seul sentiment a trouvé grâce devant lui ; c'est le sentiment de respect, parce que le respect n'est pas un sentiment agréable, il exerce une certaine contrainte sur nos penchants inférieurs.

c) **Son autonomie :** qu'est en elle-même la bonne volonté ? Elle est autonome, elle porte en elle-même la loi à laquelle elle obéit : elle la pose et se l'impose. La volonté est à elle-même sa propre fin, c'est une *fin en soi*. Si la loi morale nous était imposée du dehors, par un bien tout puissant, la volonté ne pourrait s'y soumettre que par crainte, amour ou intérêt ; or l'obéissance due à de tels motifs n'est pas morale. De plus, toute doctrine qui fait dépendre la volonté d'une fin autre que la volonté même, est une doctrine d'esclavage, une *hétéronomie*.

d) **Sa valeur :** « Il n'y a qu'une seule chose qui n'ait pu être pour bonne sans restriction, c'est une bonne volonté » c'est-à-dire la volonté raisonnable et libre. Elle « ne tire pas sa bonté de



ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même... Quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien... elle brillerait de son propre éclat, comme une pierre précieuse, car elle tire d'elle-même toute sa valeur. L'utilité ou l'inutilité ne peut rien ajouter ni rien ôter à cette valeur. (\*) » C'est que la volonté, étant libre, ne doit rien qu'à elle-même. Tel est le bien *absolu* ; il n'est pas distinct de la personne elle-même ; il résulte de l'intention pure d'obéir à la loi. Tout le reste n'a qu'une valeur *relative*, qui dépend du bon ou du mauvais usage qu'on en fait.

IV. — **Formules de la loi morale.** Nous devons donc agir par devoir. Il faut en outre connaître les *actes* que le devoir impose. Pour éclaircir les cas embarrassants, Kant a formulé trois grandes règles :

1° « Agis de telle sorte que tu traites toujours la volonté libre et raisonnable, c'est-à-dire l'humanité, en toi et en autrui, comme une fin et non comme un moyen ». La volonté raisonnable et libre, la personne humaine, est donc l'**objet** même de la loi, en même temps qu'elle en est l'**auteur** et le **sujet**. L'être raisonnable est une fin absolue, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais se regarder comme un moyen, mais toujours comme une fin. Quand l'homme obéit aux inclinations de la sensibilité au détriment de la raison, il se dégrade, car il se sert de lui-même comme d'un moyen. Les autres hommes étant nos égaux en nature, nous devons respecter leur personnalité ; il est donc illégitime de les traiter comme des moyens, c'est-à-dire de s'en servir pour en tirer un avantage. C'est pour cela que l'esclavage est odieux. La personnalité est inviolable et sacrée. Le respect absolu de la personne est donc le fondement du **droit** comme du **devoir**.

2° « Agis comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. » L'idéal que poursuit la morale, c'est la réalisation d'une république des volontés libres et raisonnables, dans laquelle chacune serait pour les autres une fin. Ce serait la conséquence de la mise en pratique de la première formule, car si les volontés se prenaient récipro-

(\*) KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 43 (trad. BARR).

quement comme fin, elles réaliseraient cette cité libre et unie où chacun serait à la fois législateur et sujet : ce serait la « république des fins. »

3° « Agis toujours de telle sorte que la raison de ton action puisse être érigée en loi universelle. » L'*universalisation* d'un acte, tel est le criterium donné par Kant pour distinguer, pratiquement, quelles actions sont conformes ou contraires à l'idéal induit plus haut. (20, III) (1).

4° « Agis extérieurement de telle sorte que la liberté puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant une loi générale de liberté pour tous. » C'est le principe régulateur des droits.

#### § B. — CRITIQUE

Kant a clairement indiqué les caractères de la loi morale, son obligation absolue et son universalité. Il a nettement dégagé l'idée du devoir des motifs égoïstes et il a bien réfuté les systèmes empiriques et utilitaires. Il a mis en relief la dignité et l'inviolabilité de la personne humaine. La grandeur du devoir lui a inspiré de beaux accents : « Devoir, nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation... Quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants ?... » (2).

Il dit encore : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. » (3) — Mais la morale kantienne mérite plus de reproches que d'éloges. Pour s'en convaincre il suffit d'examiner l'un après l'autre les quatre points, auxquels nous avons ramené sa doctrine.

I. — Kant ne prouve pas l'**existence universelle du devoir** ; il affirme que le devoir est donné dans toute conscience humaine. Il ne l'établit ni *a priori*, ni *a posteriori*.

(1) KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

(2) KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 155 (trad. PICHET).

(3) *Ibidem*, p. 294.

a) L'existence du devoir n'implique pas la croyance à la liberté telle que Kant la conçoit. En effet Kant distingue l'*homme-phénomène*, c'est-à-dire tel qu'il s'apparaît à lui-même et apparaît aux autres; et l'*homme noumène*, l'homme en soi, considéré dans son essence qui est incompréhensible. (1) Les actions de l'homme-phénomène, étant dans le temps et étant régies par le principe subjectif de causalité, sont soumises à la loi du déterminisme. Mais nous n'avons pas le droit de dire de l'homme-noumène qu'il n'est pas libre. Il se peut que la liberté nouménale existe. Telle est la conclusion de la *raison pure*. Mais la *raison pratique* montre que cette liberté est nécessaire parce qu'elle est impliquée par le devoir. Kant aboutit à une contradiction. Ou le devoir s'applique au monde nouménal, et alors il n'a pas d'influence sur le monde phénoménal qui est régi par la fatalité; ou bien le devoir s'applique au monde phénoménal, le seul dont nous ayons conscience d'après Kant et par conséquent le seul qui nous importe; et alors l'homme-phénomène qui y est soumis doit être libre pour pouvoir l'observer. Or Kant nie la liberté phénoménale.

b). Les deux autres postulats (*immortalité et existence d'un Dieu rémunérateur*), reposent sur une affirmation qui est en contradiction avec la doctrine kantienne sur d'autres points. L'homme doit, dit-il, chercher à réaliser le *souverain bien*, c'est-à-dire l'*accord du bonheur et de la vertu*; or cet accord, dont la raison voit la nécessité, n'est pas réalisable en ce monde; donc il doit y avoir une autre vie. C'est bien raisonné en soi; mais Kant s'est interdit cette façon de raisonner, car un des éléments fondamentaux de sa doctrine c'est que la pratique de la vertu est incompatible avec la poursuite du bonheur (29 § B). Pour éviter cette contradiction, Kant se contente ordinairement de dire qu'il faut par la vertu se rendre *digne* du bonheur sans le rechercher. Quand il parle ainsi il n'est plus en opposition avec ses principes, mais il enlève toute base à son argumentation; il n'a plus le droit d'affirmer l'obligation de croire à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu, puisque le fondement de cette croyance — la nécessité de l'accord du bonheur et de la vertu, a disparu.

(1) *Kon. Doctrines de la vertu*, I<sup>er</sup> P., L. I, introd. § 3.

II. — La thèse de l'*antériorité du devoir sur le bien* :

1<sup>o</sup> Est en contradiction avec la nature humaine. — L'homme est un être raisonnable; or un être raisonnable ne saurait, sans aller contre sa nature, obéir à une loi dont il ne connaît aucune raison qui la motive. L'obéissance à la loi morale doit donc être une soumission éclairée et non l'exécution aveugle d'un commandement que rien ne justifie. Or ce qui justifie la loi morale c'est sa conformité au bien en soi. Le devoir, tel que le présente Kant, ressemble à une consigne inintelligible et brutale, qui s'impose sans qu'il soit permis d'en chercher les motifs. On l'a comparé à la discipline des armées allemandes. La logique des choses a contraint Kant à être inconséquent avec son système; lui aussi rattache, quoi qu'il en dise, le devoir à un bien antérieur, et ce bien antérieur c'est pour lui l'*universalité rationnelle* de l'action (20 § III).

2<sup>o</sup> Rend la morale impraticable en bannissant tout autre sentiment que le respect (33, § C).

III. — La doctrine de l'*autonomie de la volonté* :

1<sup>o</sup> Ruine l'autorité de la loi morale. — Comment la volonté, étant essentiellement échangente, pourrait-elle édicter une loi immuable? Comment un être, qui s'impose d'agir de telle ou telle façon, serait-il lié par cet ordre émané de lui? Après cet ordre, on il n'est plus libre, et alors il n'y a plus de moralité; ou il le demeure; il peut par conséquent prendre une décision contraire et se délier de sa première obligation; alors que devient le caractère absolu, catégorique du devoir? Il faut donc que l'obligation ait un principe extérieur et supérieur à la volonté.

2<sup>o</sup> Compromet l'universalité de la loi morale. — Si chaque volonté est autonome, pourquoi la loi morale semblerait-elle identique pour tous les hommes? Une loi, qui dépend de la volonté libre, peut changer avec chaque volonté. On dira peut-être que Kant entend assigner comme fondement du devoir la volonté en tant qu'elle est la même chez tous les hommes. Soit. Mais la volonté a précisément chez tous les hommes ceci de commun qu'elle est libre. Dans ce cas, il faut convenir que c'est la raison, faculté fatale, partout la même, qui montre à chaque volonté humaine la règle du devoir. Mais c'est chercher le fonde-

ment de l'obligation en dehors de la volonté et par conséquent sortit du système de Kant.

IV. — La première formule n'est que partiellement vraie. Il faut dire avec Kant que l'homme ne peut être pour l'homme un simple moyen. Mais on ne peut lui accorder que la personne humaine est une *fin en soi*, une *fin absolue*. Elle n'est qu'une *fin relative*, car l'homme est subordonné à Dieu, seule fin dernière et suprême.

La deuxième formule n'ajoute rien d'essentiel à la première en ce qui concerne la détermination des devoirs; inutile de s'y arrêter.

La troisième formule est vraie; mais elle n'appartient pas en propre à la morale kantienne. De plus elle est inconciliable avec le formalisme de Kant. En effet, pour savoir quelles actions peuvent être érigées en lois universelles, Kant fait entrer en ligne de compte l'intérêt général ou particulier et alors, comme le lui reproche Schopenhauer, il raisonne comme un vulgaire utilitaire (1). — De plus, comme nous l'avons noté, prendre l'universalité rationnelle comme criterium moral, c'est sortir de la considération de la forme pure pour envisager un bien antérieur au devoir.

La quatrième formule n'est pas spéciale à la morale kantienne.

Conclusion: on peut donc dire, avec M. Cresson, que la morale kantienne « pèche par la façon dont Kant tire les conséquences de ses principes, et surtout par ses principes eux-mêmes » (2).

#### 41. — MORALE DU BIEN RATIONNEL

Nous avons prouvé que ni le plaisir, ni l'intérêt, ni le sentiment, ni le respect de la loi, ni le bonheur rationnel ne peuvent

(1) SCHOPENHAUER, *Opér.* cit.

(2) CRESSON, *Opère cit.*

être le principe de la loi morale. Le motif du bien en soi, du bien rationnel, c'est-à-dire de ce qui est conforme à la nature raisonnable de l'homme, étant le dernier motif de nos actions constatés par l'observation psychologique, il s'ensuit que lui seul peut être le principe de la loi morale. Mais on peut l'établir directement par l'analyse de l'idée du bien en soi. Cette idée a tous les caractères qui conviennent à la loi morale (3). L'idée du bien est :

I. — **Obligatoire** : c'est par là qu'elle se distingue des autres idées de la raison. Quand je dis : c'est un mal de mentir, c'est un bien d'honorer ses parents; ces jugements ne sont pas seulement spéculatifs comme des vérités scientifiques, ils sont pratiques; j'affirme que je suis tenu de ne pas mentir et d'honorer mes parents.

II. — **Absolue** : elle s'impose à la raison sans condition. La conscience ordonne, au nom du bien, indépendamment du plaisir, de l'intérêt et du sentiment. *Honestum id intelligimus quod tale est ut, omni detracta utilitate, possit per seipsum iure laudari* (4). Le bien en soi n'est en somme que notre nature idéaliste. Or l'idéal de notre nature étant le terme dernier de notre tendance, au-delà duquel nous ne saurions aller, la raison voit en lui une fin en soi qui doit être voulue pour elle-même. Il serait absurde de la vouloir conditionnellement, car alors elle ne serait plus une fin dernière, mais une fin relative, c'est-à-dire un moyen d'arriver à un autre bien.

III. — **Universelle** : c'est un fait que tout homme a l'idée du bien et qu'il distingue le bien du mal. Les erreurs ne portent pas sur les principes fondamentaux de la morale (12). — C'est un fait aussi que la conscience ne confond pas le bien avec le plaisir, l'intérêt, ou les sentiments divers qui accompagnent notre activité. Cela se comprend : puisque le bien est fondé sur la nature humaine, il doit être universel et immuable comme elle.

IV. — **Clair et pratique** : tous entendent les préceptes généraux de la loi morale et s'attribuent la faute de leur violation. —

(3) F. JAYER, *La morale*, t. II, ch. v. — D'HAEER, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, n° 6. — BACASSAN, *Les principes de la morale*.

(4) CICÉRON, *De officiis*.



De plus Dieu ne pourrait, sans aller contre sa justice et sa sagesse, nous imposer le joug d'une loi impraticable. Or le bien en soi est admirablement adapté aux exigences de nos facultés, puisqu'il est, par définition, ce qui est conforme à notre nature raisonnable.

**Conclusion :** le bien rationnel, qu'on nomme d'un mot l'honnête, étant une règle obligatoire, absolue, universelle, claire et pratique, est donc le souverain bien, la fin suprême de l'activité humaine et le principe de la morale.

#### 42. — ORIGINE DE L'IDÉE DU BIEN

A) **Systèmes empiriques :** ils dérivent l'idée du bien de l'expérience et la ramènent soit au plaisir, soit à l'intérêt, soit au sentiment.

**Réponse :** il est impossible d'identifier le bien en soi avec le plaisir, l'intérêt et le sentiment, parce que ces objets, n'étant pas obligatoires, sont relatifs, particuliers, variables, tandis que le bien est obligatoire, absolu, universel, immuable (4).

B) **Systèmes rationnels :** l'idée du bien nous est fournie, comme toute notion première, par la raison s'appuyant sur l'expérience. C'est la conscience morale ou raison pratique qui la dégage de l'analyse des jugements et des sentiments moraux (9).

On voit pourquoi et comment on peut ramener tous les systèmes de morale à deux grandes catégories :

I. — Les uns empruntent la règle de nos actions à la sensibilité. Ce sont les morales empiriques, qu'on subdivise en deux groupes :

A) **Morales utilitaires, intéressées :** plaisir, satisfaction morale, intérêt.

B) **Morales sentimentales, désintéressées :** altruisme, bienveillance, sympathie, sentiment de l'honneur.

II. — Les autres empruntent la règle morale à la raison.

Ce sont les morales rationnelles : idéal esthétique, eudémonisme rationnel, morale formelle, bien rationnel.

#### 43. — NATURE DE L'IDÉE DU BIEN RATIONNEL

##### S. A. — EXPOSÉ

Qu'est-ce que le bien ? Quelle est sa nature ? Les uns considèrent cette idée comme simple et irréductible. D'autres la regardent comme complexe et ont essayé d'en déterminer la compréhension. C'est ainsi que l'idée de bien a été ramenée à l'idée :

I. — **De fin**, par Aristote (1) et Jouffroy (1796-1842). Le bien est la cause finale, ce que tous les êtres désirent. « Le bien est la coordination de toutes les fins », c'est la fin universelle, suprême. Faire le bien, c'est tendre à sa fin ; mal faire, c'est s'en écarter.

**Critique :** sans doute la fin d'un être c'est son bien. Mais il vaut mieux définir la fin par le bien que le bien par la fin. De ces deux idées, l'idée de bien est la première. C'est parce que nous jugeons un objet meilleur que celui dont nous jouissons, que nous tendons vers lui comme à une fin. — De plus, Jouffroy a eu tort de ne pas déterminer en quoi consistait cette fin universelle et suprême (2).

II. — **Du vrai** par Wollaston (1659-1724), (3) philosophe anglais. Agir c'est affirmer : le bien n'est donc que le vrai exprimé dans nos actions. Une action est bonne quand elle est conforme au vrai, mauvaise quand elle est en contradiction avec lui : v. g. manquer à la piété filiale est mal, parce que c'est affirmer que l'on ne doit rien à ses parents. Haïr Dieu c'est un mal parce que c'est nier sa bonté.

**Critique :** métaphysiquement le vrai et le bien s'identifient dans l'être absolu, en Dieu. Mais ils sont distincts par rapport à nous et à nos actions. Sans doute toute bonne action est la réduction

(1) Aristote, *Mor.* et *Éth.*, L. I, c. 1. « Le bien est ce qui est recherché par tout être. » *Tévéth* et *Éth.* Éléments.

(2) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, Leçons XXVIII et sq.

(3) Wollaston, *Épique de la religion naturelle*. — Cf. *Innocent, Cours de droit naturel*, XXIV<sup>e</sup> Leçon.



tion en pratique d'une vérité. Cependant l'idée du vrai s'étend plus loin que l'idée du bien : tout ce qui est bien est vrai, mais tout ce qui est vrai n'est pas nécessairement bien moralement : « Donner de l'arsenic pour empoisonner, dit Joubert, c'est respecter la vérité clinique ». Il y a nombre de vérités qu'on peut affirmer sans être pour cela vertueux, car les vérités morales forment un ordre à part, elles ne sont pas seulement vraies pour la raison, mais obligatoires pour la volonté.

III. — De l'ordre par MONTESQUIEU (1689-1775). « Faire le bien, c'est respecter les rapports essentiels qui dérivent de la nature des choses; les violer c'est faire mal » (\*). L'ensemble de ces rapports constitue les lois, l'ordre. Le bien c'est donc, en définitive, le respect de l'ordre.

Critique : cette formule a le tort d'être imprécise. De quel ordre s'agit-il? Outre l'ordre moral, il y a l'ordre logique, l'ordre mathématique, l'ordre physique, etc. Nous ne sommes pas tenus de respecter d'importance quel ordre. En fait, nombre de lois et de rapports n'intéressent en rien la moralité. — Bien plus, les actes coupables peuvent exister sans se conformer à un certain ordre logique, physique, etc. — Nous nous soumettons aux lois de la nature, non comme à une nécessité morale qui nous oblige, mais comme à une contrainte inévitable, parfois odieuse.

IV. — D'universalité par KANT (\*): l'idée d'universalité est en effet l'un des caractères du bien rationnel ; mais ce n'est pas là le bien tout entier. L'universalité est une pure forme, qui réclame un contenu. Or ce contenu ne peut être que la satisfaction ou l'excellence des rapports qui unissent les êtres entre eux (Cl. V). C'est ce caractère de perfection qui permet à la raison de distinguer les fins universelles de celles qui ne le sont pas, assignables par conséquent à tout être raisonnable. Kant d'ailleurs a dû en venir à ce criterium de la perfection, faire de la personne humaine la fin en soi, la fin absolue, n'est-ce pas reconnaître implicitement que la personnalité est la perfection même?

V. — De perfection par MATHESSIEU (1638-1775) : « De même qu'il y a des rapports de grandeur qui sont l'objet des mathéma-

(\*) MONTESQUIEU, *L'Esprit des Loix*, L. I, ch. 1.

(\*) KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*,

tiques, il y a des rapports de perfection qui sont l'objet de la morale. Une bête est plus estimable qu'une pierre et moins estimable qu'un homme... C'est un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps, comme c'est une vérité nécessaire que deux fois deux soient quatre ou que deux fois deux ne fassent pas cinq » (\*\*). — Les rapports de perfection sont obligatoires, tandis que les rapports de grandeur ne le sont pas, parce que Dieu aime et veut les choses à proportion de leur perfection.

Critique : cette doctrine nous semble vraie. L'idée de bien, l'idéal moral se ramène à l'idée de perfection. Il faut noter cependant qu'il ne s'agit pas de la perfection en général, mais de la perfection en harmonie avec notre nature, de la perfection humaine. C'est en réalisant la perfection proportionnée à sa nature et à ses forces que l'homme imitera Dieu et réalisera la définition de la vertu donnée par Platon : La vertu consiste à se rendre autant que possible semblable à Dieu.

#### § 8. — ANALYSE DE L'IDÉE DE PERFECTION.

On peut aller plus loin en faisant l'analyse de l'idée de perfection relative à l'homme. D'après Leibniz (\*\*), l'idée de perfection se résout en deux autres : l'idée d'être, c'est-à-dire d'activité aussi grande que possible, puisque être c'est agir ; — l'idée d'ordre, d'harmonie. Essayons de le montrer en l'appliquant à l'homme et à ses facultés.

Toute faculté est une tendance vers un bien déterminé pour

(\*) MATHESSIEU, *Traité de morale*.

(\*\*) LEIBNIZ, *Von der Glückseligkeit* (de la béatitude). La perfection est plurielle, forte, et aussi ordre... La perfection est une sorte d'élevation, d'exhaussement de l'être; en d'autres termes, c'est un degré éminent de l'être ou de la force; perfection ou excellence c'est tout un. Et plus haute est l'activité ou plus grande la force, plus haut et plus libre est l'être. Mais puisque la force est d'autant plus grande qu'une plus grande pluralité sort de l'unité ou s'y réunie, étant régie par elle ou trouvant en elle son principe même, et que cette unité dans la pluralité c'est l'harmonie, voilà que la perfection est harmonie, et l'harmonie produit la beauté qui engendre l'amour. » (Cité par OUDINOT, *Essai sur la morale d'Aristote*, ch. III, p. 210.)

lequel elle est faite et qui lui manque. Si la nature humaine se réduisait à une seule faculté, son bien absolu s'identifierait avec le bien de cette faculté; en tendant vers ce bien elle réaliserait le maximum de développement de son être et le maximum de bonheur qui en est la conséquence nécessaire. Mais la nature humaine est complexe : elle comprend tout un ensemble de facultés et ces facultés sont de valeur inégale. Son bien absolu, sa perfection, résultera d'abord du déploiement de toutes ses facultés : c'est l'élément de puissance et d'intégrité. Il résultera ensuite d'un déploiement harmonieux, c'est-à-dire proportionné à la valeur de chaque faculté : c'est l'élément d'ordre.

La nature humaine est un tout, dont les divers éléments constituent un système de tendances unies et ordonnées hiérarchiquement, qui concourent aux fins de l'ensemble. La perfection de l'homme, son souverain bien, consistera donc dans un développement harmonieux de toutes ses facultés se déployant en concours et en ordre. Cette harmonie découle de la subordination des fonctions inférieures de la vie végétative et sensitive aux fonctions supérieures de la vie spirituelle, de la vie raisonnable et libre (1). Mais l'homme ne vit pas isolé. Il faut encore que le développement de notre personnalité se fasse, non pas au détriment, mais à l'avantage des autres personnalités dont la valeur est égale à la nôtre. Le souverain bien de l'homme, sa perfection,

(1) On demandera sans doute quel est le critérium qui nous permet de mesurer la perfection relative des diverses facultés. Ce critérium, nous l'empruntons à S. Thomas et à Leibniz. La valeur se mesure à la quantité d'être, au degré d'activité exercée. *In tantum est perfectus unusquisque in quantum est potius* (S. THOMAS, *Somma theologiae*, I<sup>o</sup> P<sup>o</sup>, Q. 7, Art. 1). — Cf. Leibniz, *Opuscula*. Ainsi la plante qui vit est mieux que la pierre qui ne vit pas; l'animal qui vit et sent vaut mieux que la plante qui ne vit pas et que la pierre qui ne sent pas; l'homme leur est supérieur parce qu'il vit, sent et raisonne. Dieu est au sommet de la perfection parce qu'il a la plénitude de l'être (Ps. 18). Même gradation entre les diverses qualités d'un même être, dans l'homme l'intelligence et la volonté l'emportent sur les facultés sensibles, parce qu'elles représentent plus d'être; leur activité est moins mélangée de passivité (Ps. 19). Les fonctions des facultés sensibles étant moins importantes, ces facultés se rattachent aux facultés spirituelles (raison et volonté) comme des moyens à leur fin; c'est pour cela qu'on les appelle inférieures et subalternes.

consiste donc, en dernière analyse, dans l'épanouissement intégral et ordonné de toutes ses facultés, qui n'a de limite que le respect des autres personnalités. C'est en réalisant cette fin que notre activité atteindra la perfection dont elle est capable; la vertu ou habitude de faire le bien, qui est l'accroissement de notre être moral, et le bonheur ou satisfaction complète et harmonieuse de toutes nos tendances, qui est la conséquence et la récompense du bien pratiqué.

**Conclusion** : bref, la perfection de l'homme consiste dans le développement complet et harmonieux de toutes ses facultés, subordonné à la faculté caractéristique de l'homme, à la raison. C'est pourquoi ces formules : *Obéir à la raison. Suivre l'ordre. Ressembler à Dieu. Aimer Dieu*, qui prescrit cette obéissance et cette observation (14, § 3), sont au fond des formules équivalentes de la loi morale (2).

#### § C. — CRITERIUM DU BIEN ET DU MAL.

I. — **Vrai fondement de la distinction du bien et du mal** (3) : le **devoir** est l'obligation de faire le bien. Le **bien**, c'est ce qui convient à la nature d'un être, ce qui, par conséquent, le perfectionne. Si l'on considère le bien en soi ou idéal moral par rapport à l'homme, on l'appelle l'**honnête** et on le définit : *Ce qui convient à la nature raisonnable, ce qui perfectionne l'homme*. Le **mal**, c'est ce qui ne convient pas à la nature raisonnable de l'homme; c'est le manque d'une perfection qui devrait être présente; *Carentia perfectionis debita*. Toute action conforme à la nature raisonnable de l'homme est bonne; toute action, qui lui est contraire, est mauvaise. La convenance ou la disconvenance avec la nature raisonnable, tel est donc le prin-

(2) P. Jansé, emploie le mot excellent comme synonyme de perfection. *Le morale*, L. 1, ch. 100.

(3) *Innovator, Mélanges philosophiques*, Du bien et du mal; *Cours de droit naturel*, Leçon XXV. — S. THOMAS, *Somma theol.*, I<sup>o</sup> P<sup>o</sup>, Q. 7. — SCARUS, *Metaphys. disputationes*, Theop. X. — PALAVICINI, *Dei bene*. — PALAVICINI, *Ontologia*, Theol. 31.

cipe de la distinction du bien et du mal. C'est là le fondement *immédiat* ; mais le fondement *dernier*, c'est l'essence même de Dieu, sur laquelle repose l'ordre essentiel des choses.

II. — **Fondement faux : Volonté arbitraire de Dieu.** — D'ENS SCOT, GUILAUME D'OCAM, DES CARTES, CÉLÉSTINS faisant dépendre l'essence des choses de la volonté arbitraire de Dieu, ont fait logiquement dépendre de cette même volonté la nature du bien et du mal. Le bien est bien parce que Dieu le veut ; il aurait pu, s'il l'avait voulu, faire que ce qui est bien fût mal et que ce qui est mal fût bien. Dieu ne commande donc pas une chose parce qu'elle est bonne en soi ; mais elle est bonne parce que Dieu la commande.

**Réponse :** s'il n'existe aucun bien en soi, logiquement antérieur à la volonté divine et lui servant de règle, cette volonté est dépourvue de raison arbitraire et par suite contraire à la sagesse même de Dieu. A moins donc de supprimer la sagesse divine, il faut reconnaître que, si Dieu commande ou défend une action, ce commandement ou cette défense ont leur raison d'être dans la bonté ou la malice intrinsèque de l'acte, dans l'essence des choses, que l'intelligence de Dieu conçoit, mais qui ne dépend pas de sa volonté, parce que l'essence des choses est une imitation plus ou moins parfaite de l'essence de Dieu qui est immuable. Il existe donc un bien en soi, antérieur à la volonté divine.

**Remarque :** s'il s'agit non de choses intrinsèquement bonnes ou mauvaises, mais de choses *indifférentes en soi*, c'est-à-dire sans rapport essentiel avec le souverain bien, il est vrai alors de dire que tel acte sera bon parce que Dieu le commande, mauvais parce qu'il le défend. Cette remarque vaut également pour les lois positives humaines : *Bonum quia imperatum ; malum quia prohibitum.*

## 44. — FONDAMENT DE L'OBLIGATION (1)

Nous avons défini le devoir : *le bien en tant qu'obligatoire*. Pour expliquer la nature du devoir, deux questions sont à résoudre :

1° En quoi consiste le bien, qui est la matière du devoir ? Nous venons de montrer que le bien se ramène à l'idée de perfection, laquelle se compose de deux éléments : l'intégrité et l'ordre.

2° D'où vient ce caractère obligatoire, qui est la forme du devoir ? C'est la seconde question à éclaircir. Il faut d'abord écarter les solutions erronées.

## § A. — FONDEMENTS RUTINEUX

I. — **La Sanction :** on a prétendu que notre bonheur était nécessairement attaché à la pratique du bien ; nous nous sentons obligés de faire celui-ci parce que nous ne pouvons pas ne pas désirer celui-là. Ainsi l'homme serait tenu de faire le bien et d'éviter le mal, à cause des récompenses et des châtimens qui en sont la conséquence nécessaire.

**Réponse :** A) La sanction, étant une suite de l'obligation, n'en saurait être le principe ; on ne peut être récompensé ou puni qu'autant qu'on a préalablement observé ou violé un devoir connu.

B) Fonder l'obligation sur la sanction, c'est réduire la morale à l'intérêt.

II. — **Les lois humaines :** ce sont les législateurs qui auraient établi la distinction du bien et du mal et donné au bien sa force obligatoire.

**Réponse :** A) Les lois humaines tirent leur autorité de la loi

(1) Beaumont, *Les principes de la morale*, L. IV, ch. n.



moralé. C'est à la lumière de la loi morale que les hommes jugent de la légitimité ou de l'illegitimité des lois civiles, selon qu'elles sont conformes ou non à l'ordre essentiel des choses, au droit naturel.

B) Le **devoir** est universel et absolu; comment a-t-il pu tirer ces caractères des volontés humaines, essentiellement particulières et changeantes?

C) Les lois humaines sont loin d'embrasser tout le domaine de la moralité; elles n'atteignent pas: les actes qui se passent dans le for intérieur, — *vg.* pensées et desirs; — les actions qui ne sortent pas du foyer domestique; *vg.* désobéissance des enfants; — les fautes qui ne menacent pas matériellement l'ordre extérieur, bien qu'elles soient réprimées par la conscience publique; *vg.* égoïsme, ingratitude.

D) Cette théorie aboutit à des conséquences désastreuses pour l'individu et la société; si l'on ne distingue pas entre la **légalité**, c'est-à-dire ce qui est conforme à la loi humaine, et la **justice**, c'est-à-dire ce qui est conforme à la loi morale, le pouvoir législatif peut imposer toutes les tyrannies et toutes les injustices (17, D).

III. — **L'idée du bien, abstraction faite de la volonté de Dieu**: c'est la thèse de la *moralé indépendante*. Le bien est obligatoire parce qu'il est le bien; il s'impose à la volonté par le fait même qu'il est connu et il ne tient son autorité que de lui-même. La question posée est celle-ci: le bien et le devoir sont-ils tellement liés l'un à l'autre que notre esprit ne puisse concevoir le bien sans le concevoir comme obligatoire ou faut-il un autre principe pour opérer cette liaison?

**Réponse**: le bien n'est pas obligatoire par lui-même, car:

A) Ce serait confondre le **motif** de la loi avec la loi elle-même; autre chose est le bien, autre chose est le **précepte** de faire le bien. La preuve en est que le bien est *plus étendu* que le devoir; l'héroïsme c'est le bien au degré supérieur, et cependant l'héroïsme n'est pas obligatoire. La loi morale, s'adressant à la masse de l'humanité, ne peut imposer que cette mesure moyenne de bien qui est à la portée de tous; autrement, elle serait impraticable.

B) La raison, étant une faculté de connaître, peut nous impo-

ser une nécessité de penser, c'est-à-dire l'adhésion à l'évidence, mais non une nécessité d'agir, c'est-à-dire une obligation. La raison nous montrant le bien est une *lumière* qui éclaire notre route; ce n'est *pas une force* qui nous *oblige* à la suivre. Le bien, la perfection qu'elle nous présente est un *idéal* qui, par sa beauté et sa grandeur, peut solliciter, attirer, émouvoir toutes les puissances de notre être; ce n'est pas une loi qui s'impose.

C) Une idée conçue par la raison ne peut, par elle seule, obliger, car il n'y a pas de loi sans législateur, ni d'ordre sans une volonté qui l'impose. Or cette volonté ne peut être la volonté humaine, comme nous l'avons établi contre Kant, parce que la loi morale perdrait toute autorité (40, § B, III). Reste la volonté divine.

IV. — **Volonté arbitraire de Dieu**: Puffendorf ne va pas jusqu'à dire avec Scot et Descartes (43, § C) que la distinction du bien et du mal dépend du bon plaisir divin. Non, le bien est par nature distinct du mal; mais le bien n'est obligatoire et le mal n'est défendu qu'en vertu d'un décret libre de la volonté divine.

**Critique**: si l'obligation du bien résulte d'un décret arbitraire de Dieu, la relation qui unit l'obligation au bien est purement contingente. Alors Dieu aurait pu rendre obligatoire le mensonge, le blasphème, etc.

#### § B. — VÉRITABLE FONDAMENT

**Volonté infiniment sage de Dieu**: une volonté arbitraire séparée de la raison serait en Dieu la suprême imperfection. Le vrai fondement du devoir, c'est la **volonté divine éclairée** par la raison infinie. Mais en Dieu, toutes les perfections sont unies et par conséquent la volonté ne fait qu'un avec sa sagesse. L'accomplissement de cette volonté constitue le *bien moral* et son habitude constitue la *vertu*. C'est la magnifique définition donnée par Platon: La vertu consiste à ressembler à Dieu par l'imitation:  $\mu\iota\mu\eta\sigma\theta\epsilon\iota\sigma\iota\ \tau\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (1). Dans l'intelligence divine, tous

(1) *Platon, Théétète.*



les êtres et leurs rapports sont représentés avec leur degré de perfection, et Dieu aime les êtres dans la mesure de la perfection qu'il leur a donnée et qu'il connaît. C'est pourquoi, si l'homme proportionne son amour envers les êtres à leur perfection relative, il s'établit entre la volonté humaine et la volonté divine une conformité qui est l'ordre. L'homme aime ce que Dieu aime et il l'aime dans la mesure de Dieu l'aime. Enfin si l'homme aime bien par-dessus toutes choses, l'homme est pleinement dans l'ordre; il fait le bien. Le bien moral c'est donc l'ordre dans l'amour, *ordo amoris*, selon la belle définition de saint Augustin adoptée par Malebranche.

**Conclusion :** on peut dire, pour tout résumer, que le **devoir** c'est le bien obligatoire. Le **bien en soi** c'est ce qui perfectionne la nature humaine, c'est ce qui est conforme à la nature raisonnable. La **distinction** du bien et du mal est fondée sur l'essence des choses, qui est indépendante de la volonté de Dieu. Le **fondement** de l'obligation c'est la volonté infiniment sage de Dieu. Le bien en soi est donc un **idéal de perfection**, qui est comme le **principe** du devoir et de la loi morale; c'est le **souverain bien**. Mais il est un autre bien qui est la **conséquence** de l'accomplissement du devoir, c'est le **bien moral**. On peut le définir : l'observation du devoir, c'est-à-dire la réalisation dans les actes de l'idéal de perfection, qui oblige toute volonté humaine.

**Remarque :** nous venons d'établir que tout bien n'était pas formellement obligatoire par lui-même; autrement, l'héroïsme serait obligatoire pour tous. Il y a donc place, entre ce qui est strictement ordonné et ce qui est rigoureusement défendu, pour ce qui est simplement permis. Il faut donc distinguer entre le bien *obligatoire* et le bien *non obligatoire*, entre le *précepte* et le *conseil*. Par conséquent, l'idée du devoir n'est pas formellement coextensive à l'idée du bien. Le bien a un domaine plus étendu que le devoir strict. On objectera peut-être que cette doctrine est en contradiction avec ce que nous avons exposé plus haut; l'idée du bien est obligatoire. — La contradiction n'est qu'apparente, car nous parlons ici d'une façon générale; or on peut dire en général que le bien est obligatoire, quitte à spécifier ensuite. Tout bien n'est pas formellement et actuellement obligatoire; *vg.* l'héroïsme. Mais tout bien est *virtuellement* obligatoire, et il le

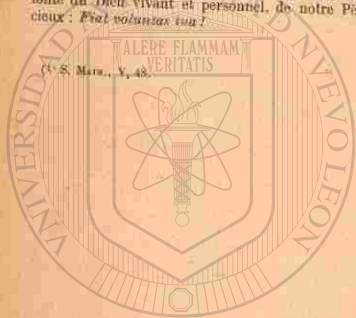
devient formellement et actuellement, sans intervention nouvelle de la volonté divine, dès que la raison le perçoit comme nécessaire pour observer la loi morale et atteindre la fin dernière. C'est ainsi que les actes héroïques, auxquels nul n'est tenu en règle générale, deviennent strictement obligatoires; *vg.* pour le médecin et le médecin en temps d'épidémie, pour le soldat en temps de guerre, etc.

Dieu connaît son essence infinie et voit les essences de tous les possibles, c'est-à-dire les diverses façons dont la perfection de son être est imitable. Il voit en même temps les relations invariables qui découlent des différentes essences de ces êtres. L'ensemble de ces relations nécessaires constitue l'ordre essentiel des choses, la hiérarchie des fins qui relient les êtres entre eux et à l'absolu. Cet ordre essentiel connu par Dieu est bon puisqu'il repose sur son essence même. Étant bon, Dieu infiniment saint, doit l'aimer. Quand Dieu crée, quand il fait passer une partie des possibles à l'existence, Dieu veut nécessairement que l'ordre essentiel, conçu et aimé par Lui, soit respecté par toute créature. Il fait prévaloir cette volonté par la contrainte physique dans les créatures dénuées de liberté; il l'impose comme une obligation, comme une nécessité morale, à l'être raisonnable et libre, à l'homme. C'est ainsi que la volonté divine, commandant de respecter et défendant de troubler l'ordre essentiel des choses que lui montre la raison divine, est le principe de la loi morale, le fondement du devoir. *Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans* (1). La raison éternelle conçoit l'ordre essentiel comme devant être observé, le vouloir divin en impose l'observation à tout être créé.

Par là même s'expliquent tous les caractères du bien: il est *absolu, immuable, souverain, beau*, puisqu'il est la **perfection infinie**. Il est enfin *obligatoire*, parce que cette perfection infinie est une volonté toute sage et toute puissante qui ordonne à notre volonté de la prendre comme idéal et de la reproduire dans ses actes. On comprend dès lors cette prescription sublime de l'Évan-

(1) S. Augustin, *Contra Faustum*, ch. xxvii.

gile : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (1) ». Et c'est ainsi qu'en dernière analyse l'amour du bien, l'amour de l'ordre, l'amour du devoir ne sont que les noms abstraits de l'amour de Dieu et de sa volonté sainte. Aussi pour le philosophe spiritualiste le motif du devoir n'a pas la froideur d'une abstraction philosophique, puisqu'il se confond avec l'amour de la volonté du Dieu vivant et personnel, de notre Père qui est aux cieux : *Præ voluntas tua?*



## CHAPITRE IV

## CONSÉQUENCES DE LA MORALITÉ (2)

L'homme est un être moral parce qu'il est raisonnable et libre. Les principales conséquences de la moralité sont la **personnalité** (Ps. 205) et la **responsabilité**, le **mérite** et le **démérite**, la **sanction**, la **vertu**.

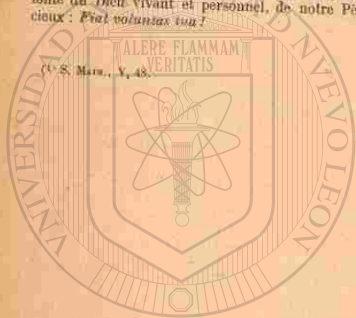
## 45. — RESPONSABILITÉ MORALE

## § A. — NATURE

La **responsabilité** est le caractère des personnes qui peuvent et doivent rendre compte de leurs actions, c'est-à-dire s'en reconnaître les auteurs et en supporter les conséquences. Pour qu'un agent soit responsable d'une action, il faut qu'il puisse expliquer quelles sont les *causes efficiente et finale* de cette action. Or, le seul être capable de **répondre** à ces questions est celui qui, étant raisonnable et libre, a posé la cause finale de l'action et en a été

(1) PLAUTUS, *Gorgias*. — ST THOMAS, *Summa theologiae*. — LOUIS COMBAT, *De l'éducation*. — CASO, *Les problèmes de morale sociale*. — P. LÉVES, *La morale*, II, III. — KURTZ, *La philosophie scolastique*, dissertat. — E. BEAUVENNE, *Les principes de la morale*. — MANOS, *De la solidarité sociale*. — PIAT, *La personne humaine*. — GASTAT, *De la commission de Pérou*. — TAMM, *La philosophie pénale*. — PÉRI, *Le crime et la peine*. — LÉVY-BRUH, *Liste de responsabilité*. — FOSSIER, *Essai sur le libre arbitre*, II, P. — D'HÉRIB, *La morale et la correction* (Conférences de Notre-Dame, 1891, V, C.). — P. SCARAZZA, *Individualisme et solidarité*, Revue Thomiste, mars 1898. — BIXER, *La responsabilité morale*, Rev. philos. 1888, T. II. — PARLANS, *La sanction morale*, Rev. philos. 1894, T. I. — J. FOZARD, *Les bases de la morale, dans les Études*, Oct. 1888.

gile : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (1) ». Et c'est ainsi qu'en dernière analyse l'amour du bien, l'amour de l'ordre, l'amour du devoir ne sont que les noms abstraits de l'amour de Dieu et de sa volonté sainte. Aussi pour le philosophe spiritualiste le motif du devoir n'a pas la froideur d'une abstraction philosophique, puisqu'il se confond avec l'amour de la volonté du Dieu vivant et personnel, de notre Père qui est aux cieux : *Præ voluntatibus tuis?*



## CHAPITRE IV

## CONSÉQUENCES DE LA MORALITÉ (2)

L'homme est un être moral parce qu'il est raisonnable et libre. Les principales conséquences de la moralité sont la **personnalité** (Ps. 205) et la **responsabilité**, le **mérite** et le **démérite**, la **sanction**, la **vertu**.

## 45. — RESPONSABILITÉ MORALE

## § A. — NATURE

La **responsabilité** est le caractère des personnes qui peuvent et doivent rendre compte de leurs actions, c'est-à-dire s'en reconnaître les auteurs et en supporter les conséquences. Pour qu'un agent soit responsable d'une action, il faut qu'il puisse expliquer quelles sont les *causes efficiente et finale* de cette action. Or, le seul être capable de **répondre** à ces questions est celui qui, étant raisonnable et libre, a posé la cause finale de l'action et en a été

(1) PLACUS, *Gorgias*. — ST THOMAS, *Summa theologiae*. — LOUIS COMBAT, *De l'éducation*. — CASO, *Les problèmes de morale sociale*. — P. LÉVES, *La morale*, II, III. — KURIKAW, *La philosophie scolastique*, dissertat. — E. BEAUVENNE, *Les principes de la morale*. — MANOS, *De la solidarité sociale*. — PIAT, *La personne humaine*. — GASTAY, *De la commission de Pérou*. — TAMM, *La philosophie pénale*. — PÉROL, *Le crime et la peine*. — LÉVY-BLANC, *Liste de responsabilité*. — FOSSATI, *Essai sur le libre arbitre*, II, P. — D'HÉRIB, *La morale et la correction* (Conférences de Notre-Dame, 1891, V, C.). — P. SCARAZZA, *Individualisme et solidarité*, Revue Thomiste, mars 1898. — BIXER, *La responsabilité morale*, Rev. philos. 1888, T. II. — PARLANS, *La sanction morale*, Rev. philos. 1894, T. I. — J. FOUSSIER, *Les bases de la morale, dans les Études*, Oct. 1888.

la cause efficiente. La responsabilité est donc fondée sur la loi de causalité, qui fait de l'effet un attribut de la cause. C'est pourquoi l'agent peut être substitué à l'action qu'il a produite. — Au terme responsable, qui se dit des personnes, correspond le terme *imputable*, qui se dit des actions. **L'imputabilité** est la propriété qu'a l'action d'un agent libre de lui être attribuée.

#### B. B. — CONDITIONS DE LA RESPONSABILITÉ

La responsabilité morale suppose comme conditions :

I. — **Le libre arbitre** : c'est la condition fondamentale, qui est comme le **principe** de la responsabilité. On ne peut être responsable que des actions qu'on a voulues librement, c'est-à-dire dont on a eu l'initiative ou auxquelles on a coopéré. C'est pourquoi on n'est pas responsable de sa laideur. Les choses et les animaux, étant dénués de liberté, sont irresponsables.

II. — **La connaissance du bien et du mal**, sans laquelle il n'y aurait pas de libre arbitre, car agir librement, c'est agir en connaissance de cause. Autrement on agit par instinct (Ps. 200, 263) / SI l'une ou l'autre de ces conditions fait complètement défaut, la responsabilité disparaît en même temps.

#### B. C. — VARIATIONS DE LA RESPONSABILITÉ

Elle varie dans la même proportion que la liberté et la connaissance du bien et du mal qui la conditionnent. D'où il suit que les causes, qui *suppriment, augmentent ou diminuent* cette liberté ou cette connaissance, *suppriment, augmentent ou diminuent* du même coup et dans la même proportion la responsabilité. Ces causes peuvent se ramener aux suivantes :

I. — **Ignorance et erreur** : quand la loi civile a été promulguée, elle n'admet pas, afin de contraindre les citoyens à la connaître, l'excuse trop commode de l'ignorance. Après un certain délai, variant avec les distances, « nul n'est censé ignorer la loi ». — Dans l'ordre moral, il n'en peut être ainsi : nul n'est coupable

sans le savoir. Aussi ce qui diminue, augmente ou enlève la connaissance de la loi morale, fait varier la responsabilité dans la même mesure. *L'erreur et l'ignorance invincibles* sont celles qui n'ont pu être dissipées par tous les moyens que suggère la sagesse humaine : vg. les sauvages qui tuent leurs vieux parents, les femmes indiennes qui se jettent sur le bûcher de leurs maris sont dans une ignorance invincible. Elles rendent l'homme irresponsable, parce qu'elles sont *involontaires*. *L'ignorance et l'erreur vincibles* sont celles qui peuvent être dissipées par les moyens qu'emploie communément la sagesse humaine : vg. un médecin qui donne un remède mortel ou dangereux, faute de science suffisante, est dans une erreur vincible. Elles rendent coupable parce qu'elles sont plus ou moins volontaires. La folie et le délire suppriment la connaissance, la responsabilité s'évanouit.

Le **sommeil**, le **somnambulisme** rendent généralement irresponsable, parce qu'ils ne laissent pas ordinairement une connaissance suffisante pour discerner le bien du mal. — En somme, on peut dire que plus on est éclairé, plus on est responsable, parce qu'on a mieux aperçu les conséquences lointaines de ses actes. Il ne faut pas en conclure que l'instruction augmente nécessairement la vertu, car l'instruction accroît la responsabilité en bien comme en mal.

II. — **Contrainte** : on distingue la contrainte :

1<sup>o</sup> **Physique** : une action imposée par une violence extérieure, mais qu'on désavoue intérieurement, n'est pas imputable à celui qui la subit. **L'auteur de la violence est seul responsable.**

2<sup>o</sup> **Morale** : dans ce cas l'action n'est pas tout à fait involontaire, parce que la volonté peut toujours résister à la menace. La liberté est seulement amoindrie et conséquemment la responsabilité atténuée.

III. — **Habitude, passion** : les habitudes et les passions, bonnes ou mauvaises, diminuent la connaissance et le libre arbitre. Elles diminuent la connaissance, parce que les actes habituels et passionnés sont faits avec moins d'attention ; elles diminuent le libre arbitre parce que la répétition des actes les rend de plus en plus nécessaires. (Ps. 223). Il peut même arriver que la passion soit violente au point de troubler la raison ou soit devenue



une nécessité physique. Les actes accomplis, sous l'empire de la passion et de l'habitude, considérés en eux-mêmes sont donc moins libres ou, dans les cas extrêmes, ne le sont pas ; mais ils le restent toujours dans leur cause, et par conséquent l'homme en est toujours responsable, au moins indirectement. Cette cause, c'est la volonté, qui a posé, avec connaissance et liberté, les premiers actes dont la répétition consentie a déterminé le développement de la bonne ou de la mauvaise habitude. Il s'ensuit que la responsabilité, pour le bien comme pour le mal, augmente dans la mesure où l'intelligence a prévu et la volonté accepté les conséquences de l'habitude grandissante. C'est justice, puisque la tendance tyrannique à faire mal et la facilité de plus en plus donnée à bien faire sont toutes deux des fruits de la volonté libre. (Ps. 63; 228).

#### § D. — RESPONSABILITÉ DANS LES ACTIONS D'AUTRUI

I. — On est responsable, dans une certaine mesure, de la conduite de ceux qui nous sont soumis : vg. les parents de celle de leurs enfants, les maîtres de celle de leurs serviteurs.

II. — Comme les exemples sont des enseignements, on est plus ou moins responsable de leur influence sur les actions d'autrui.

III. — On est responsable du mal qu'on aurait dû et pu empêcher.

IV. — On est responsable des actes auxquels on coopère. Dans une action faite en coopération on distingue les causes :

a) **Principale** : celle qui est la vraie cause efficiente : vg. le chef d'un complot.

b) **Subalterne** : celle qui concourt immédiatement à l'action, mais sous la dépendance de la cause principale : vg. les sicaires qui exécutent le complot.

c) **Collatérale ou indirecte** : celle qui concourt à l'action mais sans l'exécuter immédiatement : vg. ceux qui fournissent de l'argent pour payer le complot. La responsabilité de la cause principale est plus grande que celle des causes subalternes et collatérales.

#### § E. — LA SOLIDARITÉ

La coopération de l'homme au bien et au mal de ses semblables est une preuve de la loi universelle de **solidarité** qui régit :

I. — **L'individu** : l'homme « est un tout naturel » ; le corps est solidaire de l'âme et l'âme est solidaire du corps (Ps. 242, 243). Le présent dépend du passé et l'avenir du présent.

II. — **La famille** : chaque famille a une sorte de personnalité morale, une existence continue. Les enfants sont solidaires de leurs parents, qui l'étaient de leurs ascendants. Les enfants portent le poids des fautes de leurs pères ou bénéficient de leurs vertus. Les parents sont punis ou récompensés dans leurs enfants (\*).

III. — **La nation** : une certaine communauté de mérite ou de démerite, de gloire ou de honte, relie les citoyens entre eux : c'est la résultante des actions et réactions inévitables qui composent l'histoire de chaque peuple.

IV. — **L'humanité** : la communauté d'origine, de nature et de destinée forme entre tous les hommes un lieu d'unité, qui les rapproche entre eux, sans porter atteinte aux groupements particuliers des diverses nations. Les peuples ne peuvent être fondus dans un cosmopolitisme universel. Ils doivent rester distincts et être unis, par conséquent s'entraider pour le bien commun de l'humanité. C'est pourquoi le principe de non-intervention est immoral (97).

(\*) Le génie d'Edgard Poe fut ravagé par sa passion de l'isolement : « C'était un malade... il paya la faute de ses pères ; et ne dites pas que la responsabilité humaine en est diminuée ; elle en est au contraire chargée, devenue au delors de nous, au delà de nous, avec une force et une évidence qui accablent. Nos pères répondent de nous ; nous répondons de ceux qui seront de nous. Voilà ce que l'on ne saurait trop répéter, faire trop entrer dans l'esprit des jeunes gens, afin qu'ils soient maintenus par la pensée des comptes formidables que leur demanderont un jour leurs enfants » (ANATOLE FRANCE, *Néron*).

§ F. — RESPONSABILITÉ MORALE ET RESPONSABILITÉ  
LÉGALE

La responsabilité morale est l'obligation de répondre de ses actes libres devant Dieu. La responsabilité légale ou sociale est l'obligation de répondre devant les tribunaux des infractions aux lois. Voici leurs différences :

I. — La responsabilité morale est *intérieure*, a rapport à la conscience. La responsabilité légale est *extérieure*, a rapport à la société.

II. — La première réside surtout dans l'*intention* ; la seconde, surtout dans l'*exécution* (Ps. 138 ; MATH., 14).

III. — La première exige le *libre arbitre* ; l'autre pourrait subsister même dans l'hypothèse du *déterminisme* ; alors la sanction ne serait pas juste mais utile (Ps. 208, § D).

IV. — La première s'étend à *toute* notre conduite ; l'autre seulement aux actes interdits par les *lois civiles*.

V. — La première n'existe que pour celui qui *connait* la loi morale ; l'autre n'est pas incompatible avec l'*ignorance* de la loi sociale (Cl. *supra*, § C).

VI. — La première n'a pas de sanction effective ici-bas (4) ; l'autre au contraire.

46. — MÉRITE ET DÉMÉRITE

La responsabilité a pour conséquences le mérite et le démérite. Les sanctions présentes et futures.

§ A. — DÉFINITION DU MÉRITE ET DU DÉMÉRITE

On peut envisager le mérite ou le démérite :

I. — **En eux-mêmes**, et alors on en définit la nature : le

**mérite**, c'est l'accroissement volontaire de notre valeur morale ; le **démérite**, c'est la diminution volontaire de cette valeur. Tous les êtres ont été créés dans un état de perfection relative. Mais l'homme a le privilège d'être **perfectible** : il peut, par l'effort de sa volonté libre, ou bien *s'élever* au-dessus de la perfection qu'il a reçue et s'approcher de plus en plus de l'idéal moral : ou bien *descendre* au-dessous (5). Notre valeur morale est donc susceptible de hausse ou de baisse.

II. — **Dans leurs conséquences**, leurs rapports avec la sanction : alors le **mérite** c'est le droit au bonheur ; le **démérite** c'est le droit au malheur. Avant l'action, la conscience affirme que le bien est distinct du mal, qu'il faut faire le bien, que nous pouvons exiger les moyens d'accomplir le devoir. Après l'action, elle affirme que l'action bonne est digne de récompense, que l'action mauvaise est digne de châtiement (9).

Ce dernier jugement moral est comme les premiers :

a) **Nécessaire** : la vertu sans récompense et le vice impuni constituent, aux yeux de la raison un désordre ; cela est, mais ne doit pas être.

b) **Absolu** : nous le portons indépendamment des résultats ; non seulement quand la vertu est honorée et le vice flétri, mais encore et surtout, quand la vertu est persécutée et le vice triomphant.

c) **Universel** : il s'impose à la conscience droite partout et toujours ; c'est pourquoi le vice prend les dehors de l'honnêteté.

§ B. — MESURE ET DEGRÉ

On a soutenu que le mérite était en raison inverse de l'obligation : c'est opposer entre eux le mérite et l'obligation. C'est une doctrine fautive, car, comme le devoir est toujours obligatoire, il en résulterait qu'il n'y aurait pas ou qu'il y aurait peu de mérite à l'accomplir. Or il y a des actions strictement obligatoires, v.g. obligations de justice, et qui sont très méritoires : v.g. dévoue-

(1) De Bessier, *Le problème du mal*.

ment du prêtre et du médecin en temps d'épidémie. D'autres actions, à peine obligatoires, sont peu méritoires : *vg.* suivre un régime agréable pour fortifier sa santé. Quelle est donc la vraie mesure ?

I. — **Le mérite est en raison composée :**

1°) **De l'importance du devoir :** *vg.* il y a peu de mérite à se reposer à temps pour mieux travailler ; beaucoup à sacrifier sa vie pour la patrie en danger.

2°) **De la difficulté du devoir ou de l'effort qu'il exige :** *vg.* il y en a peu à ne pas voler, à aimer ses amis ; beaucoup à restituer une forte somme, à aimer ses ennemis.

3°) **Surtout de la pureté d'intention de l'agent :** *vg.* faire l'aumône par une certaine générosité naturelle est moins méritoire que de la faire par amour des malheureux et surtout par amour de Dieu.

II. — **Le démérite est en raison composée :**

1°) **De la gravité du devoir :** *vg.* il est grave de tuer quelqu'un ; il ne l'est pas de le houspiller un peu.

2°) **De la facilité à l'accomplir :** il est facile d'aimer ses parents ; ne pas le faire est une honte. Haïr ceux qui nous font du mal est une action seulement blâmable.

3°) **De la malice de l'intention :** manquer à son devoir par respect humain est une lâcheté ; y manquer par haine de la vertu, c'est abominable. — On comprend, à voir la complexité de leurs éléments, combien il est difficile à l'homme d'apprécier exactement le mérite et le démérite.

#### 47. — LES SANCTIONS MORALES

##### § A. — DÉFINITION ET NATURE

En morale, on entend par sanction l'ensemble des récompenses et des peines attachées à l'observation ou à la violation de la loi. Il faut définir un certain nombre de termes plus ou moins analogues :

A) **Récompense :** bonheur rigoureusement exigé par le mérite.

**Faveur :** bien reçu par pur don de la bienveillance d'autrui et indépendamment de tout mérite.

**Salaire :** prix payé pour une action utile en tant que telle.

B) **Peine ou châtement :** souffrance nécessairement due au démérite.

La **disgrâce** et le **dommage** au contraire ne sont pas mérités.

La sanction véritable est celle qui découle, comme un **conséquence**, du mérite et du démérite ; c'est pourquoi toute jouissance n'est pas une récompense et toute souffrance n'est pas un châtement. La récompense est une **jouissance méritée** comme le châtement est une **souffrance méritée**.

##### § B. — FONDEMENT DE LA SANCTION

Le fondement de la sanction c'est donc la **justice**. C'est une dette de justice puisqu'elle est due au mérite et au démérite ; à chacun selon ses œuvres. Il en est de même dans l'ordre civil ; c'est donc une erreur de donner pour unique base à la pénalité civile l'intérêt particulier ou général. Si le citoyen que la société punit a transgressé une loi injuste, elle lui impose une souffrance punie à transgressé une loi injuste, elle lui impose une souffrance inamérite. N'étant pas coupable il subit une violence et non une peine : c'est une victime. Or l'intérêt, même général, ne peut légitimer une violence.

##### § C. — NÉCESSITÉ DE LA SANCTION

I. — Le bien sans récompense, le mal sans châtement sont pour la **conscience** une contradiction. En même temps que je juge une action bonne ou mauvaise, je porte cet autre jugement, qui me paraît aussi nécessaire que le premier, que l'auteur de cette action a droit à une récompense ou à un châtement et qu'ils doivent être proportionnés à la bonté ou à la malice de l'action. Tous les hommes portent ce même jugement. Et c'est lorsque les

faits le contredisent que la conscience l'affirme avec plus de force.

Les législations humaines confirment ces exigences de la conscience : chez tous les peuples, on trouve des récompenses attachées à l'observation de la loi et surtout des peines attachées à sa violation.

Il — Cette nécessité de la sanction est fondée sur la nature des choses et sur la nature de Dieu. La vertu suppose le sacrifice, la souffrance endurée pour le bien. Le vice suppose la poursuite d'une jouissance contraire au bien. Or Dieu, étant infiniment sage, saint et juste, veut que l'ordre essentiel des choses soit respecté et défend de le violer; il doit vouloir conséquemment que les sacrifices, entraînés par l'observation de la loi morale, soient compensés par le bonheur et que l'ordre troublé, effet d'une jouissance coupable, soit rétabli par la douleur. C'est ainsi que la sanction de la loi morale nous conduit logiquement, comme l'obligation, à l'idée de Dieu : « Sans l'idée de Dieu, dit Guizot, la loi morale ressemble à un fleuve sans source et sans issue ».

#### § D. — BUT DE LA SANCTION

La sanction n'ajoute rien au caractère obligatoire ni à la valeur intrinsèque de la loi morale; elle est cependant nécessaire pour procurer le triomphe de la loi. Elle le procure comme moyen :

**A. L'intimidation** qui prévient le mal et d'**encouragement** qui aide au bien : c'est là le but prochain de la sanction. Le devoir ne s'adresse directement qu'à la raison et à la volonté, aux côtés spirituels de l'homme. Mais l'homme est encore sensible; il faut donc, pour contrebalancer l'influence des passions mauvaises et l'entraînement des plaisirs défendus, que l'attrait des récompenses et la crainte des châtimens interviennent et excitent l'homme à l'observation de la loi morale. La sanction est par conséquent un *accessoire* indispensable de la moralité.

**Objection** : les Stoïciens et Kant ont soutenu que l'idée d'une rémunération avilit la morale en faisant de la vertu un calcul et une spéculation. Il faut faire son devoir par devoir, guidé par la

considération purement intellectuelle de la majesté de l'obligation, sans se laisser aller au désir et à l'espérance du bonheur, sans s'abandonner à la crainte du châtimement.

**Réponse** : cette doctrine, nous l'avons vu (20,30), est :

1°) **Impraticable en fait**, car elle supprime tout désir, toute sensibilité : or il n'y a pas de volonté sans désir.

2°) **Injuste en droit** : la sanction fait partie intégrante de la loi; exiger de l'homme qu'il ne pense pas à la sanction, c'est lui imposer l'obligation de considérer la loi comme muflée. Est-ce là respecter la loi? Sans doute, dans l'observation de la loi, faire abstraction de la sanction, c'est le plus pur désintéressement. Mais, s'il est moins parfait, il est encore très raisonnable d'obéir à la loi en voulant à la fois la loi et la sanction dans leur rapport naturel : dans ce cas l'homme veut la sanction comme une conséquence de l'observation de la loi. Enfin il est encore légitime d'obéir à la loi par crainte du châtimement et par espoir de la récompense. En effet l'agent ne sort pas de la loi, puisque la récompense et le châtimement sont contenus dans la loi même. La sanction ne se substitue pas au devoir, elle s'y superpose. Elle est voulue non comme une fin dernière, mais comme un moyen de faciliter la pratique du bien. Elle vient au secours des volontés défaillantes et leur fournit un nouveau motif d'être fidèles au devoir. C'est un motif légitime, mais moins relevé que les motifs précédents. Plus l'homme s'oublie dans l'effort vertueux, plus parfaite est son action et plus grande sera sa récompense. La mesure du désintéressement sera la mesure même de la récompense. Cette morale est admirablement appropriée à la grandeur et à la faiblesse de l'homme; « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur est que qui veut faire l'ange fait la bête » (1). A la grandeur de l'homme répondent les exigences austères du devoir accompli par amour du devoir; les âmes d'élite sont celles qui s'élèvent souvent à cette hauteur morale. Mais il est impossible de s'y maintenir constamment; à cette faiblesse de l'homme répondent les promesses et les menaces, qui l'aident à rester dans le devoir parce qu'elles font équilibre aux entraînements en

(1) Pascal, *Pensées*.



sens contraire de la sensibilité. A ce point de vue, la sanction est une **excitation** à faire le bien et à éviter le mal.

B) **De compensation, de réparation et d'expiation** : l'ordre veut que le bonheur soit le prix de la vertu et que le malheur soit le salaire du vice. Or c'est la sanction qui établit cette harmonie.

K. — La vertu entraînant le sacrifice au Bien suprême des plaisirs immédiats qui en arrêtent la poursuite, il est juste que ce sacrifice soit compensé par une jouissance, qui dédommage l'homme vertueux de sa peine : c'est une créance sur la justice divine. Celui qui fait le bien respecte l'ordre ; ce serait un désordre qu'il ne fût pas récompensé par une sanction **compensatrice**.

L. — Celui qui fait le mal trouble l'ordre, car il recherche un bien interdit, une jouissance illicite. Il faut donc, pour que l'ordre soit rétabli, que le coupable soit empêché d'obtenir le bien qu'il lui est défendu de rechercher, ou que, s'il a réussi à l'atteindre, il soit privé de ce bien illégitimement acquis. Cette contrariété apportée à ses désirs ou cette privation d'un bien défendu, c'est une souffrance ; or cette souffrance est la conséquence légitime de la faute, parce qu'elle **répare** l'ordre troublé. « La peine est dans l'ordre, dit Bossuet, parce qu'elle ramène à l'ordre celui qui s'en est écarté ».

III. — Lorsque le coupable se repent de son péché et accepte librement la peine, la peine devient une **expiation**. L'ordre n'est pas seulement rétabli au dehors, il l'est dans l'âme du coupable, qui se réhabilite en expiant sa faute. Aussi Platon a-t-il dit avec profondeur : « Commettre l'injustice est un malheur et il vaut mieux la subir ; mais le plus grand des malheurs c'est l'injustice impunie ». Μείζονος κακίου ή δίκαια... Καίτοιτος δίκαιοιθασι ή δίκαια... Το ήδαισσηται ήτ δίκαια ήθησι, πάντων μείζονος τε καί ηρωτων κακίου πόρον (1).

(1) PLATON, *Grégoire*.

## § E. — SANCTIONS DE LA VIE PRÉSENTE

I. — **Espèces** : on les ramène au quatre suivantes :

1°) **Sanction naturelle** : ce sont les conséquences mêmes de nos actions. Santé, aisance, succès sont les suites normales de la tempérance, du travail et de l'énergie, tandis que des infirmités physiques et mentales sont le résultat naturel du vice.

2°) **Sanction légale** : ce sont les récompenses et les châtiements édictés par les lois humaines.

3°) **Sanction sociale** : c'est l'opinion publique ; c'est la bonne ou mauvaise réputation.

4°) **Sanction morale** : ce sont les satisfactions et les remords de la conscience.

II. — **Leur insuffisance** : une sanction pour être juste doit être :

1°) **Universelle** : ne laisser aucune bonne action sans récompense, aucune mauvaise sans châtiement.

2°) **Proportionnelle** : la récompense et la punition doivent être en rapport exact avec le mérite et le démérite de l'agent.

Or les sanctions terrestres ne remplissent pas ces conditions :

a) **Sanction naturelle** : il y a des hommes vertueux qui se portent mal et des gens malhonnêtes qui se portent bien. Le travail, l'énergie, n'amènent pas toujours l'aisance ou le succès.

b) **Sanction légale** : les lois humaines sont presque exclusivement pénales. Elles n'atteignent pas des fautes ou vertus privées. — Elles ne punissent pas tous les coupables et parfois frappent des innocents. — Leur application est souvent disproportionnée, car les intentions, d'où dépend surtout la moralité, leur échappent.

c) **Sanction sociale** : l'opinion publique s'égare souvent, est mobile et capricieuse. — Que de fautes dissimulées, que de vertus cachées ! Ici encore les intentions échappent.

d) **Sanction morale** : c'est une loi psychologique que l'habitude émousse la sensibilité. Ainsi l'habitude du mal affaiblit chez le coupable les remords et finit même par l'étouffer ; au contraire

L'habitude du bien rend l'âme moins sensible à la satisfaction morale et de plus en plus exigeante avec elle-même. L'habitude produit donc, chez l'homme vertueux, la délicatesse de conscience, et chez le vicieux, l'endurcissement; de là vient qu'un grand criminel souffre moins d'une grande faute qu'un cœur droit d'une simple imperfection.

#### 37. — NECESSITÉ D'UNE SANCTION DE LA VIE FUTURE

I. — Ces quatre sanctions, les seules de la vie présente, sont insuffisantes; il faut donc ou bien renoncer à la justice ou bien admettre une vie future, où l'ordre sera rétabli, où l'harmonie entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur sera réalisée, où il sera rendu à chacun selon ses œuvres. C'est ainsi que la loi morale postule l'immortalité de l'âme.

— II. — De plus, pour que la justice soit rendue, il faut que toutes les actions, bonnes ou mauvaises, soient connues dans leurs causes et dans leurs conséquences par une intelligence capable de tout savoir; il faut en outre que cette intelligence soit la justice même pour proportionner exactement la récompense ou la peine à chaque acte bon ou mauvais; il faut enfin que cette intelligence soit toute-puissante, dispose à son gré des conditions du bonheur et du malheur. La loi morale postule donc l'existence d'un être souverainement intelligent, juste et puissant, de Dieu. Il faut admettre l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, ou renoncer à la morale et à la justice. C'est ainsi que Dieu se trouve à l'origine et au terme de la morale: il est le souverain Législateur et le Juge suprême.

#### 48. — LA VERTU

##### 3 A. — DÉFINITIONS

La théorie de la vertu et du vice est le complément de la théorie du mérite et du démérite, car, pour le sens commun, la vertu

c'est le *mérite durable*, qui résulte d'un grand nombre d'actes conformes à la loi morale; — le *vice*, c'est le *démérite durable*, qui résulte d'un grand nombre d'actes contraires au devoir. Les philosophes en ont donné des définitions variées, dont voici les principales:

##### I. — SOCRATE ET PLATON

A) **Définition**: la vertu, c'est la **science du bien**; le vice en est l'**ignorance**. Celui qui connaît le bien ne peut pas ne pas le faire, parce que chacun cherche le bonheur et que le bonheur est inséparable du bien. L'homme ne fait le mal que parce qu'il ignore que c'est le mal, car personne ne préfère son malheur à son bonheur. « Nul n'est méchant volontairement. » (1) *12222* *12222* (2). Descartes semble admettre cette doctrine quand il dit: « Il suffit de bien juger pour bien faire et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux » (3).

B) **Critique**: I. — **Part de vrai**: 1°) Souvent le mal a sa cause dans l'ignorance; il suffit parfois d'éclairer l'intelligence pour redresser la volonté. Certaines coutumes ont été en honneur chez les barbares, v.g. sacrifices humains, parce qu'ils n'en voyaient pas la malice.

2°) La connaissance du bien et du mal est une condition essentielle de la moralité et par conséquent de la vertu. Il n'y a vertu qu'autant que la conscience de l'agent est éclairée et qu'il connaît la valeur morale de ses actes. Mieux on comprend l'importance et la beauté du devoir, plus on est porté à l'accomplir; plus on mesure les conséquences de ses actes, plus la responsabilité, et par conséquent le mérite et le démérite augmentent.

II. — **Part d'erreur**: 1°) Socrate ne dit pas seulement que la science du bien est une condition nécessaire de la vertu, mais une *condition suffisante*; il identifie la science et la vertu. Il ne

(1) Apologie, 37. Cf. E. Bernaux, *Études d'histoire de la philosophie*: Socrate fondateur de la science morale, p. 59 et sqq.

(2) Descartes, *Discours de la méthode*, III, P.

suffit pas de connaître son devoir pour le faire, il faut encore l'*aimer*; et surtout le *vouloir*. C'est un fait d'expérience que l'homme pêche en sachant qu'il commet le mal. Souvent l'homme est tiraillé entre les biens sensibles et le bien rationnel; il voit clairement que celui-ci doit être préféré et cependant il se laisse entraîner par les impulsions de la sensibilité. (Psych., 214, § 7).

2°) Si la volonté est déterminée nécessairement par la connaissance, que deviennent la liberté et la responsabilité? Cette doctrine aboutit donc au *déterminisme rationnel* (3).

## II. — PLATON

Platon a donné plusieurs définitions de la vertu :

I. — C'est la **ressemblance avec Dieu**, l'imitation de Dieu : « Nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or cette fuite, c'est la ressemblance avec Dieu (θεομορφία ἢ εὐετία), autant qu'il dépend de nous, et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse (4). » Imiter Dieu, c'est fuir le monde sensible et prendre son vol vers le monde intelligible, le monde des idées (Psych., 177). L'homme vertueux est un artiste; la matière qu'il façonne, c'est l'âme; le modèle qu'il s'efforce de reproduire, c'est Dieu. Cela revient à dire que la vertu, cette fuite (εὐετία) vers les régions éternelles, consiste dans le détachement des sens et le développement de la raison. Donc, pour ressembler à Dieu, l'homme doit perfectionner sa nature. Telle est la définition pratique de la vertu donnée par Platon : Ἡ ἀρετὴ τελειότερα ἐστὶ τῆς ἀπειροσπέρας (5). C'est ainsi que l'âme sera conforme aux idées, sera belle moralement, c'est-à-dire vertueuse.

II. — C'est une **harmonie**. Dieu est l'Un; l'Idée du Bien, c'est l'unité parfaite. La vertu ou imitation de Dieu sera donc une participation à l'unité divine. Mais l'homme ne saurait être parfaitement un, puisqu'il est composé d'un corps aux éléments mul-

(1) Voir en *Periogenesis* (215) dans quel sens on peut entendre raisonnablement le mot de Soréteie : « Nul n'est méchant volontairement. »

(2) Platon, *Thétète*.

(3) Platon, *Phédon*.

tiples et d'une âme aux facultés diverses. Il réalisera l'unité dont il est capable en soumettant le corps à l'âme et les facultés inférieures de l'âme à la raison : Ἐπιθεοῦται αὐθιμίαι, το θεομαί; αὐ νοῦ; (37). Ce sera l'unité dans la variété, ce sera l'harmonie. L'âme est vertueuse quand toutes ses facultés rendent leur note dans un accord parfait. C'est pourquoi Platon peut définir la vertu une harmonie (6) et appeler le sage un musicien (7).

**Critique** : ces deux définitions, dont l'une est la conséquence de l'autre, indiquent plutôt les effets de la vertu que sa nature.

## III. — ARISTOTE

A) **Exposé** : Aristote définit la vertu, d'une manière générale, « une habitude ou manière d'être » ἔξια (8). Mais il a soin de préciser la nature de cette habitude; elle consiste à garder une **juste mesure** entre l'excess et le défaut, dans les passions et dans les actes : Μεσότης τῆς ἀρετῆς ἡ ἀρετή (9). Enfin, réunissant les divers éléments, Aristote donne cette définition détaillée : « La vertu est une habitude qui dépend de notre volonté, consistant dans ce milieu qui est relatif à nous, et qui est réglé par la raison comme le réglerait l'homme vraiment sage (10) ». Ἐστὶν ἀρετὴ ἡ ἐπιπροσπειροῦσα, ἐν μεσότητι ὡς καὶ τῆς ἀρετῆς, ἀριστοῦ λόγου καὶ οὐκ ἐν ἡ πρότερος ἄριστος.

Voici les trois conditions requises pour la vertu :

1°) **La connaissance de ce que l'on fait** : ἀρετὸς μὴ ἀνομιῶδες. En cela, Aristote est d'accord avec Platon.

2°) **Le libre choix** : ἐπιεικὴς τῆς προαιρούμενος. La liberté, supprimée par Platon, reparaît.

3°) **La résolution ferme et inébranlable** de ne jamais faire

(4) Platon, *République*, L. VII; Cf. Foucault, *La philosophie de Platon*, L. IX, ch. 6.

(5) Platon, *République*, L. IX.

(6) Aristote, *Morale à Nicom.*, L. II, ch. vi.

(7) Aristote, *Éthique*, L. II, ch. vi, 13.

(8) Aristote, *Morale à Nicom.*, L. II, ch. v, 15; traduction de Barthélémy Saint-Hilaire.

autrement. Il ne suffit pas de connaître la vertu pour la pratiquer ; il faut l'acquiescer par l'exercice : « On ne conquiert les vertus que par la constante répétition des actes de justice, de tempérance, etc. (1) ». « Un acte bon ne fait pas la vertu, » pas plus qu'une seule hirondelle ne fait le printemps, ni un seul jour l'année (2) ». La vertu a besoin de temps pour s'établir, car elle est une habitude qui exige des efforts répétés.

Pour prouver que l'habitude du bien consiste dans un juste milieu, Aristote fait appel à l'expérience et apporte des exemples (3) : vg. la témérité est un excès, la lâcheté un défaut de courage ; le vrai courage tient le milieu entre ces deux extrêmes ; l'économie est un milieu entre l'avarice et la prodigalité, etc. Le trop et le trop peu sont nuisibles partout, dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique. De là les adages : *Moderis vivit, Ne quid nimis*. Horace dit également : *Virtus est medium vitiorum et utrinque reductum* (4).

B) Critique : 1°) Parlant en général on peut dire qu'il est sage d'éviter les extrêmes. Cette maxime a son utilité comme règle de sagesse pratique ; mais elle n'a pas la précision que réclame une définition philosophique, car la notion de milieu, empruntée à la quantité, s'applique mal aux qualités morales.

2°) Cette règle du juste milieu est variable et élastique, puisque, de l'aveu d'Aristote, la mesure convenable change avec les personnes et les circonstances (5). Aristote ajoute que c'est à l'homme sage de la déterminer. Mais quel est ce sage sinon l'homme vertueux ? Et ainsi « on définit l'homme sage par la vertu, et la vertu par l'homme sage (6) ».

(1) ARISTOTE, *Ibidem*, L. II, ch. IV, 3.

(2) ARISTOTE, *Ibidem*, L. I, ch. VII, 15.

(3) ARISTOTE, *Ibidem*, L. II, ch. VI, VII.

(4) HORACE, *Epist.*, L. I, 18. — HORACE exprime encore la même pensée quand il dit :

*Est modus in rebus, sunt certi denique fines  
Quos ultra ultraque nequit consistere rectum.*  
Satir., L. I, 1.

(5) ARISTOTE, *Morale à Nicoma*, L. II, ch. VI, 8, 2.

(6) ROSSER, *Pensées morales*, XVI.

3°) Cette règle n'est pas universelle. Elle convient aux vertus qui relèvent de la tempérance, car la tempérance est la vertu propre de la sensibilité. Or la loi des désirs et des passions c'est la mesure (Ps. 26). Mais cette maxime du juste milieu, prise à la lettre, est incompatible avec les vertus les plus hautes, avec l'héroïsme ; elle conduit directement à la médiocrité, à « vivre dans la région moyenne », comme dit Montaigne. Mais ce n'est pas ainsi qu'Aristote l'entend, car il fait suivre sa définition de ces mots : « Relativement à la perfection et au bien, la vertu est un sommet ». *Katà tē tō ἀρετῶν καὶ τῶ εὖ ἀρετῆς*. (7).

En unissant les deux points de vue, la théorie d'Aristote peut se justifier. Toute vertu doit suivre la direction qui la conduit à sa fin : elle doit donc éviter toute déviation, n'aller ni à droite, ni à



gauche ; à droite c'est vg. la *témérité* ; à gauche, c'est la *lâcheté*, entre les deux, au milieu, c'est la vertu de *courage*. Donc, en ce sens, *in medio virtus*, car tout écart éloigne du but. Mais tant

(7) ARISTOTE, *Ibidem*, L. II, ch. VI, 17. Il dit la même chose en parlant de la magnanimité (L. IV, ch. III, 8) : *Ἐτε δὲ, ἡ μεγαλήτορος τῆς μὲν μεγίλης ἀρετῆς, τῆς δὲ ὅς ἐστὶ μέτρος*.



qu'on marchera en suivant la ligne droite, la ligne du vrai courage, si haut qu'on puisse monter, on suit toujours la direction qui rapproche de plus en plus de la perfection idéale, on fait, par le bon chemin, l'ascension de ce *sommet* qui s'appelle la vertu. L'excès n'est donc pas à craindre, puisqu'on ne dévie ni à droite ni à gauche, et que le sommet est inaccessible, c'est-à-dire que l'idéal recule sans cesse.

Il définit la vertu, après S. Augustin : « un amour habituel, libre et dominant de l'ordre immuable <sup>(1)</sup> ». Cette définition est acceptable, pourvu que par amour on n'entende pas seulement le sentiment, mais encore et surtout la *volonté* énergique de se conformer à l'ordre ; il faut aussi la comprendre dans le sens d'un amour éclairé par la *raison* qui montre l'ordre.

V. — KANT

La vertu c'est la *force morale* par laquelle nous obéissons à la loi par respect pour la loi <sup>(2)</sup>. Kant a tort d'exclure l'amour (33, § B).

#### VI. — DÉFINITION PROPOSÉE

On peut définir la vertu d'une façon générale : l'**habitude du devoir** <sup>(3)</sup>. Mais pour indiquer explicitement les conditions qu'exige cette habitude, on peut adopter la définition suivante : La vertu c'est l'*habitude d'obéir au devoir avec intelligence, amour et liberté*.

(1) S. AUGUSTIN, *Ordo amoris*. — MARRASANA, *Traité de morale*, L. I, ch. III, 89.

(2) KANT, *Doctrine de la vertu*.

(3) On attribue cette définition à Aristote : Τὸ εὖ ποιεῖν τὸ εὐλογον.

**Conditions.** — I<sup>re</sup> : **Connaissance du bien** : car, sans cela, pas de liberté, ni de responsabilité, donc pas de vertu ; c'est de l'instinct (Ps. 200).

II<sup>e</sup> : **Amour du bien** : pour faire le bien, surtout avec persévérance, il faut l'aimer. L'attrait du bien donne une impulsion vigoureuse à la volonté, qui, autrement, resterait inerte (Ps. 15).

III<sup>e</sup> : **Effort libre** : pour faire le bien, il ne suffit pas de le connaître et de l'aimer, il faut surtout le *vouloir*. Il faut que la volonté fasse *effort* pour refouler les mauvaises inclinations qui l'attirent vers le mal.

IV<sup>e</sup> : **Habitude** : quelques actes isolés ne suffisent pas ; il faut, pour être vertueux, conformer habituellement sa conduite au devoir. L'habitude, par la répétition des actes, accroît la facilité et la tendance à les reproduire. La pratique du bien finit par devenir un besoin : « L'homme vertueux, dit Aristote, est celui qui trouve du plaisir à faire des actes de vertu ». L'idéal de la vertu c'est la **sainteté**, état d'une volonté si pleinement identifiée avec la loi morale qu'elle lui obéit sans effort et sans défaillance.

#### § B. — DIVISIONS

I. — **Ancienne** : les anciens distinguaient quatre vertus, dites **cardinales** <sup>(1)</sup>, parce qu'elles sont les *gonds*, sur lesquels roulent les autres :

1<sup>o</sup> **Sagesse ou prudence** : vertu qui dispose l'intelligence à discerner ce qu'on doit faire et éviter dans la conduite de la vie (*prudentia* = *providentia*).

2<sup>o</sup> **Tempérance** : vertu qui maintient dans les limites de la raison l'usage de tout ce qui flatte les sens.

3<sup>o</sup> **Courage ou force** : disposition constante de l'âme à surmonter les difficultés que présente la pratique du bien et à supporter les épreuves de la vie.

4<sup>o</sup> **Justice** : disposition qui porte à rendre à chacun son dû. **Critique** : cette division semble remonter à Socrate ; on la

(1) Cicéron, *De officiis*.

retrouve expressément dans Platon, dans toutes les écoles morales de l'antiquité, dans la philosophie scolastique. On a reproché à cette classification d'être **incomplète**. Si on prend la justice dans le sens *strict* que lui donnent les modernes : **respect du droit**, cette division est incomplète, car elle ne comprend pas la charité. Mais si on la définit au sens *large* avec les anciens : la **vertu qui rend à chacun son dû**, elle comprend : a) la **justice proprement dite** : car nous devons à nos *égaux* le respect de leurs droits : — b) la **charité**, car nous devons à nos *inférieurs* (faibles, pauvres, etc.) les services dont ils ont besoin ; — c) la **piété**, car nous devons à nos *supérieurs* (Dieu, parents, maîtres) les témoignages de notre vénération.

II. — **Moderne** : on distingue les vertus :

1<sup>o</sup> **Privées ou individuelles** : celles qui répondent à nos devoirs envers **nous mêmes** ; vg. sagesse, tempérance, courage.

2<sup>o</sup> **Sociales ou publiques** : celles qui répondent à nos devoirs envers nos **semblables** ; vg. justice, charité, piété filiale.

3<sup>o</sup> **Religieuses** : celles qui répondent à nos devoirs envers **Dieu** ; vg. piété, religion.

## CHAPITRE V

### LE DROIT

Le droit étant habituellement corrélatif du devoir, il convient d'en parler après avoir traité du devoir.

#### 49. — DÉFINITION ET CARACTÈRES DU DROIT

##### § A. — DÉFINITION

Leibnitz a dit : « Le droit est un **pouvoir moral**, comme le devoir est une **nécessité morale** ». Le devoir est la **nécessité morale d'obéir à la loi, de faire le bien**. On ne saurait être tenu à faire ce que l'on peut. Par le fait même que nous devons réaliser une fin, nous devons donc aussi la **puissance**, c'est-à-dire avoir à notre disposition les moyens de la réaliser. Ainsi tout d'abord le droit est le **pouvoir de réaliser librement une fin déterminée** ; c'est pour cela que droit et liberté sont fréquemment employés l'un pour l'autre. Mais c'est un **pouvoir moral**, idéal, rationnel et non physique. De même que le devoir est une **nécessité** qui s'impose toujours mais qui parfois n'est pas obéie, ainsi le droit, quoique **inviolable**, n'est pas toujours respecté en fait. On peut le définir : le **pouvoir moral inévitable de faire, d'omettre ou d'exiger quelque chose**. ®

##### § B. — CARACTÈRES

Le droit a pour caractères d'être :

1. — **Inviolable** : en fait il est souvent violé ; mais notre rai-

retrouve expressément dans Platon, dans toutes les écoles morales de l'antiquité, dans la philosophie scolastique. On a reproché à cette classification d'être **incomplète**. Si on prend la justice dans le sens *strict* que lui donnent les modernes : **respect du droit**, cette division est incomplète, car elle ne comprend pas la charité. Mais si on la définit au sens *large* avec les anciens : la **vertu qui rend à chacun son dû**, elle comprend : a) la **justice proprement dite** : car nous devons à nos *égaux* le respect de leurs droits : — b) la **charité**, car nous devons à nos *inférieurs* (faibles, pauvres, etc.) les services dont ils ont besoin ; — c) la **piété**, car nous devons à nos *supérieurs* (Dieu, parents, maîtres) les témoignages de notre vénération.

II. — **Moderne** : on distingue les vertus :

1<sup>o</sup> **Privées ou individuelles** : celles qui répondent à nos devoirs envers **nous mêmes** ; vg. sagesse, tempérance, courage.

2<sup>o</sup> **Sociales ou publiques** : celles qui répondent à nos devoirs envers nos **semblables** ; vg. justice, charité, piété filiale.

3<sup>o</sup> **Religieuses** : celles qui répondent à nos devoirs envers **Dieu** ; vg. piété, religion.

## CHAPITRE V

### LE DROIT

Le droit étant habituellement corrélatif du devoir, il convient d'en parler après avoir traité du devoir.

#### 49. — DÉFINITION ET CARACTÈRES DU DROIT

##### § A. — DÉFINITION

Leibnitz a dit : « Le droit est un **pouvoir moral**, comme le devoir est une **nécessité morale** ». Le devoir est la nécessité morale d'obéir à la loi, de faire le bien. On ne saurait être tenu à faire ce que l'on peut. Par le fait même que nous devons réaliser une fin, nous devons donc aussi la *puissance*, c'est-à-dire avoir à notre disposition les moyens de la réaliser. Ainsi tout d'abord le droit est le **pouvoir** de réaliser librement une fin déterminée ; c'est pour cela que droit et liberté sont fréquemment employés l'un pour l'autre. Mais c'est un **pouvoir moral**, idéal, rationnel et non physique. De même que le devoir est une nécessité qui s'impose toujours mais qui parfois n'est pas obéie, ainsi le droit, quoique **inviolable**, n'est pas toujours respecté en fait. On peut le définir : le **pouvoir moral inévitable de faire, d'omettre ou d'exiger quelque chose**. (R)

##### § B. — CARACTÈRES

Le droit a pour caractères d'être :

1. — **Inviolable** : en fait il est souvent violé ; mais notre rai-

son protesté et affirme qu'il *ne doit pas* l'être. Le fait ne prévaut pas contre le droit.

II. — **Absolu** : de même que le devoir est un impératif qui commande sans condition, ainsi le droit est respectable pour lui-même et en toute hypothèse.

III. — **Universel** : commun à tous les hommes. Sans doute il y a des droits particuliers. Mais il s'agit ici du droit fondamental, principe des autres : le droit de s'appartenir, de faire son devoir. Toute personne humaine doit pouvoir accomplir sa tâche et poursuivre sa destinée; le droit, pris en soi, étant universel, est donc nécessairement *égal* chez tous les hommes. Le droit étant égal chez tous les hommes, les devoirs de justice sont essentiellement réciproques : ce que j'ai le droit de faire ; *vg.* aller et venir en liberté, les autres ont le droit de le faire aussi ; donc je dois respecter leur liberté.

IV. — **Inalienable** : nul ne peut renoncer à ce droit fondamental, car ce serait aller contre sa nature raisonnable et renoncer à sa fin.

V. — **Imprescriptible** : le droit naturel, étant fondé sur l'essence des choses, est immuable, éternel comme elle : « Il n'y a pas, dit Bossuet, de droit contre le droit ». C'est la condamnation de la maxime : *La force prouve le droit*, et de la théorie de la *légitimité des faits accomplis*.

VI. — **Exigible** : on peut en exiger le respect par la force. Je puis contraindre celui qui me doit de l'argent à me payer. C'est le droit de *légitime défense*, ou de *contrainte physique*. Dans l'état social, ce droit est exercé par la société au moyen des juges et des agents de la justice. En dehors des cas, où le pouvoir social ne peut intervenir, nul ne doit se faire justice à soi-même, parce que : a) l'individu serait à la fois juge et partie dans sa propre cause. La proportion entre le dommage subi et la réparation exigée serait souvent défaut ; — b) la force ne serait pas nécessairement du côté du droit.

## 50. — PRINCIPE ET FONDAMENT DU DROIT (1).

Les solutions sont analogues à celles relatives au devoir :

I. — **Forcé** : d'après Hobbes (1588-1679), Proudhon, le droit c'est la force. On a le droit de faire tout ce qu'on peut faire (2).

**Critique** : (1) Le droit est un pouvoir *moral* ; la force, un pouvoir *physique*. Dire que la force engendre le droit, c'est dire que ce qui est *doit être* ; *vg.* un voleur s'empare de mon bien et le garde. La force peut opprimer le droit, mais ne saurait le primer, parce que le droit est *imprescriptible* (39).

(2) La vraie force, c'est la force morale, c'est le droit, puisque souvent il s'oppose à la puissance brutale et l'arrête ; *vg.* voici un enfant au berceau ; j'ai un marteau à la main. Physiquement, c'est la faiblesse même. Quelle est la force qui s'oppose à ce que je lui brise le crâne ? C'est le droit qu'il a de vivre.

(3) Accepter cette doctrine c'est justifier toutes les oppressions et tous les crimes. Et cependant pour la conscience humaine le droit n'est jamais plus évident que lorsqu'il est opprimé par la force victorieuse. Est-ce qu'il n'y a pas des défaites triomphantes à l'envi des victoires ?

(4) La force est limitée, variable, passagère, aveugle ; elle n'a donc pas les caractères du droit (39).

II. — **Désir** (4) : HAVÉRTS (1745-1771). On a droit à tout ce qu'on désire, car nos penchants venant de la nature sont légitimes. Doctrine chère à tous les malheureux littéraires qui préchent la sainteté de la passion.

**Critique** : si deux ou plusieurs hommes désirent en même

(1) KANT, *Principes métaphysiques du droit*. — ROSSIGNOL, *La science de la morale*. — J. ARR, *La morale*. — B. BLACKSTONE, *Les principes du droit*, L. I. — FORTIN, *Éléments de morale*. — GAY, *Problèmes de morale sociale*. — J. ARR, *Cours de droit naturel*. — KANT, *Doctrine du droit*. — DE VASSIER, *Sommaire*. — Les principes fondamentaux du droit. — L. TANN, *L'évolution du droit et la conscience sociale*.

(2) HOBBS, *De cive*.

(3) HAVÉRTS, *De l'espérance*.



temps le même objet, comment déterminer le droit de chacun ? Par la vivacité du désir ? Mais comment mesurer cette vivacité ? Sans doute par le succès final du plus fort. Cette théorie revient donc à la préséance. En effet, tous les hommes ont les mêmes droits puisqu'ils peuvent avoir les mêmes desirs ; voilà donc des droits qui se combattent réciproquement. C'est la guerre de tous contre tous ; dans une telle guerre qui fera le partage sinon la force.

III. — **Besoin** (?). DESJURTS DE THACZ (1733-1836). C'est une modification analogue à celle qu'Épicure apporta à la morale cyrénaïque, en substituant l'intérêt au plaisir. Le désir est passager, plus ou moins factice, individuel ; le besoin est permanent, naturel, identique chez tous les hommes. Tout homme a besoin : *vg.* de propriété, etc. ; donc la propriété est un droit.

**Critique** : 1) comment fixer la limite entre le désir et le besoin ? Les progrès de la civilisation changent en besoins ce qui n'était auparavant que desirs.

2) Quand deux individus ont en même temps besoin du même bien, comment déterminer le droit de chacun ? Par la vivacité du besoin ? Comment la mesurer ? Il faudra, ici encore, en revenir à la force.

IV. — **Intérêt personnel** : on a, de nos jours, une tendance à confondre le droit et l'intérêt. On définit le droit : la faculté de faire tout ce qui nous est commandé par notre intérêt personnel, ou tout ce qui n'est pas contraire aux intérêts d'autrui.

**Critique** : ramener le droit à l'intérêt individuel, c'est, en définitive, le ramener au *désir*, au *besoin* et par conséquent à la force.

V. — **Utilité sociale** (?). S. MILL, SPENCER. L'école anglaise fonde le droit, non sur l'intérêt individuel, mais sur l'intérêt général. « Avoir un droit, dit Mill, c'est avoir quelque chose dont la société doit me garantir la possession. Si l'on me demande pourquoi la société doit me la garantir, je n'ai pas de meilleures raisons à donner que celle de l'utilité générale ». Aussi définit-elle

(1) DESJURTS DE THACZ, *Commentaires sur l'Esprit des lois*.

(2) S. MILL, *L'utilitarisme*. — SPENCER, *Principes de sociologie*.

droit : « Un pouvoir que la société est intéressée à donner aux individus ». L'homme vit naturellement en société et retire de grands avantages de l'état social. Pour que la société subsiste, il faut que les individus qui la composent soient protégés dans leur vie, leur famille, leur propriété, etc. Sans cette protection efficace la société disparaîtrait et, avec elle, les avantages qui en découlent. Il faut donc, pour le bon état de la société même, que les individus soient garantis dans la jouissance paisible de ce qu'ils possèdent. Les droits individuels dérivent donc de l'utilité sociale (?).

**Critique** : A. — Si la société octroie elle-même les droits, elle pourra les reprendre ou les modifier si bon lui semble. Le droit serait donc quelque chose d'essentiellement instable et précaire.

B. — La société pourrait sacrifier les droits individuels les plus manifestes : *vg.* faire périr un innocent, et sanctionner les institutions les plus révoltantes : *vg.* l'esclavage, au nom de l'intérêt général : *Salus populi suprema lex esto*. Qui pourrait l'accuser d'injustice, puisque l'utilité sociale, dont elle est juge, est la mesure du juste et de l'injuste ? C'est évidemment ouvrir la porte à toutes les tyrannies.

C. — Cette doctrine suppose que ce qui est utile à la société est nécessairement juste et que tout ce qui est juste est nécessairement utile à la société. Cette identité n'existe pas toujours : *vg.* motion de Thémistocle proposant d'incendier la flotte des alliés d'Athènes.

D. — L'individu, qui serait étranger à la société, n'aurait aucun droit ; par conséquent contre lui toutes les vexations seraient permises.

E. — « Sans doute on peut dire en un sens que le droit de chaque individu se confond avec son intérêt, car chacun est intéressé à ce qu'on respecte son droit ; d'où il suit que le respect du droit de tous est un intérêt social de premier ordre. Il y a bien

(?) Néanmoins, tout en disant qu'il n'y a pas d'autre droit que la force et que chacun a droit de faire tout ce qu'il peut, personnel qu'une parfaite liberté est incompatible avec l'ordre social. Ainsi la société a dû, dans l'intérêt de tous, la limiter ; de là vient que le droit n'est plus aujourd'hui que cette part de liberté que la société laisse et garantit à chaque citoyen en vue de l'utilité commune.

en effet une harmonie essentielle entre le droit d'une part, et l'intérêt individuel et social d'autre part, mais à la condition de poser d'abord le droit comme principe distinct de l'intérêt, même général (1). Car ce n'est pas en tant qu'être sociale, mais en tant qu'être moral que l'homme possède des droits. L'individu est logiquement et réellement antérieur à la société et par conséquent aussi ses droits naturels et primitifs, qui sont fondés sur sa nature de personne morale. La société ne les crée pas, elle ne fait que les reconnaître et les protéger.

VI. — **Liberté** : Cozis. — « Le devoir et le droit, dit-il, sont frères. Leur mère commune est la liberté (2). » L'homme est une personne morale, parce qu'il est libre. Or l'essence de la liberté c'est d'être inviolable. Le droit n'est donc autre chose que l'exercice de la liberté.

**Critique** : la liberté est la condition plutôt que le fondement du droit. La liberté pure et simple, abstraction faite de la loi morale et de l'idée du bien en soi, ne peut engendrer le droit. Prise en soi la liberté n'est plus qu'une force ; elle est sans doute différente des autres forces de la nature ; mais, par elle-même, pourquoi serait-elle sacrée ? *Ubi non est iustitia*, dit saint Augustin, *ibi non potest esse jus*. Si la liberté nous apparaît, au contraire, comme liée à la loi morale et au devoir, nous comprenons qu'elle doit être, comme eux, inviolable. Ce n'est donc pas la liberté seule, mais jointe au bien et au devoir, qui est le véritable principe du droit. L'homme a une fin à atteindre : le bien idéal ; personne ne peut l'en détourner. Il a donc le pouvoir d'exiger les moyens d'atteindre sa fin : c'est le droit.

VII. — **Le bien** : étant donné l'idéal du bien comme fin à atteindre, s'ensuit : 1° qu'il doit être réalisé ; cette première conséquence, c'est le **devoir** ; — 2° qu'il doit être réalisé **librement**, sans entrave ; et cette seconde conséquence c'est le **droit**. De ce que nous sommes obligés, il résulte en effet que nous devons avoir la possibilité d'accomplir notre devoir. Le droit c'est donc le pouvoir de faire son devoir, comme il doit être fait pour

être méritoire, c'est-à-dire librement, sans en être empêché et sans y être contraint.

**Conclusion** : le droit et le devoir ont donc le même fondement : le **bien**, l'**honorable**, c'est-à-dire ce qui est conforme à la nature raisonnable et à l'ordre essentiel des choses (41, 43) et tous deux supposent comme condition la **liberté**. Le droit et le devoir ont par conséquent la même origine, le **bien**, qui est leur principe commun. Mais, comme en dernière analyse, le bien n'est que l'ordre essentiel conçu et voulu par Dieu, il faut dire que, pour le droit comme pour le devoir, le principe suprême c'est la **volonté divine** ordonnant la conservation de l'ordre essentiel et défendant de le troubler (44, § B).

## 51. — RAPPORTS DU DROIT ET DU DEVOIR

### § A. — ORDRE DE FILIATION

Quelle est la génération logique du droit et du devoir ? Est-ce le droit qui naît du devoir ou le devoir qui naît du droit ? Lequel est antérieur à l'autre ? La réponse à cette question diffère, selon que le droit et le devoir sont considérés relativement à Dieu ou relativement à l'homme :

A) **Relativement à Dieu** : il faut dire alors que le devoir suppose le droit. On ne peut concevoir un être obligé sans concevoir un principe d'obligation supérieur et antérieur. Tout devoir en effet découle du **droit absolu** que Dieu a sur tout être créé. Dieu est la cause première et la fin dernière de toute création ; à ce double titre, il a sur la création un droit essentiel et primordial. Bien souverain, il a droit d'être recherché comme fin suprême ; c'est de ce droit que résulte tout devoir.

B) **Relativement à l'homme** : alors il faut distinguer deux cas :  
1. — **Dans la même personne** : le devoir est ici la raison d'être du droit. L'homme a des devoirs avant d'avoir des droits. En effet, le droit essentiel de l'homme c'est de tendre librement à sa fin. Or ce droit naît de l'obligation rigoureuse, qui lui est

(1) E. Bouso, *La dissertation philosophique*, n° 351.

(2) Cozis, *Du vrai, du beau et du bien*, XII<sup>e</sup> Leçon.

imposée par Dieu, d'atteindre cette fin. L'homme conçoit l'idéal moral comme devant être réalisé par lui : c'est le *devoir*. Mais pour qu'il puisse le réaliser, il faut qu'il en ait les moyens et qu'il ne soit pas empêché de les mettre en œuvre : cette liberté nécessaire au *devoir*, c'est le *droit*. Le *devoir* est donc logiquement antérieur au *droit*. « L'homme, » dit Comte, « n'a d'autre droit que celui de faire son *devoir*. »

II. — **Entre personnes différentes :** ici, au contraire, c'est le *droit* qui engendre le *devoir*. Qu'est-ce que le *devoir* sinon l'obligation de respecter le droit d'autrui ? (1) « Parce que telle personne m'a prêté de l'argent, elle a droit à être remboursée et j'ai le *devoir* de le faire. Cette corrélation ne vaut que pour les *devoirs de justice* (Cf. § B).

C) **Théorie contraire : le droit est l'origine et le fondement du devoir.** Elle a été présentée sous deux formes :

1) — **Kant** (2) : Il distingue, dans l'individu, l'*homme-nature*, c'est-à-dire sa propre personnalité, qui a *droit* au respect non seulement des autres mais encore de lui-même, et l'*homme-phénomène*, sujet du *devoir*. Ainsi c'est l'*homme-nature*, qui oblige l'*homme-phénomène* (36, § B).

**Critique :** 1<sup>o</sup> Dédoublet l'individu pour expliquer les *devoirs personnels*, c'est un artifice *perfid*, car en quel sens l'individu pourrait-il exiger son propre respect et en quel sens pourrait-on parler d'un *droit* à la culture qu'il aurait vis-à-vis de lui-même ? Dire de quelqu'un qu'il n'a pas le droit de laisser son intelligence inculte, revient à dire qu'il a le *devoir* de cultiver son intelligence.

2<sup>o</sup> Qu'est-ce qui rend la personne respectable et sacrée ? C'est qu'elle a un idéal-moral à atteindre et par conséquent un *devoir* à remplir. Le *droit* au respect, l'inviolabilité dérive donc du *devoir*.

II. — **Proudhon** (4). « Le droit, dit Proudhon, c'est la liberté de chacun de personne à personne. » Chaque personne possède

(1) J. Saur, *Le devoir*, III, P. ch. 1, p. 268 (1<sup>er</sup> éd.).

(2) Kant, *Doctrine de la vertu*, II, P., L. 1, Introd. § 2. — *Critique de la raison pure*, II, P., L. 1, ch. 3, § 1.

(3) Proudhon, *La justice dans la démocratie*.

la liberté. Tant que cette liberté reste isolée, elle se développe de plein droit, à son gré, mais dès qu'elle entre, en contact avec une autre, les droits des deux libertés se heurtent, et c'est alors que le *devoir* commence : chacun des deux droits *doit* respecter l'autre. Ils sont donc amenés à composer, à régler par une convention les conditions de leur exercice. Cet engagement réciproque constitue la loi et s'impose à la conscience des contractants. S'ils ne peuvent s'accorder, ils choisissent un arbitre, qui fait la loi à leur place et la leur impose ensuite par délégation ; de la sorte, ils n'obéissent qu'aux lois qu'ils auront établies, soit par eux-mêmes, soit par leurs représentants. Le contrat mutuel est la source de tout *devoir* et de toute société. C'est pourquoi la volonté populaire est l'origine de toute obligation et le pouvoir n'est que l'exercice d'une délégation toujours révocable.

**Critique : cette théorie supprime :**

1<sup>o</sup> **Les devoirs de l'homme envers lui-même.** En effet, le *devoir* provenant de la rencontre des droits, il en résulte que l'homme isolé n'a pas de *devoirs*. C'est la suppression de la morale personnelle.

2<sup>o</sup> **Le droit lui-même :** si, au moment du conflit entre les droits, on prétend leur imposer une transaction, parce que c'est la seule solution *raisonnable*, on reconnaît que l'obéissance à la raison est un *devoir* supérieur aux droits, puisqu'elle en conditionne l'exercice ; mais, alors, on fait reposer le *droit* sur le *devoir* et c'est la négation de la thèse. — Si, pour échapper à cette contradiction, on accorde au droit le pouvoir de résister à la raison, alors chacun des ayants droit pourra se conduire à sa guise, transiger ou s'opposer à l'usage du droit contraire. Alors, ou bien les deux droits, comme des forces égales mais adverses, s'immobiliseront mutuellement ; c'est la *négarion de l'exercice du droit* ; ou bien en cas d'inégalité, le plus fort l'emportera : c'est la *négarion du droit lui-même*, puisque le dernier mot est à la force, même si l'on recourt à un arbitre, car, en dehors de la raison et du *devoir*, qui peut obliger les intéressés à accepter la décision arbitrale ?

3<sup>o</sup> **La justice :** d'après cette doctrine, toute loi acceptée par la volonté commune des contractants est bonne par le fait même



qu'elle est consentie : c'est dire qu'il ne peut y avoir d'injustice là où il y a consentement à l'injustice, comme si le juste et l'injuste dépendaient de la volonté capricieuse de l'homme.

4° **La liberté** : dans le cas où les ayants droit remettent leur cause au jugement d'un arbitre, ils abdiquent leur liberté, car ils doivent se soumettre à la sentence arbitrale d'un homme, duquel ils tiendront leurs droits au lieu de les tenir du devoir et de la raison. Dans la société, cet arbitre, unique appréciateur des droits, sera l'État impersonnel qui les absorbera tous. Les citoyens, au lieu d'avoir des droits fondés sur leur nature raisonnable et les devoirs qui en découlent et par conséquent inviolables comme cette nature même, les attendront du bon plaisir de l'État. Ce prétendu système de liberté aboutit donc au plus affreux despotisme, ou, si les citoyens ne veulent pas accepter les décisions de l'État-arbitre, à une anarchie sans frein.

#### § D. — CORRÉLATION ENTRE LE DROIT ET LE DEVOIR

I. — **Dans la même personne** il y a corrélation étroite entre le droit et le devoir : vg. j'ai le devoir de vivre, de développer mon intelligence et ma volonté; j'ai conséquemment le droit de faire ce qui est nécessaire à la conservation de ma vie physique et au développement de ma vie intellectuelle et morale. Le droit du père sur ses enfants est la conséquence du devoir d'éducation qui lui incombe; il a le devoir de les élever; il a par conséquent droit d'employer les moyens nécessaires; les réprimandes, les corrections, etc. De même aux devoirs du mari, des gouvernants, etc. correspondent autant de droits: vg. le gouvernement a le devoir d'assurer la sécurité publique; il a conséquemment droit aux moyens indispensables: subsides, forces militaires, etc.

II. — **Entre personnes différentes**: ici il faut faire une distinction entre les devoirs de justice et ceux de charité:

A) **Justice**: il y a réciprocité entre les droits et les devoirs fondés sur la justice. Les *devoirs de justice* sont ceux auxquels correspondent un *devoir strict* chez les autres; vg. j'ai l'obligation

de payer mes dettes, et mon créancier a un droit rigoureux à être soldé.

B) **Charité**: il n'y a pas réciprocité. Les *devoirs de charité* sont ceux auxquels ne correspond aucun droit chez autrui. Si mon créancier tombe dans la misère, une fois que je suis quitte envers lui au point de vue de la justice, il n'a aucun droit à être secouru par moi. La charité m'oblige cependant à le secourir dans la mesure du possible. Dans le cas précédent, il pouvait me citer devant les tribunaux et exiger par la force le paiement de sa créance; ici, il n'a aucun recours en justice contre moi; n'ayant pas de droit, il ne peut rien exiger.

#### § C. — ETIENDE

Il ressort de ce qui précède que:

1°) Dans la même personne le droit et le devoir ont même étendue.

2°) A prendre les choses dans leur ensemble, le domaine du devoir est plus vaste que celui du droit. Le droit ne concerne que les rapports des hommes entre eux, il a trait à la *vie sociale*. Le devoir domine toute la vie morale; nous avons des devoirs envers nous-mêmes et envers Dieu; mais nous n'avons pas de droits vis-à-vis de Dieu; et les droits corrélatifs aux devoirs personnels ne se conçoivent que par rapport à nos semblables, qui ne doivent pas entraver le libre accomplissement de ces devoirs.

**Conclusion. — Comparaison entre le droit et le devoir:**

A) **Différences**: 1°) Le droit est un pouvoir; le devoir, une nécessité.

2°) Le droit est la condition générale de l'accomplissement du devoir dans la société. Le devoir règle la vie morale tout entière.

3°) Les devoirs auxquels correspondent des droits en autrui, les *devoirs de justice*, sont seuls exigibles.

B) **Réssemblances**: tous deux appartiennent à la catégorie des choses idéales, rationnelles; aussi:

1°) Tous deux sont supérieurs aux faits qu'ils dominent.

2°) Tous deux sont absolus, universels, immuables. Au fond,



ils ne sont, l'un et l'autre, que la *loi morale* envisagée sous deux aspects différents : le devoir, c'est la loi en tant qu'elle *tie* la liberté ; le droit, c'est la loi en tant qu'elle *protège* la liberté.

## 52. — ORIGINE ET CARACTÈRES DE L'IDÉE DU DROIT

Jusqu'ici l'on a considéré le droit *objectivement*, en lui-même ; si on le considère *subjectivement*, c'est-à-dire si l'on étudie l'idée du droit, il faut déterminer :

1° **Son origine** : comme toute notion première, elle nous est fournie par le concours de la raison et de l'expérience ; c'est la conscience morale qui la dégage de l'analyse des jugements et des sentiments moraux (9).

2° **Ses caractères** : comme toute notion première elle est :  
a) **Nécessaire** ; b) **universelle** ; — c) **évidente par elle-même** Ps. 167.

## 53. — FORMES PARTICULIÈRES DU DROIT

### § 1. — DROIT NATUREL

C'est le droit tel qu'il résulte de la *nature* de l'homme, de l'ordre essentiel des choses. Étant fondé sur la nature qui est immuable, il est le même pour tous les pays et pour tous les temps ; il est par conséquent *égal, indivisible, absolu*. Le droit de tendre à sa destinée et de faire tout ce qui est nécessaire pour le remplir, voilà le droit essentiel, source de tous les autres. Toutes les conditions, qui sont indispensables pour que la personne s'appartienne et puisse réaliser librement l'idéal moral, constituent autant de droits naturels distincts. Voici les principaux :

1° **Droit de conserver sa vie** : d'où droit de se procurer ce qui est nécessaire à cette conservation ; droit de la défendre.

2° **Droit d'obéir à sa conscience**.

3° **Droit d'exercer licitement ses facultés** : de là viennent le droit d'aller et venir à son gré ; le droit d'association ; le droit de choisir et d'exercer toute profession honnête ; le droit de fonder une famille et pour le père de la diriger (éducation, instruction) ; le droit de propriété, etc. Le droit naturel de l'individu et de la famille est par conséquent *antérieur* au droit social et au droit des gens. Il est la source de tous les droits et la mesure de leur légitimité. Comme il est fondé sur l'ordre naturel des choses, qui repose lui-même sur l'essence divine, il est *foncièrement divin* ; et, comme le droit positif découle du droit naturel, on doit dire, en regardant la source, que *tout droit est divin*.

### § 2. — DROIT POSITIF

C'est le droit qui est défini par l'intervention des législateurs. Il varie avec les pays ; il est spécial et compliqué, en ce sens qu'il s'efforce de régler les cas particuliers ; il précise les points que le droit naturel a laissés dans l'indétermination ; vg. l'âge de la majorité, de l'éligibilité. Il doit, pour être légitime, se conformer au droit naturel ; vg. une loi établissant l'esclavage serait injuste. On le divise en :

I. — **Droit social ou public** : l'individu n'a pas seul des droits ; la société en a aussi, mais elle n'a que ceux qui lui sont nécessaires pour garantir aux citoyens la jouissance de leurs droits naturels et primordiaux. La société ne doit limiter les droits des particuliers que dans la mesure où le requiert le bien commun de l'ensemble (84).

On subdivise le droit social en droits :

1° **Civil** : celui qui a pour but de sauvegarder les droits naturels des citoyens en les mettant sous la protection des lois ; vg. lois garantissant les ventes, les donations, etc.

2° **Politique**, qui conserve les droits qu'un citoyen peut exercer pour participer au gouvernement de son pays ; vg. vote. Les institutions politiques doivent servir de garantie aux droits civils ; c'est une seconde circonvallation autour des droits naturels.

II. — **International** ; il règle les rapports des nations entre

elles. Les nations n'ont des droits les unes vis-à-vis des autres qu'autant qu'il est nécessaire pour maintenir leur existence indépendante et pour protéger l'ensemble des individus qui les composent. Le droit naturel et individuel est donc le fondement du droit social et du droit des gens.

**Remarque.** — On parle quelquefois de **droit nouveau**; c'est un non sens. Le droit n'est ni ancien ni nouveau; il est éternel, parce qu'il est fondé sur l'ordre essentiel; le droit nouveau serait un changement dans l'essence du droit, ce qui est absurde. Des **droits nouveaux** sont possibles, c'est-à-dire des applications nouvelles du droit éternel et immuable.

#### 54. — PRÉCEPTES PRIMAIRES ET SECONDAIRES DU DROIT NATUREL

Nous avons distingué dans l'ordre spéculatif (Ps. 157) deux sortes de vérités :

1<sup>o</sup> **Les vérités premières.** — Elles sont : a) absolument nécessaires; b) universelles; c) évidentes par elles-mêmes; vg. ce qui est, est; tout a sa raison d'être; les vérités mathématiques.

2<sup>o</sup> **Les vérités ou lois scientifiques.** — Elles sont : a) relativement nécessaires; b) générales; c) non immédiatement évidentes; vg. les lois physiques (Ps. 168).

Dans l'ordre moral ou pratique, il faut établir une distinction analogue. C'est ainsi que les moralistes distinguent dans le droit naturel deux sortes de préceptes (\*) :

I. — **Préceptes primaires.** Ils sont : A) d'une nécessité absolue, indépendants de toute condition et de toute hypothèse.

B) **Universels,** s'appliquant à tous les temps et à tous les lieux; aucune exception n'est possible.

C) **Evidents par eux-mêmes.** Exemples : Ne blasphème pas. Ne nie pas Dieu. Ne mens pas. Les actions opposées à ces préceptes primaires sont intrinsèquement mauvaises; elles le restent

(\*) LAMBERT, *Théologia moralis*, T. I. n. 119.

quelque hypothèse qu'on imagine; dans aucun cas Dieu ne peut les autoriser et il n'aurait pu créer un monde où elles fussent permises.

II. — **Préceptes secondaires.** — Ils sont : A) d'une **nécessité relative.** Ils pourraient être autrement, si les conditions de notre existence actuelle étaient changées.

B) **Généraux** ; Dieu peut en dispenser dans certains cas; ils comportent des exceptions.

C) **D'une évidence médiata** : il faut en prouver l'existence. Exemples : lois relatives au mariage, à l'homicide, au vol, à la charité. Si notre nature physique était différente, si Dieu avait choisi d'autres moyens que ceux qui président à la conservation de l'espèce humaine, à l'existence individuelle et sociale de l'homme, les préceptes secondaires énumérés ci-dessus pourraient être autres. De plus, Dieu peut en dispenser dans certains cas, parce que la violation de ces préceptes, n'étant pas absolument contraire à l'ordre essentiel des choses, n'empêche pas complètement l'homme d'atteindre sa fin. C'est ainsi que la loi naturelle prescrit l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal. Cependant la polygamie et le divorce ne sont pas absolument opposés au droit naturel; en effet, la fin du mariage, qui est la perpétuité, la stabilité et l'harmonie des familles, bien que rendue par la beaucoup plus difficile à réaliser, n'est pas cependant entièrement entravée. Dieu peut donc, pour des raisons supérieures, tolérer la polygamie et le divorce. — En outre, ayant droit de vie et de mort, étant propriétaire de toute la création, Dieu peut ordonner de tuer telle personne ou de prendre le bien d'autrui. Nous en avons des exemples dans l'histoire du peuple d'Israël. Dans ce cas, en vertu de son almatie souverain, il dispense de l'observation des préceptes secondaires, tandis que, dans aucune hypothèse, il ne peut permettre à qui que ce soit de transgresser les préceptes primaires en tolérant vg. le blasphème.

Les préceptes secondaires sont fondés, cependant, sur l'essence des choses, telle qu'elle découle de l'ordre établi par Dieu; ils sont donc naturels, mais comme cet ordre aurait pu être différent, Dieu peut y déroger, mais lui seul. Aussi pour s'y soustraire, l'homme a-t-il besoin d'une manifestation particulière du vouloir divin, l'autorisant à ne pas observer tel précepte secondaire.

On le voit, le parallélisme est parfait entre les vérités de l'ordre spéculatif et celles de l'ordre pratique. Dieu ne peut faire que ce qui commence d'être n'ait pas de cause ou que  $2 + 2 = 5$ ; mais il peut, par une intervention immédiate, suspendre telle ou telle loi astronomique ou chimique; c'est le *miracle physique*. De même, il ne peut faire que le mensonge soit légitime; mais il peut permettre de lier quelqu'un; dans ce cas ce n'est plus un meurtre. Mais il fait une autorisation expresse, par révélation; c'est le *miracle moral*.

## 55. — CONFLIT DES DROITS

Par cela même que les droits sont divers (33), il se présente des cas où ils paraissent être en opposition. Le conflit n'est qu'apparent; le droit ne peut contredire le droit; l'honnête ne peut être opposé à l'honnête. Les droits ne sont pas opposés mais subordonnés.

Voici quelques règles pour discerner celui qui doit prédominer:

I. — Le droit, dont l'objet est plus important et plus étroitement lié à la fin dernière, prévaut; vg. le droit à la vie est préférable au droit de propriété.

II. — Le droit, dont l'extension est plus grande, l'emporte; vg. le droit social doit passer avant le droit particulier; le soldat sacrifie son droit à la vie au bien général.

III. — Les droits, dont les titres sont plus évidents, doivent primer les autres; vg. deux hommes sont en péril; l'un a le droit de porter secours qu'à l'un d'eux; mais l'un d'eux est mon père, c'est lui que je dois secourir.

## LIVRE II

## MORALE MATÉRIELLE OU PARTICULIÈRE

La morale générale est la science du devoir. La morale particulière est la science des devoirs, car elle applique aux cas particuliers, matière de la loi morale, les principes établis dans la morale formelle.

## 56. — DIVISION DES DEVOIRS (\*)

## § A. — DIVISION D'APRÈS LEUR FORME

D'après la façon dont ils sont formulés, on divise les devoirs en positifs et en négatifs (2).

I. — **Positifs**: ceux qui commandent d'agir. Exemples pris dans la morale: 1) *individuelle*: Développe tes forces physiques, instruis-toi, sois courageux; — 2) *sociale*: Paie tes dettes, rends services aux autres; — 3) *religieuse*: Prie, adore Dieu.

II. — **Négatifs**: ceux qui défendent d'agir. Exemples tirés de la morale: 1) *individuelle*: Ne te tue pas; ne meurs pas; ne l'emporte pas; — 2) *sociale*: Ne lue pas; ne vole pas; ne calomnie pas; ne médis pas; — 3) *religieuse*: Ne blasphème pas.

**Comparaison**: A) les devoirs négatifs énoncent les conditions élémentaires de la moralité. Ils obligent toujours et à chaque instant. — II y a peu de mérite, en général, à les

(\*) P. JOUR, *La morale*, t. II, ch. 7.

(2) Il ne faut pas trop pousser cette distinction, car certains devoirs s'expriment indifféremment sous forme négative ou sous forme positive: vg. la justice, qui dit de ne faire tort à personne (*occurram laedè*), prescrit par là même de rendre à chacun son dû (*onus onique*).

On le voit, le parallélisme est parfait entre les vérités de l'ordre spéculatif et celles de l'ordre pratique. Dieu ne peut faire que ce qui commence d'être n'ait pas de cause ou que  $2 + 2 = 5$ ; mais il peut, par une intervention immédiate, suspendre telle ou telle loi astronomique ou chimique; c'est le *miracle physique*. De même, il ne peut faire que le mensonge soit légitime; mais il peut permettre de lier quelqu'un; dans ce cas ce n'est plus un meurtre. Mais il fait une autorisation expresse, par révélation; c'est le *miracle moral*.

## 55. — CONFLIT DES DROITS

Par cela même que les droits sont divers (33), il se présente des cas où ils paraissent être en opposition. Le conflit n'est qu'apparent; le droit ne peut contredire le droit; l'honnête ne peut être opposé à l'honnête. Les droits ne sont pas opposés mais subordonnés.

Voici quelques règles pour discerner celui qui doit prédominer:

I. — Le droit, dont l'objet est plus important et plus étroitement lié à la fin dernière, prévaut; vg. le droit à la vie est préférable au droit de propriété.

II. — Le droit, dont l'extension est plus grande, l'emporte; vg. le droit social doit passer avant le droit particulier; le soldat sacrifie son droit à la vie au bien général.

III. — Les droits, dont les titres sont plus évidents, doivent primer les autres; vg. deux hommes sont en péril; l'un a le droit de porter secours qu'à l'un d'eux; mais l'un d'eux est mon père, c'est lui que je dois secourir.

## LIVRE II

## MORALE MATÉRIELLE OU PARTICULIÈRE

La morale générale est la science du devoir. La morale particulière est la science des devoirs, car elle applique aux cas particuliers, matière de la loi morale, les principes établis dans la morale formelle.

## 56. — DIVISION DES DEVOIRS (\*)

## § A. — DIVISION D'APRÈS LEUR FORME

D'après la façon dont ils sont formulés, on divise les devoirs en positifs et en négatifs (2).

I. — **Positifs**: ceux qui commandent d'agir. Exemples pris dans la morale: 1) *individuelle*: Développe tes forces physiques, instruis-toi, sois courageux; — 2) *sociale*: Paie tes dettes, rends services aux autres; — 3) *religieuse*: Prie, adore Dieu.

II. — **Négatifs**: ceux qui défendent d'agir. Exemples tirés de la morale: 1) *individuelle*: Ne te tue pas; ne meurs pas; ne l'emporte pas; — 2) *sociale*: Ne lue pas; ne vole pas; ne calomnie pas; ne médis pas; — 3) *religieuse*: Ne blasphème pas.

**Comparaison**: A) les devoirs négatifs énoncent les conditions élémentaires de la moralité. Ils obligent toujours et à chaque instant. — II y a peu de mérite, en général, à les

(\*) P. JOUR, *La morale*, t. II, ch. 7.

(2) Il ne faut pas trop pousser cette distinction, car certains devoirs s'expriment indifféremment sous forme négative ou sous forme positive: vg. la justice, qui dit de ne faire tort à personne (*occurram laedè*), prescrit par là même de rendre à chacun son dû (*onus onique*).



remplir, parce qu'ils consistent plutôt à s'abstenir de faire le mal qu'à faire le bien : il y a beaucoup de *dénier* à les transgresser, parce que leur transgression est une violation de la dignité personnelle et des droits d'autrui. Kant les appelle *devoirs de justice*.

Les *devoirs positifs* énoncent les *conditions supérieures* de la moralité, un *état* de perfection morale. — Ils obligent toujours, mais pas à chaque instant. — Ils sont plus relevés que les devoirs négatifs et ils sont plus *méritoires*, parce qu'ils exigent un effort plus ou moins considérable et se rapportent au perfectionnement moral et à la charité. Kant les appelle *devoirs de vertu*.

B) Certains moralistes appellent les devoirs négatifs : *stricts ou parfaits*, et les devoirs positifs : *larges ou imparfaits*. Si l'on entend par là que les premiers sont seuls obligatoires et que les seconds sont facultatifs, c'est inadmissible, parce que, où il n'y a pas obligation rigoureuse, il n'y a pas devoir, mais simple convenance morale. Si l'on entend par là que les devoirs négatifs sont *déterminés* et les positifs *indéterminés*, on est dans le vrai. En effet, les devoirs négatifs, consistant à s'abstenir, sont très précis : *vg.* ne tue pas. Les devoirs positifs au contraire revêtent des formes sans nombre d'après les circonstances de temps, de lieux et de personnes. L'obligation, qu'ils imposent est *théoriquement* indéterminée ; chacun doit la déterminer *pratiquement* : *vg.* fais l'aumône ; mais à qui, quand, dans quelle mesure ?

**Remarque :** les devoirs ne sont pas tous égaux, pas plus que les fautes, comme l'ont soutenu les Stoïciens (33). Toutes les obligations sont *absolues*, doivent être exécutées ; mais elles n'ont pas toutes la même gravité. Cette gravité dépend de l'importance de la matière. Une obligation est plus ou moins grave selon que l'objet, qu'il est interdit de rechercher ou qu'il est commandé de poursuivre, a un rapport plus ou moins direct avec la fin dernière de l'homme, l'éloigne ou le rapproche davantage de la perfection.

### § II. — DIVISION D'APRÈS LEUR MATIÈRE

D'après les *objets* auxquels ils se rapportent, les divisions sont multiples. On peut considérer :

I. — **Les objets des devoirs en eux-mêmes :** on a alors les devoirs : 1° envers *soi-même*, qui constituent la *Morale personnelle* ; — 2° envers les *autres*, qui constituent la *Morale sociale* ; — 3° envers *Dieu*, qui constituent la *Morale religieuse*.

II. — **L'étendue de leurs objets :** on a alors les devoirs envers : 1° *soi-même* ; — 2° la *famille* ; — 3° la *patrie* ; — 4° l'*humanité*.

III. — **L'excellence de leurs objets :** on a dans ce cas les devoirs relatifs aux biens : 1° *extérieurs* (richesses, honneur, réputation) ; — 2° du *corps* (santé, force, vie) ; — 3° de l'*âme* (vérité, justice, dignité personnelle, etc.)

### 57. — DEVOIRS ENVERS LES ANIMAUX ?

Certains philosophes, comme Damiron, Paul Janet (1), ajoutent aux devoirs précédents les devoirs envers les animaux et envers les choses. Cette addition :

I. — **Est sans fondement :** les animaux ne sont pas des personnes, mais des choses (Ps. 205), qui doivent servir au bien de l'homme. N'ayant ni raison, ni liberté, ils n'ont aucun droit ; et par conséquent ils ne peuvent être l'objet d'aucun devoir, car le droit suppose un devoir corrélatif (51 § B.)

II. — **Est funeste dans ses conséquences :** s'il est vrai que les animaux ont des droits, ils ne peuvent être traités comme des *moyens* ; ils doivent être assimilés aux personnes. Il devient par là même illicite de se nourrir de leur chair, de se vêtir de leurs dépouilles.

(1) P. Lxxx, *Traité élémentaire de philosophie*, p. 480.

III. — **Est inutile** : nous ne devons pas abuser de la nature inanimée et encore moins des animaux ; mais le principe de cette obligation n'est pas dans les choses ni dans les animaux ; il est dans le bien, dans la loi naturelle, qui exige que nous agissions en tout comme des êtres raisonnables. Les animaux sont faits pour l'utilité et l'agrément de l'homme ; c'est ce qui ressort de leur nature, inférieure à la nôtre et par conséquent subordonnée. Nous pouvons donc nous en servir, pourvu que l'usage soit conforme à la raison, c'est-à-dire nous soit profitable ou agréable, dans la mesure où la recherche de l'utilité et de l'agrément est permise (28, 29). Ainsi nous n'avons pas, à proprement parler, de devoirs envers les animaux, nous en avons envers nous-mêmes à l'égard des animaux ; nous nous devons à nous-mêmes de ne pas en méuser (\*). C'est ainsi que Dieu n'a pas de devoirs envers ses créatures, mais il se doit à lui-même, à ses perfections, de leur accorder tel ou tel bienfait.

#### 58. — CONFLIT DES DEVOIRS

Les devoirs étant divers, il y a des cas où ils semblent se contredire. Mais, comme pour les droits, cette collision n'est qu'apparente. Elle tient à notre ignorance et non à la nature des choses. Dans un cas donné, il n'y a pas deux devoirs opposés, également obligatoires et pourtant exclusifs l'un de l'autre ; il n'y a qu'une seule chose à faire et partant qu'une seule obligation. Une intelligence parfaite verrait immédiatement où est le devoir. La casuistique a précisément pour but de démêler ces cas de conscience embrouillés. Après avoir distingué : 1° l'ordre des biens, c'est-à-dire l'échelle des devoirs rangés d'après l'excellence croissante de leur objet ; — 2° l'ordre des devoirs, c'est-

(\*) C'est l'ontion de Kant (cf. *Principes métaphysiques de la morale*, traduction Tissot, p. 148). — M. Janet le reconnaît lui-même quand il dit : « Tout en admettant la réalité de ces devoirs..., accordons, si l'on veut, que cette partie de la morale rentre soit dans la morale personnelle, etc. » (*La morale*, t. II, ch. 7.)

à-dire l'échelle des devoirs rangés d'après l'étendue croissante de leur objet (56, § B), Paul Janet (\*) a proposé trois principes directeurs, selon que le conflit entre deux devoirs a lieu par rapport :

I. — **A l'excellence, l'étendue étant identique par hypothèse** : le devoir le plus excellent l'emporte ; vg. je dois préférer la vie à la richesse, la justice à la vie.

II. — **A l'étendue, l'excellence étant identique** : le plus étendu l'emporte ; vg. je dois préférer mes amis à moi-même, ma famille à mes amis, ma patrie à ma famille, l'humanité à ma patrie.

III. — **A l'excellence et à l'étendue** : le point de vue de l'excellence prime celui de l'étendue, l'ordre des biens l'emporte sur celui des devoirs ; vg. il faudra subordonner l'intérêt de ma famille ou de ma patrie à mon honneur ou à ma dignité morale : les premiers devoirs sont plus étendus ; les seconds sont plus excellents. C'est ainsi que je ne dois pas me déshonorer, ni mentir pour enrichir les miens.

(\*) P. JAZZ, *La morale*, t. II, ch. vi.

## CHAPITRE PREMIER

## MORALE PERSONNELLE (1)

## 59 — EXISTENCE ET FONDAMENT DES DEVOIRS PERSONNELS

Que l'homme ait des devoirs envers ses semblables et envers Dieu, c'est ce que l'on accorde aisément ; mais qu'il en ait envers lui-même, on l'a parfois nié. C'est donc une question préalable à résoudre. On a objecté le mot de Sénèque : *Nemo sibi debet*. On peut l'entendre en disant que personne n'a d'obligations à remplir envers soi-même ou que personne n'est le principe des obligations envers soi-même. Le premier sens est faux, le second est vrai.

## § A. — EXISTENCE DES DEVOIRS PERSONNELS

L'homme a des devoirs envers soi-même. En effet :

I. — Admettre des devoirs envers les autres, c'est admettre du même coup qu'on a des devoirs envers soi. Ces deux sortes de devoirs sont logiquement inséparables. Il nous est impossible d'être juste et charitable à l'égard des autres, si nous sommes avares, emportés, paresseux, violents, intempérants, etc ; car si nous ne savons pas maîtriser les tendances inférieures de notre nature, nous serons amenés, pour les satisfaire, à mépriser les droits de nos semblables.

II. — L'homme vit en société ; pour que celle-ci soit aussi

propère que possible, chaque citoyen doit faire effort pour se perfectionner. Celui qui ne travaille pas à son perfectionnement manque donc à ses devoirs envers la société. Sans doute il cherche à s'excuser en disant qu'il ne fait de tort qu'à lui-même. C'est une illusion : la solidarité qui unit les membres du corps social est si étroite que le bien et le mal faits par les uns rejettent sur les autres.

III. — D'ailleurs, quand même l'homme vivrait isolé, il n'en aurait pas moins des devoirs à remplir envers lui-même, car il est obligé de respecter sa dignité et de perfectionner sa nature.

Les devoirs personnels existent donc. Comment les divise-t-on ?

— En devoirs relatifs au corps et en devoirs relatifs à l'âme.

## § B. — FONDAMENT DES DEVOIRS PERSONNELS

On a diversement répondu à cette seconde question :

A) : Kant considère le principe de la dignité personnelle : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, en toi et dans les autres, non comme un moyen, mais comme une fin », comme l'unique fondement de la morale individuelle et même de toute la morale.

D'autres lui assignent un double fondement :

1°) La dignité de la personne humaine, que nous devons respecter en nous-mêmes et dans les autres. De là se déduisent les devoirs négatifs envers soi-même, qui correspondent aux devoirs de justice envers les autres ; *vg.* ne te tue pas ; ne tue pas.

2°) La perfectibilité de la nature humaine, que nous devons développer en nous-mêmes et pour le bien social ; de là les devoirs positifs envers soi-même, qui correspondent aux devoirs de charité envers autrui ; *vg.* soigne ta santé ; sois charitable.

Avec Kant on peut ramener le second principe au premier, en soutenant que la perfectibilité de la nature humaine n'est qu'un aspect de sa dignité. Par cela même que l'homme possède la raison, il s'élève au-dessus des autres êtres de la création. La personne humaine possède une dignité supérieure à tout, puisqu'il

(1) MARTHA, *Les moralistes sous l'empire romain*. — FR. BOENHARD, *Questions de morale pratique*. — J. S. STUART MILLER, *L'éducation de soi-même*. — ESCOFFIER, *Étudiants* ; MARTEL. — MASSAQUAT, *Pensées*. — Introduction de *Jeunes filles*. — EN-VOI. CXXI, *L'altération*, L. VI. — NOUVEAU, *Essai de morale*. — M. B. *Institutes de droit naturel*, L. VI.

est impossible de trouver un bien qui lui soit préférable et auquel il faille la subordonner. Qui accepterait toutes les richesses et tous les plaisirs imaginables à la condition de perdre la raison ? L'homme ne peut donc rien mettre au dessus de sa personnalité ; mais il doit lui sacrifier tout le reste. S'il veut rester dans l'ordre, il lui est interdit de la considérer comme un simple moyen ; il faut qu'il la prenne sans cesse pour but et la traite toujours comme une fin. La maxime de Kant : « Agis etc. » revient à dire à l'homme : « Être raisonnable, sois toujours raisonnable ». Celui qui met le bien sensible au dessus du bien rationnel et sacrifie sa personnalité à quelque satisfaction matérielle, abdique sa dignité d'homme, déchoit au rang des êtres inférieurs et se fait simple chose. Le bien n'est donc pas distinct de nous ; c'est ce qui est conforme à notre nature raisonnable, c'est le développement de la personnalité ; ou plutôt c'est la personnalité même. Ne rien faire qui compromette en nous la dignité de la personne, nous efforcer d'autre part de l'accroître en devenant chaque jour plus raisonnables ; voilà le principe de tous nos devoirs personnels.

On objecte à cette théorie que personne ne peut s'obliger soi-même. Kant répond par une distinction (Ps. 212, § B). Il dédouble la personnalité : il y a d'un côté la personne de l'homme-phénomène, la personne empirique, imparfaite, soumise aux entraînements de la sensibilité et à la tyrannie des passions qui troublent la raison ; d'autre part, il y a la personne de l'homme-noumène, la personne intelligible, parfaite, affranchie de tout esclavage et guidée par une raison toujours droite. C'est la personne empirique qui est fidèle envers la personne parfaite ; chacun de nous, personnes imparfaites, doit tendre à la personnalité idéale en devenant de plus en plus libre et raisonnable.

B) D'autres philosophes soutiennent avec raison que le principe de la dignité humaine n'est que le fondement prochain des devoirs de l'homme envers lui-même. Le fondement dernier et véritable ce sont les droits souverains de Dieu sur l'homme. L'homme est obligé de respecter et de développer sa nature, sa personnalité, parce que Dieu en commande le respect et en veut le perfectionnement (44) ; et Dieu impose à l'homme cette obli-

gation, parce qu'elle est conforme à l'ordre essentiel des choses (\*). De la sorte tout s'éclaircit : l'homme ne s'oblige pas lui-même, mais c'est Dieu qui l'oblige. Nous ne sommes plus en présence d'une abstraction, comme dans la théorie précédente, où c'est la personne idéale qui oblige la personne empirique ; nous sommes en face d'un supérieur vivant, de l'Être infiniement parfait. Si l'on prend pour base unique de la morale personnelle la dignité humaine, en excluant l'intervention de Dieu, on ne saurait établir aucun devoir, mais de simples règles de convenance. La loi de l'honneur et de la dignité, abstraction faite de l'autorité divine, revient à dire : Si l'homme veut pratiquer le bien, il doit agir comme il convient à sa nature raisonnable. Mais ce n'est là qu'un impératif hypothétique. Il ne peut y avoir d'impératif catégorique qu'en face d'une autorité supérieure qui, de par son droit souverain et indiscutable, impose sa volonté. On ne saurait être obligé par ses égaux, ni par soi-même, parce qu'on n'est pas supérieur à soi-même ; on ne saurait l'être davantage par un idéal abstrait, parce que l'homme est une réalité vivante. Dieu seul a donc l'autorité suffisante pour imposer une obligation absolue. En dehors de Lui, la morale indépendante en est réduite à des règles de convenance et aboutit à des maximes immorales comme celle-ci : « Une belle pensée, dit Renan, vaut une belle action ; une vie de science vaut une vie de vertu ».

## 60. — DEVOIRS RELATIFS AU CORPS

A cause de l'union de l'âme et du corps, la vie et la santé sont pour l'âme des conditions nécessaires à l'accomplissement de ses fins. De cette nécessité résultent les devoirs relatifs au corps. (R)

(\*) E. Bouvier, *Les principes de la morale*, t. IV, Ch. II.



## § A. — DEVOIRS POSITIFS

L'homme doit **conserver et entretenir sa santé.**

La santé du corps est une des conditions de la santé de l'âme : *Mens sana in corpore sano*. Mais ce *sola* ne doit pas dégénérer en mollesse et en délicatesse, car il ne faut s'occuper de son corps que pour en faire un meilleur instrument au service de l'âme. A ce point de vue élevé, l'hygiène, la propreté, l'exercice rentrent dans la morale. — Pour conserver la santé, il faut éviter tout excès : gourmandise, abus des boissons, luxure, qui ruinent les forces physiques et amènent des maladies.

## § B. — DEVOIRS NÉGATIFS

On peut tout résumer en disant : **ne pas attenter à sa vie ; ne pas se mutiler.** — Le suicide est une atteinte directe et volontaire à sa propre vie. Les Epicuriens y voyaient un remède extrême contre la douleur. Les Stoïciens l'exaltaient comme un acte de courage : le sage peut sortir tranquillement de la vie « comme on sort d'une chambre remplie de fumée ». Le suicide est réprouvé par une saine morale. Il serait contradictoire d'admettre que l'homme a des devoirs à remplir et de lui permettre le suicide. En effet la vie est la condition nécessaire de l'accomplissement des devoirs. Si l'homme a le droit de s'ôter la vie, il peut par là-même s'exempter lui-même de tout devoir. Ne pas détruire son existence est donc le premier devoir, puisque c'est la condition de tous les autres (\*).

A) **Le suicide est un crime : I. — Contre Dieu :** c'est une violation de ses droits. C'est lui qui donne la vie, à lui de la reprendre. La vie a été accordée à l'homme comme un temps

(\*). ER. DEKKER, *Le suicide, étude de sociologie*. — PÉRI, *Le suicide et le crime passionnel*. — L. ROUS, *Doctrines et problèmes*, Ch. II. La question du suicide.

d'épreuve et de combat pour atteindre sa fin. L'abrégé de sa propre autorité, c'est s'ériger en arbitre de ses mérites et de sa destinée, c'est clore une lutte dont Dieu seul doit marquer le terme ; c'est abandonner le poste confié. Le suicide est donc une désertion morale, car « l'homme fuit ainsi sans la permission de Dieu le poste qu'il nous a assigné dans le monde (\*).

II. — **Contre la société :** c'est la privation du concours qu'elle a droit d'attendre de chacun de ses membres, en retour des services qu'elle leur rend. C'est ensuite donner un pernicieux exemple.

III. — **Contre soi-même :** c'est la violation du respect qu'on se doit, car attenter à ses jours c'est disposer de soi comme d'un moyen pour une fin arbitraire.

B) **Essais de justification :** on a fait valoir en faveur du suicide les raisons suivantes :

I. — *C'est un acte de courage.* — **Réponse :** il faut une certaine exaltation, une certaine énergie pour se suicider ; mais, au fond, c'est une lâcheté, sous une apparence de courage, car on s'arrache la vie parce qu'on n'a pas la force de supporter l'épreuve :

*Robus in adversis facile est contemnera citius ;  
Fortius ille facit qui miser esse potest.* (MARTIAL).

II. — *Quand on est déshonoré, le suicide est un droit et même un devoir.* — **Réponse :** on se déshonore est *innérenté*, et alors il est immoral de sacrifier sa vie à un préjugé injuste ; ou il est *nécessaire*, et alors le devoir commande, au lieu de fuir l'explication, de l'affronter courageusement pour réparer la faute commise.

III. — *La vie du malheureux qui se tue ne peut qu'être nuisible à ses semblables ; sa mort est un bon débarras pour la société.* — **Réponse :** il ne s'ensuit pas qu'il ait le droit d'attenter à ses jours, mais qu'il a l'obligation de se corriger et de com-

(\*). HAST, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 82 de la traduction Tissot.

penser par l'exemple d'une vie honnête et utile le mal fait à la société.

IV. — *Celui qui se suicide ne fait tort qu'à lui-même; or on n'est obligé à rien envers soi.* — Réponse: 1° cette excuse n'est pas recevable, car nous avons vu qu'on fait tort à la société on ne remplissant pas ses devoirs personnels; — 2° l'homme a des devoirs envers soi-même (34, A).

Remarques: I. — *Sacrifice volontaire de sa vie*: il ne faut pas le confondre avec le suicide, car il peut être obligatoire ou être inspiré par un motif héroïque de charité. Par position on peut être tenu à ce sacrifice, comme le soldat, le médecin, le prêtre, dans certaines circonstances. Tous doivent préférer la perte de la vie à la perte de la vertu. Ce serait, dit Juvénal, un crime de sacrifier à l'amour de cette vie périssable les seules raisons de vivre:

*Suum non crede nefas quinam proferre pudori  
Et propter vitam evictam perdere causas* (\*)

II. — *Macérations ascétiques*: elles sont blâmées par certains philosophes. C'est à tort, car la mortification de la sensibilité est nécessaire pour pratiquer la vertu, surtout pour arriver à la maîtrise complète de soi-même. Mais ces macérations doivent être réglées, ne pas aller jusqu'à compromettre la santé. Les mortifications de quelques saints paraissent excessives; il faut se rappeler qu'elles rentrent dans les voies extraordinaires, qu'elles sont inspirées par Dieu: c'est admissible, mais pas imitable (?).

#### 64. — DEVOIRS RELATIFS À L'ÂME

La pratique des devoirs relatifs à l'âme donne naissance, selon les anciens, à trois vertus, correspondant aux trois facultés:

I. — *Tempérance*: devoir relatif à la sensibilité. La sen-

sibilité est faite pour le **Bien sensible**, le plaisir. Il ne faut pas la détruire, comme le voulaient les Stoïciens, mais la régler; pour cela on doit déraciner les mauvaises inclinations et développer les bonnes (Ps. 64). C'est ainsi qu'on parviendra à subordonner la sensibilité à la raison et à pratiquer la **tempérance**.

II. — *Sagesse*: devoir relatif à l'intelligence. L'intelligence est faite pour la **vérité**. L'homme ne doit donc pas amoindrir son intelligence par l'ignorance et l'erreur, ni la dégrader par le mensonge soit intérieur où l'on se trompe soi-même, soit extérieur où l'on trompe les autres; par l'*hyppocrisie* et le *respect humain*, qui sont des mensonges en action. — Il doit la perfectionner par la *recherche de la vérité*: pour cela il faut se connaître soi-même et acquérir les connaissances religieuses et morales qui se rapportent à l'accomplissement de notre destinée, à nos devoirs. C'est ainsi que l'homme s'élèvera à la **sagesse**. Rousseau a prétendu que la culture des sciences est une cause nécessaire de corruption: c'est un sophisme. Tout dépend de l'usage qu'on fait des sciences et de l'intention dans laquelle on les étudie. Sans doute « Science sans conscience, comme dit Rabelais, est la ruine de l'âme »; mais on peut aussi faire servir ses connaissances à son perfectionnement moral.

III. — *Courage*: devoir relatif à la volonté. La volonté est faite pour le **Bien rationnel**: c'est la faculté principale de l'homme, car c'est par elle qu'il est maître de lui-même et réalise sa destinée, par elle qu'il est un être *moral*. L'homme ne doit pas abdiquer sa liberté en se laissant dominer par ses passions, l'avarice, la volupté, l'amélion, etc., mais il doit la fortifier par des efforts généreux et répétés: **L'examen de conscience**, par lequel on arrive à la connaissance de soi-même, et le **travail**, qui écarte l'oisiveté « mère de tous les vices », sont des moyens efficaces, avec la **lutte contre soi-même**, pour tremper la volonté et devenir un homme de caractère. C'est ainsi que l'on acquiert la force d'âme, le **courage**.

(\*) *Juvénal, Satires*, VIII, 83-84.

(?) *L. Roux, Devoirs et Problèmes*, ch. III, Ascétisme et philosophie.

## CHAPITRE II

### MORALE SOCIALE (1)

#### 62. — DIVISION DES DEVOIRS ENVERS AUTRUI

L'homme n'est pas un être isolé mais social. Aussi la société devient-elle pour lui une source de devoirs. L'ensemble des devoirs de l'homme envers ses semblables constitue la **Morale sociale**. On peut répartir ces devoirs sociaux de la façon suivante :

I. — **Devoirs généraux envers nos semblables**, qui constituent la **Morale humanitaire**.

II. — **Devoirs envers la famille**, qui constituent la **Morale domestique**.

III. — **Devoirs réciproques des gouvernants et des gouvernés**, qui constituent la **Morale civique**.

IV. — **Devoirs envers les autres nations**, qui constituent la **Morale internationale**. De là quatre sections dans le présent chapitre.

#### I<sup>re</sup> SECTION

### MORALE HUMANITAIRE

On divise les devoirs généraux de l'homme envers ses semblables en devoirs de **Justice** et en devoirs de **Charité**.

(1) D'Haus, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, 1<sup>re</sup> Conférence.

#### 63. — JUSTICE ET CHARITÉ (1)

##### § A. — LA JUSTICE

A) **SA NATURE** : c'est le respect des droits d'autrui. Chaque homme, ayant le devoir de poursuivre sa fin, a le droit de ne pas être entravé dans cette poursuite. De là les devoirs de justice *correspondants* aux droits de nos semblables (34, § B), devoirs presque tous *negatifs*, dont la formule générale est : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on le fit à toi-même ». Cicéron définit la justice : « une vertu qui consiste à ne nuire à personne et à rendre à chacun son dû ». *Neminus nocere, velle deri cuique suum* (2). D'après le juriste Ulpian, c'est « une volonté constante et perpétuelle d'accorder à chacun son droit ». *Constantis et perpetua voluntas iuxta jus cuique tribuendi*. La justice a donc pour fondement le **droit** (43), l'égalité des personnes devant la loi morale. Tout homme, étant tenu de l'observer, a droit aux moyens nécessaires pour cela ; il est donc juste qu'il ne soit pas empêché d'user de ces moyens.

B) **ESPÈCES ET VARIÉTÉS** (3) : Aristote distingue la justice :

I. — **COMMUTATIVE**, qui se rapporte au droit strict. Elle régit les rapports des citoyens entre eux et a pour règle l'égalité entre la chose reçue et la chose donnée en compensation : *vg. dans une vente*. Quand il y a **égalité rigoureuse**, la justice est stricte. Quand la compensation n'est pas complètement le bien reçu, c'est la justice impariale, que S. Thomas ramène à ces trois

(1) *Comus, Justice et charité*. — J. HAUS, *La Justice*, dans l'Association catholique, Déc. 1891, Fév. et Mars 1892. — S. THOMAS, *Summa theologiae*, II<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, Q. 58, A. 2-11. — II<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, Q. 58. — *Lessius, De Justitia*, n. 1. — *Essai sur la Morale, Essai théorique et pratique de la loi naturelle*, n<sup>o</sup> 177, 257, 284. — Ch. ANTON, *Cours d'économie sociale*, 1<sup>re</sup> P., ch. v. — *Formis, La morale socialiste*, Revue des Deux Mondes, 15 juillet 1904 et sq.

(2) *Cicéron, De officiis*.

(3) *Aristote, Morale à Nicomache*, I, V, ch. ii. — S. THOMAS, *Summa theologiae*, II<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, Q. 61.

formés : religion envers Dieu ; piété filiale envers les parents ; vénération pour les supérieurs. Il est impossible de rendre à Dieu, aux parents et aux supérieurs une compensation strictement égale à leurs bienfaits.

II. — **Distributive**, qui se rapporte au mérite. Elle regarde l'équitable répartition du bien commun et a pour règle la **proportionnalité** : à chacun selon son mérite. Ce doit être la vertu du gouvernement dans la distribution des fonctions, du magistrat, du père de famille, du maître, etc.

On a donné des noms spéciaux à certaines formes particulières de la justice. C'est ainsi qu'on peut encore envisager :

1° **La probité** : forme de la justice qui consiste à respecter le bien d'autrui.

2° **La loyauté** : forme de la justice qui consiste à respecter les contrats expressément ou facilement consentis.

3° **La justice pénale**. Il faut distinguer, ici, avec Aristote :

1° **La justice stricte**, qui applique la loi sans tenir compte de la diversité des personnes et des circonstances : c'est une règle de fer.

2° **L'équité**, qui tient compte, dans l'application de la loi, des personnes et des circonstances : c'est une règle de plomb (\*). C'est de la justice sans équité qu'on dit : *Summum Jus, summa injuria*. « Une justice extrême est une extrême injustice » ; c'est-à-dire que le droit poussé à l'excès devient une injustice.

Cette maxime s'applique : a) **D'abord et surtout au droit positif**. Les lois sociales, formulées en termes généraux, édictent ce qui est juste dans la moyenne des cas. Par là même il peut arriver que, dans un cas déterminé, la lettre de la loi soit en opposition avec son esprit ; appliquer alors le droit rigoureusement, c'est tomber dans l'injustice. Il faut juger les choses, non d'après le droit strict, mais d'après l'équité, car « la lettre tue, tandis que l'esprit vivifie ».

b) **Au droit naturel** : il faut, dans la revendication de ses droits, éviter de les porter à l'extrême, parce qu'il est facile d'en dépasser la limite. — De plus, la lettre de la justice, c'est de

(\*) Aristote, *Morale à Nicom*, L. V, ch. 2, n. 7.

rien faire de contraire aux droits d'autrui ; l'esprit, c'est de traiter les autres avec le respect dû à leur personnalité ; par conséquent il faut savoir parfois relâcher quelque chose de ses droits. N'agitait pas ainsi celui qui, laissant pourrir ses moissons, ferait condamner des malheureux coupables d'en avoir dérobé quelques gerbes.

### § B. — LA CHARITÉ

I. — **La nature** : elle consiste à vouloir et à faire du bien aux autres. Elle a son origine psychologique dans la sympathie et les inclinations sociales qui en dérivent (Ps. 47). Elle est fondée sur l'idée de notre communauté d'origine, de nature et de destinée. Elle consiste à traiter les autres comme d'autres « soi-même », comme des frères ; aussi la nomme-t-on **bienveillance** ou **fraternité**. Les devoirs de charité sont presque tous positifs et ont pour formule générale : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit à toi-même ». La charité chrétienne ajoute un stimulant nouveau : elle fait aimer Dieu dans les hommes en faisant aimer en eux l'image divine (\*).

II. — **Formes** : la charité s'appelle : a) **bienveillance**, quand elle se borne à vouloir du bien aux autres ; — b) **bienfaisance**, quand elle se traduit par des actes ; — c) **pitié**, quand elle a pour cause les souffrances d'autrui ; — d) **dévouement**, quand elle se manifeste par des sacrifices généreux et constants ; — e) **héroïsme**, quand elle s'élève aux plus grands sacrifices (\*\*).

III. — **Objection** : Spencer et autres philosophes voudraient honnir la charité, comme étant une fausse vertu, inutile et funeste. La nature, disent-ils, travaille au progrès des espèces animales en éliminant les individus trop faibles pour vaincre dans la lutte pour la vie. De même, dans l'humanité, les êtres chétifs ou vicieux doivent disparaître pour céder la place à des individus plus sains. Or la charité entrave cette sélection naturelle en dé-

(\*) S. Paul, 1<sup>re</sup> Épître aux Corinthiens, ch. xiii, v. 7.

(\*\*) M. de Cair, *La charité à Paris*. — D'Herouville, *Mœurs et coutumes*.



pensant, pour prolonger l'existence d'individus qui ne méritent pas de vivre, des ressources dignes d'un meilleur emploi. Elle fait ainsi obstacle au progrès de l'humanité.

**Réponse :** 1°) La charité doit être faite avec intelligence et prudence ; elle ne doit pas être une prime au vice et à la paresse. Il faut encourager l'existence par le travail, parce qu'elle aide le malheureux à se relever lui-même. C'est la seule part de vrai à dégager de la barbare doctrine de Spéncer.

2°) Il ne faut pas bornier la charité à l'humanité ; ce n'est là qu'un moyen pour s'élever plus haut ; pour atteindre l'âme du malheureux, il faut chercher à le consoler et à le fortifier moralement ; la charité c'est le développement de la fraternité humaine, c'est l'effort mutuel pour s'entraider.

3°) Les ennemis de la charité ne sont pas conséquents avec leur doctrine. Il est interdit, selon eux, de contrarier la sélection naturelle. Mais, pourquoi ne serait-il pas permis de "aider et d'accélérer ainsi le progrès de l'humanité ? Pourquoi ne pas tuer les infirmes, les incurables, les vicieux incorrigibles ? C'est la morale sparthate, préconisée par Platon dans sa République, qui prescrit de détruire les enfants mal conformés.

4°) Est-ce qu'un corps chétif ne peut pas receler une grande âme ? A ce compte combien d'hommes de génie, combien de Saints auraient été sacrifiés ? ? ?

5°) La loi morale ne doit pas se modeler sur les lois de la nature. Les lois de la nature se ramènent à la force et à la fatalité ; la loi morale, c'est le droit, la justice, la fraternité. D'ailleurs, ni la famille ni la société ne pourraient subsister sans dévouement. Une humanité, composée d'individus sans et robustes uniquement mis par l'intérêt, serait une collection de « beaux animaux »<sup>(1)</sup>, mais constituerait une humanité moralement dégradée. Mieux vaut une humanité physiquement moins parfaite, mais où rayonnent la charité et le dévouement ; c'est la vraie perfection, c'est la beauté supérieure.

(1) Entre beaucoup d'exemples on peut citer celui de Newman. — Cf. THOMAS-DUBOIS, Newman et le mouvement d'Oxford, pp. 30-31.

(2) TISSOT, Voyage en Italie, T. I, p. 65.

## 8 C. — COMPARAISON

I. — **Différences :** 1°) La justice repose sur l'égalité morale des personnes. La charité sur la communauté de nature.

2°) La justice consiste dans le respect des droits, la charité dans l'amour des autres. Ce qui nous frappe surtout dans la pratique de la justice, c'est l'inviolabilité de nos semblables ; les droits de leur personne s'offrent à nous comme une limite infranchissable à notre liberté. Dans la pratique de la charité, nous voyons dans les autres d'autres nous-mêmes ; par elle nous sortons de notre égoïsme et nous travaillons à rendre les autres meilleurs. C'est ce don libre et gratuit de soi qui fait la beauté de la charité (4).

3°) Les devoirs de justice sont pour la plupart négatifs et déterminés ; ils obligent partout et toujours. Les devoirs de charité sont presque tous positifs et indéterminés ; ils n'obligent pas à chaque instant.

4°) Les devoirs de justice sont exigibles par la force, parce que des droits stricts leur correspondent dans autrui. — Les devoirs de charité ne sont pas exigibles (51, § B) ; ce n'est pas le droit des malheureux qui nous oblige à les secourir, car ce droit n'existe pas ; c'est le droit de Dieu sur tous les biens créés qui oblige ceux qui les possèdent à en faire part aux nécessiteux.

II. — **Rapports :** ce sont deux vertus qui se complètent admirablement :

1°) Il n'y a pas de vraie justice sans charité : comment respecter ceux qu'on n'aime pas ? Celui qui condamne sans pitié tout écart hors de la voie du bien, celui qui va impérieusement jusqu'au bout de son droit, n'est pas le juste tel que la conscience le conçoit. La justice stricte doit être tempérée par l'équité ; autrement, elle devient pratiquement l'injustice (Cf. supra, § A).

2°) Il n'y a pas non plus de véritable charité sans justice : a) Avant d'être charitable, il faut être juste. Que dire de celui qui volemit pour faire l'aumône ?

(1) COURTE, Du vrai, du beau et du bien, XV<sup>e</sup> Leçon.

b) L'exercice de la charité, pour être équitable, exige une certaine justice : il doit y avoir une hiérarchie entre les devoirs de charité. Il faut faire passer d'abord sa famille, car c'est ce que nous avons de plus proche, puis ses amis, ensuite ses concitoyens, enfin les étrangers.

c) Si les autres n'ont pas le droit d'exiger de moi la charité, je n'ai pas non plus le droit d'imposer ma charité aux autres. La charité doit s'exercer et être reçue librement ; autrement, on priverait la charité aux dépens de la justice.



Les autres ont droit au respect de leur vie, de leur âme, de leurs biens.

#### 64. — DEVOIRS RELATIFS A LA VIE D'AUTRUI (1)

I. — **Homicide** : tu ne tueras pas. Le respect de la vie des autres est le plus impérieux des devoirs de justice, parce que l'homicide met l'âme dans l'impossibilité d'accomplir sa destinée, et il prive la société d'un de ses membres.

II. — **Assassinat politique** : on a essayé de légitimer le meurtre d'un tyran, au nom du bien commun de la société.

**Réponse** : A) La fin ne justifie pas les moyens. (II).

B) On ne peut assimiler l'assassinat politique à la peine de mort, car, dans la peine de mort, le tribunal, qui applique la loi, ne la fait pas ; dans l'assassinat politique le même homme est auteur et exécuteur de la loi.

C) Personne ne peut se substituer sans mandat à la société pour

(1) D'Huez, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, 3<sup>e</sup> Conférence. — Joux, *Elementa philosophiæ moralis*, T. III, L. III, ch. iv.

se constituer son justicier. C'est à la société qu'il appartient de se défendre, par les moyens légaux, de son oppresseur (Cf. VI).

III. — **Droit de légitime défense** : au droit que tout homme a de vivre on peut rattacher les questions suivantes : **droit de légitime défense** ; — **duel** ; — **guerre** ; — **peine de mort**. Quand il s'agit de défendre sa vie, l'intégrité de ses membres, sa pudeur, sa liberté, ses biens, on peut repousser la force par la force ; *Vim vi repellere omnia jura permittunt*. Mais :

A) Ce droit n'existe que dans le cas d'une agression **actuelle** et **injuste** (1).

B) Il ne faut l'exercer que dans la **mesure nécessaire** à la défense, *cum debilo moderamine incutpata tutela*. Ce que je dois avoir en vue, ce n'est pas le mal de mon agresseur, c'est mon bien. Si je puis atteindre ce résultat sans frapper l'homme, je dois l'épargner ; s'il suffit de le blesser, je n'ai pas le droit de le tuer.

IV. — **Duel** (2) : on distingue le duel : 1°) **Public** : celui que l'autorité ordonne pour terminer une guerre ; il est licite comme la guerre elle-même.

2°) **Judiciaire** : épreuve (vg. du fer chaud) usitée sous le nom de jugement de Dieu. Il reposait sur une conception fautive et superstitieuse de la Providence (3).

3°) **Privé** : combat dangereux entre deux hommes, qui, de leur autorité privée, conviennent du temps, du lieu et des armes. C'est le seul usité aujourd'hui. Il dérive du duel judiciaire, coutume barbare importée en Gaule par les Germains. Le duel est un acte :

A) **Contre à la loi naturelle**, parce qu'il contient la double malice de l'homicide et du suicide. Le duelliste s'expose sans

(1) « Si un malfaiteur attente à ma vie ou à ma propriété par surprise, la protection sociale arriverait trop tard pour me mettre en sûreté ; je suis donc en droit de m'y mettre moi-même. Vous le voyez : la raison décisive qui justifie, dans ce cas, la violence défensive, c'est le retard inévitable de la vindicte publique ». (D'Huez, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, III<sup>e</sup> C. p. 62).

(2) S. Souriau, *Disputations philosophiæ moralis*, T. II, n. 290 et sq.

— Lissmann, *Essai théorique de droit naturel*, n. 323 et s.

(3) De Saenz, *Les ordalies*, dans la revue *les Etudes*, 1895.

nécessité au danger, toujours possible (même dans le duel au premier sang et dans le duel avec prévôts portant les coups dangereux), de perdre la vie ou de donner la mort. « Le duel est un homicide conditionnel, subordonné à un suicide manqué ».

B) **Contraire à la raison**, car c'est un moyen absolument inapte à la fin proposée : réparation d'honneur. L'honneur véritable consiste dans la dignité et la valeur morale, que le duel, moyen physique, ne peut ni donner, ni restituer. Si par honneur, on entend l'estime des autres, il faut distinguer entre l'appréciation des hommes éclairés et honnêtes, la seule qui compte, et le verdict de l'opinion frivole. L'estime des premiers ira à celui qui aura le courage de refuser le duel ; l'approbation de la seconde lui fera défaut ; mais il peut s'en passer parce qu'elle est méprisable et il le doit parce qu'il faudrait l'acheter au prix du devoir, qui l'oblige au respect de la vie en lui-même et dans les autres.

C) **Contraire au droit social** : il suppose licite l'exercice de la vindicte privée. Mais, si le droit de vengeance appartient aux particuliers, c'en est fait de l'ordre social, car d'un côté on est mauvais jugé dans sa propre cause, et, de l'autre, l'exercice de ce droit est injuste, puisque la victoire revient au plus fort et au plus habile.

D) **Contraire à la justice** : les duellistes s'exposent à recevoir ou à infliger la peine de mort pour une offense qui ne la mérite pas, souvent même pour des motifs futiles, un préjugé, le point d'honneur (?). Il y a d'autres manières, légitimes, de se faire rendre justice ou de prouver sa bravoure : « Le duelliste, disait Napoléon, est à l'épée du soldat ce que le bavard est à la parole du sage » (?).

V. **Guerre** (?). C'est l'application à la société du droit de

(1) « Deux hommes du peuple, dit J. de Meistre, qui se battent à corps de combattus sont des coquins ; mais allongez les armes, faites-en des épées, voilà ce qu'on appelle une affaire d'honneur ! »

(2) « Cette cérémonie ne produit pas un seul bon effet, pas même celui de rendre le soldat brave dans la mêlée. » (FÉNÉLON, « Oraison, Traicté de prière »). — On sait que Wellington a fait supprimer le duel dans l'armée anglaise.

(3) J. de MAESTRI, *Scènes de Saint-Petersbourg*, Entretien VII ; *Considérations sur la France*, ch. II. — BASSO COURIS, *Lettres sur la France en*

légitime défense. La société, comme les individus, a des droits qui seraient illusoire s'ils ne pouvaient être protégés par la force.

**Conditions de sa légitimité.** Il faut :

1<sup>o</sup>) Qu'elle ait une *cause juste et grave* ; vg. défendre l'intégrité du territoire, l'autonomie du pouvoir, les intérêts collectifs de la nation ; bref la réparation d'une injustice grave.

2<sup>o</sup>) Qu'elle s'exerce conformément au *droit naturel et au droit des gens* : on ne doit pas tuer sans nécessité, ni employer les armes prohibées ; il faut épargner les blessés, les ennemis désarmés, les vieillards, les femmes, les enfants ; respecter la neutralité, etc. (Cf. Règlement de la Conférence de La Haye).

VI. — **Fondement du droit de punir** (?). — **Peine de mort.** — Toute société organisée a le droit de punir, parce qu'elle a le devoir de maintenir l'ordre, ce qui serait impossible si elle était désarmée. Mais ce droit va-t-il jusqu'à la peine de mort ? La réponse dépend de l'idée qu'on se fait des fondements de la vindicte publique. Le droit pénal a un triple fondement ; le châtiment est un moyen :

A) **De préservation pour la Société** : a. en mettant la cou-

1842, *Lettres VI, VII, VIII* ; t. I de la traduct., p. 237 et s. — L. VACHER, *La guerre et l'homme de guerre.* — S. SCHEFFER, *Disputations philosophiques morales*, t. II, n<sup>o</sup> 263-276. — TOURNIEU, *Essai théorique de droit naturel*, t. VI, ch. IV. — Sur l'AMERIQUE ORIENTALE : LEMAITRE, *Deuxième lettre à M. Grimarest*. — RANAU, *L'École du droit des gens dans les Études*, à M. Grimarest, p. 274 et s. ; 1873, p. 2 et s. — Cf. PÉRIE, *Le rôle de la Société chrétienne*, T. V, ch. IV. — TARRILLI, *Opere citate*, T. VII, ch. I, art. 3. — J. de BOUË, *La guerre*, t. VI. — T. ROMÉ, *Traité de droit naturel*, IV<sup>e</sup> Partie, ch. IV, sect. I.

(1) TARRILLI, *Opere citate*, L. IV, ch. II, art. 3. — T. ROMÉ, *Traité de droit naturel*, IV<sup>e</sup> Partie, chap. IV, Sect. X, art. I, § 3. — PÉRIE, *Le crime et la peine*, ch. XII. — R. SUAREZ, *L'individualisation de la peine*, ch. II. — Cf. PÉRIE, *Lois de la Société chrétienne*, L. II, ch. I, II. — De BOSSER, *Le crime mérité*, dans les *Études*, Juin 1888. — BAZAIN, *Protestantisme comparé au catholicisme*, ch. I. — DE CARO, *Des délits et des peines*. — A. FAUPEL, *Philosophie du droit pénal*. — E. MARTEL, *Le devoir de punir*. — TARRI, *La philosophie pénale*. — MAX, *La justice pénale*. — H. JOUË, *Le Crime*. — E. RESSOU, *Les principes du droit*, L. II, ch. II. — FOSSECREVIE, *Essai sur le libre arbitre*, II<sup>e</sup> P., L. III, ch. IV. — CARO, *Problèmes de morale sociale*, ch. II, X. — De BOUË, *Le droit de punir*.



pable hors d'état de nuire; — b) en intimidant ceux qui seraient tentés de l'imiter.

B) **D'amendement pour le coupable.**

C) **De réparation de la justice et de l'ordre violés.**

Ces raisons valent pour la peine de mort.

**Objections:** Les partisans de l'abolition de la peine de mort prétendent: 1° qu'il suffirait d'emprisonner le scélérat à perpétuité pour le rendre inefficace; — 2° que cette peine rend son amendement impossible.

**Réponse:** 1° L'emprisonnement même perpétuel serait une sanction inefficace, parce que cette peine ne serait pas suffisamment **exemplaire**: elle n'intimiderait pas assez efficacement ceux qui seraient tentés d'imiter les assassins, etc. Il est bon d'être miséricordieux, mais il ne faut pas, par une impunité relative, encourager l'homicide: les honnêtes gens ont droit aussi à la pitié.

2° Ce motif de préservation sociale n'est pas le principal fondement du droit d'infliger la peine capitale. Le but du châtiment est encore et surtout de rétablir l'équilibre moral que le criminel a troublé par son forfait: il est sorti de l'ordre absolu par sa révolte, il faut qu'il y rentre en subissant une peine qui sera une **réparation** et, si l'accepte comme telle, une **expiation** (47, § D). Or, l'homicide est le crime qui s'oppose le plus directement aux fins de la société; celle-ci est faite pour protéger et perfectionner la vie humaine; l'homicide la détruit. A ce forfait hors de pair, il faut un châtiment à part. L'ordre essentiel ayant reçu ici la plus grave atteinte, la peine doit être portée à son maximum de rigueur. On prétend que la peine est destinée à la correction du coupable; or, la peine capitale lui enlève le moyen de s'amender. Ce n'est pas là le but essentiel du châtiment: son but premier est la réparation de la justice, le rétablissement de l'ordre absolu; la préservation sociale vient ensuite. L'intérêt du coupable ne vient qu'en troisième lieu parce que l'ordre essentiel des choses et l'intérêt général l'emportent sur l'intérêt particulier. La peine capitale ne laisse pas sans doute au coupable le temps de recommencer une vie nouvelle, mais celui de sa repentir et d'accepter la mort comme une expiation de son crime: cette acceptation le réhabilite et le réintègre dans l'ordre moral qu'il avait troublé par sa faute.

En punissant de mort, la société agit en vertu d'une délégation naturelle d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu, seul maître de la vie et de la destinée.

## 65. — DEVOIRS RELATIFS A L'ÂME D'AUTRUI

### § A. — DEVOIRS RELATIFS A LA SENSIBILITÉ

Nous devons respecter les autres dans leur sensibilité, éviter ce qui peut les faire souffrir: mauvais traitements, outrages, paroles blessantes. Il ne faut pas exciter les mauvaises inclinations; on doit, en particulier, ne pas commettre le *scandale*, qui entraîne les autres au mal par la parole et par l'exemple.

### § B. — DEVOIRS RELATIFS A L'INTELLIGENCE

L'intelligence a droit à la vérité. C'est pourquoi:

A) Le père de famille doit donner à ses enfants une instruction convenable à leur rang; le maître doit laisser à ses serviteurs le temps d'acquérir les connaissances essentielles; le gouverneur doit favoriser l'instruction dans une large mesure.

B) On ne doit pas enseigner l'erreur.

C) On ne doit pas tromper ses semblables. On ne doit donc jamais parler contre la vérité, mais on n'est pas toujours tenu de dire toute la vérité.

### § C. — DEVOIRS RELATIFS A LA VOLONTÉ LIBRE (R)

Nous devons la respecter dans toutes ses manifestations légitimes. L'esclavage et le servage sont contraires à la liberté.

A) **Esclavage** (48): Il régnait au droit naturel, parce que l'es-

(1) V. WILSON, *Histoire de l'esclavage*. — In KENNEDY, *De la charité chrétienne*, IV P., ch. XX: *Les Antonins*, I, III, ch. V, § 4. — MOMAN.



clave, qui est une personne morale inviolable, devient la chose d'autrui. Sa liberté physique, sa vie, ses droits d'époux, de père, toutes ces choses sacrées, sont à la merci d'un caprice du maître. Rien ne peut légitimer une pareille usurpation. — La servitude est en outre la négation de l'égalité essentielle de tous les hommes devant la loi morale : tous ont le devoir rigoureux de tendre à leur fin et par conséquent tous ont le même droit de ne pas être entravés dans l'accomplissement de ce devoir. Les philosophes anciens ont en général admis la légitimité de l'esclavage. Aristote a été jusqu'à dire : « La nature a créé les corps des hommes libres différents des corps des esclaves, car elle a fait les uns pour commander, les autres pour obéir ». Seuls les Stoïciens, remarquant que tous les hommes étaient doués de raison, entrevirent la fraternité humaine et combattirent l'esclavage. Mais c'est le christianisme qui lui a porté le coup décisif en rappelant aux hommes l'égalité des âmes devant Dieu et leur dignité inviolable : « Vous n'avez qu'un Seigneur, vous êtes tous frères ». Les Apôtres et leurs successeurs ont développé, chez le maître chrétien, le respect de son esclave et chez celui-ci le respect de lui-même ; ils ont créé ainsi, par des moyens pacifiques, sans provoquer à la révolte, un état d'esprit qui rendait inévitable la suppression de la servitude.

B) **Servage** : c'est un esclavage mitigé. Attaché à la glèbe, le serf ne pouvait être vendu qu'avec le sol qu'il cultivait moyennant une redevance. Il pouvait avoir une famille, mais il était taillable et corvéable à merci. L'institution du colonat et du servage a été une étape intermédiaire entre l'esclavage et la pleine liberté. La condition du serf est sans doute moins misérable que celle de l'esclave ; mais le servage force d'être rejeté, parce qu'il viole, quoiqu'à un moindre degré, le droit fondamental qu'a la personne humaine de développer librement ses facultés (1).

C) **Liberté individuelle** : c'est le droit qu'à tout individu

*Christianisme et Esclavage ; De l'abolition de l'esclavage par le christianisme.* — A. COCCHI, *L'abolition de l'esclavage.* — P. ALLARD, *Les esclaves chrétiens...* — BAUBIS, *Protestantisme comparé au catholicisme*, ch. XXIX. — TAYBULL, *Essai théorique de droit naturel*, n° 1511 et s.  
(1) L. VIELLARD, *Le droit du seigneur.* — B. TERNAT, *Le colonat.*

d'exercer ses facultés naturelles, sans entraves, dans les limites de la justice et de la charité.

D) **Liberté du travail** : c'est le droit pour chacun de travailler, de choisir sa profession et d'user à son gré des fruits de son travail (1).

E) **Liberté de conscience** : c'est le droit de tendre à sa fin d'après les lumières d'une conscience droite ; c'est le droit de ne pas être empêché dans l'accomplissement de la loi morale. L'intolérance consiste à contraindre les autres à agir contrairement à leur conscience.

F) **Liberté de penser** (2) : cette expression prise à la lettre n'a pas de sens, parce que l'intelligence est une faculté fatale. Si une chose me paraît évidente, je ne puis penser qu'elle ne l'est point ; si elle me paraît douteuse, je ne puis la tenir, ni pour vraie, ni pour fausse, mais je la regarde comme douteuse. On ne peut donc entendre par là que la liberté de manifester sa pensée. Or, toute pensée a-t-elle droit à être manifestée ? La réponse à cette question dépend de la réponse à cette question préalable : *Y a-t-il des pensées coupables ?*

La pensée peut être envisagée dans une triple phase :

1) **Comme simplement conçue par l'esprit** : elle n'est alors formellement ni coupable, ni innocente, car l'intelligence est une faculté nécessaire ; pas de liberté, donc pas de responsabilité. Ainsi les plus graves erreurs, les projets les plus monstrueux peuvent traverser l'esprit, sans faute de notre part.

2) **Comme acceptée par la volonté** : elle devient formellement innocente ou coupable, c'est à dire qu'il y a innocence ou culpabilité dans l'acte de volonté qui l'adopte ; *vg.* la pensée de tuer quelqu'un me passe par l'esprit ; jusqu'à ce que je me sois

(1) Cf. ARNOUX, *Cours d'économie sociale*, ch. IV, art. 3. — A. BÉRIAT, *Le droit et la faité économiques*, I, II, ch. 11. — H. BANG, *Les corporations de métier.* — DEVOIS, *La liberté du travail.*

(2) LÉON XIII, *Encyclique Libertas promulgée le 20 juin 1863.* — *Innocentiale Dei.* — F. KRAUS, *L'Encyclique du 8 décembre 1863 et les principes de 89.* — CASSINI PIU, *Instructions morales sur les principales erreurs du temps présent*, Œuvres, T. V. — Cf. A. BÉRIAT, *Le droit chrétien et le droit moderne.* — H. BÉRIAT, *Les libertés modernes d'après les Encycliques.* — PAROIS, *Cas de conscience.*

prouve cette idée, je l'accepte par un acte libre ; je veux fuir un tel. La pensée est devenue coupable.

3<sup>e</sup>) **Comme publiquement manifestée par la parole :** le délit déjà constitué par l'acceptation antérieure est aggravé par la manifestation verbale ou écrite. Il est donc évident que toute pensée ne peut prévaloir au droit d'être exprimée. Cette expression, ayant une influence morale bonne ou mauvaise, selon que la pensée manifestée est honnête ou déshonnête, vraie ou fautive, sera légitime ou illégitime dans la mesure même de cette influence. Comme l'expression des idées a tôt ou tard son contre-coup dans les faits, toute société, qui veut vivre et prospérer, devra empêcher la manifestation des pensées subversives des fondements de l'ordre social, qui sont la religion, la famille et la propriété. La liberté illimitée d'exprimer sa pensée est donc un abus ; c'est de la licence. Or, les libertés de la presse <sup>(1)</sup>, de la discussion, de l'enseignement sont les manières principales de manifester la pensée. Il s'ensuit donc qu'elles doivent être limitées dans une mesure qui varie avec les circonstances.

Cette mesure dépend de la plus ou moins grande unité doctrinale qui règne dans un pays. Toute nation a besoin d'être, dans son ensemble, d'accord au moins sur les principes fondamentaux de l'ordre social. C'est pour elle une question de vie ou de mort.

Aussi l'État a-t-il le devoir et le droit de protéger les fondements de la société et de réprimer toute attaque qui tend à lesbranler. L'intolérance est une loi vile pour tout être, individuel ou collectif ; c'est le droit de résister à quiconque s'oppose au développement normal de la vie privée ou sociale. En maintenant l'unité et l'indivisibilité du mariage contre la polygamie et le divorce, la propriété individuelle et transmissible contre les systèmes socialistes, l'unité de patrie contre l'internationalisme, le gouvernement remplit sa mission protectrice : il défend la société contre les attaques subversives provenant d'une infime minorité ; il

(1) M. Foutin ne craint pas de limiter la liberté de la presse : « La complète liberté, politique, scientifique et religieuse de la presse ne saurait entraîner ni le droit de diffamation, ni le droit d'excitation aux crimes ou délits punis par la loi, ni le droit de publications pornographiques ». *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1897, p. 44.

assure la prédominance d'idées qui répondent pleinement à la conscience collective de la nation (408).

Il est clair que la zone de cette défense s'étendrait ou se rétrécirait, selon que l'accord doctrinal des citoyens sera plus ou moins complet. C'est pourquoi, dans les sociétés où la croyance catholique rencontre l'unanimité morale à l'égard des idées fondamentales de patrie, de famille, de propriété, l'État avait le devoir et le droit de protéger la religion catholique à l'exclusion de toute autre. Sans doute nul ne devait être contraint par la force à embrasser la foi, car l'homme, dit saint Augustin, ne peut croire que de son plein gré, ou comme parle Tertullien, *Non est religio cogere religionem*. Mais autre chose est cette liberté intérieure qui est inviolable et sacrée, autre chose est la liberté de manifester, de publier, de propager sa pensée et sa croyance. Cette seconde liberté est le prolongement de la première, mais elle ne doit être respectée dans son exercice qu'autant qu'elle ne nuit pas à la collectivité. C'est ainsi qu'au temps de concordat religieux l'État réprimait la propagande hérétique, comme actuellement il a le droit de réprimer la propagande de l'internationalisme, de la polygamie, du communisme, qui sont des hérésies sociales.

On objecte la bonne foi de ceux qui répandent ces doctrines malsaines. La bonne foi étant supposée, il s'ensuit seulement que la pensée n'est que matériellement coupable ; mais cela ne l'empêche pas d'être dangereuse et partant digne de répression. La liberté illimitée de la presse, de l'enseignement, de la discussion est donc illégitime. Aucun gouvernement ne pourrait d'ailleurs y résister longtemps ; aussi ceux qui l'admettent en théorie sont obligés, arrivés au pouvoir, de la limiter plus ou moins en pratique. C'est une inconséquence, mais qui prouve au moins que la doctrine de la liberté absolue est inadmissible.

**Remarque :** le rétablissement d'une religion d'État ne serait possible que si la nation revenait par une libre persuasion, à l'unité de croyances. Jusque là il est nécessaire de tolérer les cultes dissidents. Avant d'arriver à cet accord partiel, il y a un terrain d'entente commun, c'est le Décalogue. Le Pape y a, en terminant une série de monographies, que les peuples sont prospères en raison directe de l'observation du Décalogue.

66. — RESPECT DES BIENS MATÉRIELS :  
DROIT DE PROPRIÉTÉ

Les biens d'autrui sont matériels ou spirituels. Étudions d'abord les devoirs relatifs aux biens matériels.

## § A. — DÉFINITION DE LA PROPRIÉTÉ (1)

Le droit romain définit le droit de propriété : *Potestas utendi* (vg. habiter sa maison), *fructus* (la louer), *et abutendi* (la vendre ou la démolir). — Le code civil : « c'est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue » (Art. 544). La propriété se distingue de la possession ; celle-ci n'est qu'un fait ; la détention actuelle ; je puis posséder quelque chose qui ne m'appartient pas. La propriété est un droit ; celui d'exclure les autres de l'usage d'un bien, quand même on ne le posséderait pas actuellement. On peut la définir encore : « la pleine faculté de disposer des biens matériels, à moins de prohibition légale ». Ces derniers mots indiquent que la loi peut limiter le droit de propriété dans une certaine mesure (Cf. *infra* § E).

(1) De NOLU, *Le droit de propriété*, d'après saint Thomas, — CARRON, *Moralphilosophie*, Band. II, Abth. I. — CORNA, *Éléments de droit naturel*, p. 228. — DE PASCAL, *Philosophie sociale*, I, IV, ch. II. — S. BERNIER, *Discussions philosophiques morales*, I, II, Discut. II, n° 309 et s. — TAYLOR, *Essai théorique de droit naturel*, n° 308 et s. — THOMAS, *De la propriété*. — PASCALON, *Qu'est-ce que la propriété?* — LAVERGNE (né), *La propriété et ses formes primitives*; Cf. CHARRAS pour la réhabilitation de la thèse historique de Laveleye, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1891; FISKE, in *COPYRIGHT*, *Recherches sur quelques problèmes d'économie et de droit des questions historiques*, avril 1889. — VAILLANT, *La propriété sociale et la démocratie*. — CHARRAS, *La propriété*. — P. NATAF, *La propriété*.

## § B. — NATURE DU DROIT DE PROPRIÉTÉ

Le droit de disposer est un droit réel et direct sur la chose, objet du droit : *jus in re* ; ce n'est pas seulement le droit personnel et indirect de créance, qui ne confère qu'un droit à la chose : *jus ad rem*, mais permet de contraindre la personne du débiteur à payer sa dette. Le droit de propriété, tel qu'il est pratiqué généralement, confère le **domaine parfait**, c'est-à-dire le **domaine direct** et le **domaine indirect** ou **utile**. Le **domaine direct** n'affecte que la **substance** de la chose ; c'est la **nu-propriété**. Le **domaine indirect** ne concerne que l'**usage** ; c'est l'**usufruit**. — Le droit de propriété est un **droit naturel**, parce qu'il est fondé sur la nature des choses et sur la nature de l'homme.

## § C. — FONDEMENTS VÉRITABLES

Le droit de propriété peut être considéré soit comme un droit :  
1°) **Abstrait** : c'est la faculté naturelle qu'a tout homme d'acquiescer des biens extérieurs. C'est un droit **indéterminé**, qui a besoin d'un fait concret pour conférer la propriété actuelle d'un objet particulier.

2°) **Concret** : c'est le droit qui se rapporte à un objet déterminé.

— Le premier est le droit d'acquiescer les biens extérieurs en général ; le second est le droit de posséder tel bien en particulier. Tous les hommes ont le premier, c'est-à-dire peuvent devenir propriétaires ; pour jouir du second, c'est-à-dire pour être en fait propriétaires, ils doivent poser certaines conditions. — Le premier est plutôt le droit à la propriété ; le second, le droit de propriété. Nous avons donc deux questions à trancher : a) quel est le **fondement du droit abstrait** ? — b) quels sont les **faits juridiques** qui déterminent le droit de propriété, le font passer de l'ordre abstrait à l'ordre concret ?

A) **Fondement du droit abstrait de propriété** : le droit d'acquiescer des biens extérieurs est un droit naturel, parce qu'il résulte



de la nature même de l'homme. En effet : 1°) l'homme a le devoir de conserver sa vie ; il a par conséquent le droit de se procurer les objets de consommation nécessaires à sa subsistance. — 2°) Les besoins à satisfaire pour sa conservation étant habituels, l'homme a droit d'y pouvoir en acquérant des biens productifs permanents ; *vg.* fonds de terre. À des besoins stables doivent en effet correspondre des ressources stables. — 3°) L'homme est exposé à la maladie, aux accidents, à la vieillesse ; pour y remédier, il doit amasser au *début de sa vie* (nécessaire). — 4°) L'homme est perfectible dans l'ordre intellectuel et moral ; or, pour développer ses facultés, il lui faut une certaine indépendance à l'égard des moyens d'existence ; le droit de propriété s'étend donc du nécessaire à l'aisance. — 5°) L'homme est fait pour fonder une famille. La nature lui inspire de nourrir et d'élever ses enfants, de se préoccuper de leur avenir en leur créant un patrimoine, parce qu'ils sont un prolongement de la personne du père. Le fondement du droit abstrait de propriété, c'est donc le devoir de vivre, de conserver, de développer la vie et de la transmettre dans de bonnes conditions à ses enfants.

B) **Fondement et origine du droit couvert de propriété :** il a pour fondement et pour origine deux faits juridiques :

I. — **L'occupation :** c'est la mise en pratique du droit d'acquiescer la propriété. Appliquée à des objets qui n'ont pas de maître, qui sont *res nullius*, elle ne blesse le droit de personne. Il faut que cette prise de possession soit manifestée par des indices clairs. C'est le *droit du premier occupant*.

II. — **Le travail :** mais c'est le travail qui peut rendre définitive cette appropriation. L'occupation a pour but d'élaborer et de rendre utile la chose occupée. Pour acquiescer une terre qui n'appartient à personne, il ne suffit donc pas de dire : elle est à moi, ni même de l'entourer d'une clôture ; il faut l'améliorer par le travail. L'homme qui, par son intelligence et ses peines, donne une valeur nouvelle à une matière première dont il s'est justement emparé, doit être considéré comme le légitime propriétaire de cette valeur et de la matière qu'il a améliorée par son industrie. La conséquence est manifeste pour la valeur, parce qu'elle est un effet et que l'effet appartient à la cause. Quant à la

*matière*, c'est manifeste aussi, parce que l'homme, obligé au travail pour vivre, a besoin, puisqu'il ne crée rien, d'une matière préexistante pour travailler. Or, cette appropriation de la substance de la chose pour le travail ; *vg.* pierres qui serviront à bâtir une maison ou sol d'où sera tirée une récolte, est légitime, parce que le premier occupant ne viole pas les droits d'autrui, la chose étant *nullius*, et qu'il exerce un droit inhérent à la personne sur la chose, qui est faite pour être possédée. Mais c'est la modification accidentelle, l'amélioration apportée à la substance de la chose par le travail, qui donne droit à conserver la chose elle-même, car il en résulte un effet en tout ou en partie inséparable de la chose. C'est évident pour la maison : détruire l'arrangement des pierres, c'est la détruire elle-même. Ce qui rend un champ meilleur s'incorpore au sol et sa confond tellement avec lui qu'il serait en grande partie impossible de l'en séparer. Enlever le sol à celui qui le cultive ce serait le priver du fruit même de son labeur qui l'a transformé. — L'objet approprié et élaboré est donc, pour ainsi dire, marqué au sceau de la personne ; il devient respectable comme elle, car l'occupation et le travail sont l'expression de sa volonté et l'empreinte de son activité libre. La propriété est donc comme un prolongement de la personnalité.

#### § D. — FONDEMENTS ERRONÉS

I. — **Instinct, désir naturel** qu'a l'homme de posséder.

**Critique :** le droit ne peut avoir pour origine un instinct, un désir (30, II).

II. — **Contrat :** GROTIUS (1), PUFFENDORF (2), HEINECCIUS (3), BOUSSAËU (4). Les biens étaient primitivement indivis. Mais cette indivision ayant entraîné des inconvénients, les hommes y remédièrent en adoptant par une convention mutuelle la division des biens.

(1) GROTIUS, *De droit de la paix et de la guerre*.

(2) PUFFENDORF, *Du droit de la nature et du droit des gens*.

(3) HEINECCIUS, *Éléments du droit naturel et du droit des gens*.

(4) BOUSSAËU, *Le contrat social*.



**Critique :** A) Cette communauté primitive des biens et ce contrat sont des hypothèses gratuites.

B) Cette théorie ne résout pas la question de l'origine du droit de propriété. Un contrat suppose des droits antérieurs chez les contractants : pourquoi les hommes pouvaient-ils légitimement briser l'indivision et acquérir la propriété individuelle ?

III. — **Loi civile :** HOMMES (?), BENTHAM (?), MONTESQUIEU (?), PIERRE (?). « La propriété et la loi, dit Bentham, sont nées ensemble et mourront ensemble. Avant les lois, point de propriété : ôtez les lois, toute propriété cesse ».

**Critique :** A) Le droit de propriété, de par la nature, appartient à l'individu et à la famille ; il est donc *antérieur* à la société et par conséquent à la loi.

B) Ou bien la loi est l'expression d'un droit naturel, et alors le droit de propriété a pour fondement ce droit naturel et non la loi ; ou bien la loi n'est que la formule de la volonté arbitraire du législateur ; mais le droit ne saurait être fondé sur la volonté humaine, parce qu'elle peut être la source de l'injustice comme du juste. Le droit implique une nécessité morale inviolable, que l'homme, égal en nature à ses semblables, ne peut leur imposer.

C) La loi est faite seulement pour déterminer et protéger le droit de propriété (Cf. § E. II).

### § E. — LIMITES ET DEVOIRS

Il n'y a qu'un droit absolu pour l'homme, celui de tendre à sa fin dernière ; aussi le droit de propriétés est-il soumis à des restrictions morales et légales.

I. — **Limites morales :** A) L'homme doit user des choses matérielles conformément aux devoirs que lui impose sa nature d'être raisonnable. C'est pourquoi l'*avarice* et la *cupidité* d'une part, la *prodigalité* de l'autre, sont blâmables.

(1) HOMERUS, *Iliadon*, ch. xxiv.

(2) BENTHAM, *Traité de la législation civile et pénale*, ch. xxv.

(3) MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, l. XXVI, ch. xv.

(4) PIERRE, *Système des États*, Tit. II, § 94.

B) La fin prochaine du droit de propriété c'est de procurer à l'homme, individu ou famille, les moyens de développer sa vie physique et morale. Mais il a aussi une fin éloignée, c'est de subvenir aux besoins des nécessiteux ; en ce sens la propriété a une fonction sociale. La propriété des biens est **personnelle, exclusive**, mais l'usage en doit être commun : « Sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités (?) ». C'est la doctrine de S. Thomas : « Le superflu des uns revient, de droit naturel, au soutien des pauvres ». De là deux corollaires :

1°) Dans les cas d'**extrême nécessité**, le malheureux mourant de faim a le droit de prendre, partout où il le trouve, ce qui est indispensable à l'entretien de sa vie, car le devoir de conserver son existence a pour corrélatif le droit de s'en procurer les moyens, droit qui l'emporte sur celui du propriétaire dont il prend le bien (?).

2°) Les biens matériels étant faits pour l'usage commun de l'humanité, il en résulte le devoir de l'**aumône**, qui, sauf le cas d'extrême nécessité, est un devoir de charité et non de justice.

(31. § B).

II. — **Limites légales :** le droit de propriété étant naturel n'émane pas de la loi civile. Mais il appartient à l'État :

1°) De le protéger contre le vol, etc...

2°) D'en régler l'usage en vue du bien commun ; ce droit de l'État n'est pas un droit de domaine éminent sur la propriété individuelle ; c'est un pouvoir indirect de juridiction exercé en vue du bien social. C'est donc à l'État de fixer les conditions juridiques (impôts, formalités, etc.) auxquelles les citoyens pourront acquérir et transmettre la propriété ; mais il doit se conformer au droit naturel et ne restreindre l'exercice du droit de propriété que dans la mesure où le bien commun l'exige. De là le régime légal

(1) LÉON XIII, *Encycl. Rerum novarum*.

(2) S. THOMAS, *Summa theologiae*, II<sup>e</sup> II<sup>ae</sup>, Q. LXVI, art. 7. *Et ideo res, quas alicui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperibus sustentationi.*

de la propriété qui organise les ventes, les donations, les successions, etc... (84, § A).

C) De limiter le droit d'acquisition : « L'autorité civile a le droit, en vue du bien général, de porter des lois qui préviennent l'accumulation exorbitante de la propriété privée dans les mêmes mains. L'occupation exclusive de trop grandes étendues de terres (2) ».

§ F. — VIOLATION DU DROIT DE PROPRIÉTÉ (3)

On peut attenter au droit de propriété :

I. — En s'appropriant le bien d'autrui : c'est le vol.

II. — En causant à autrui un dommage.

Le premier attentat doit être réparé par la restitution de la chose usurpée ; le second, par une indemnité.

67. — OBJECTIONS CONTRE LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

I. — La propriété a pour origine la conquête et la spoliation : « La propriété, a dit Proudhon, c'est le vol (4) ».

Réponse : dans sa généralité, cette affirmation est non seulement fautive mais contradictoire, car, si personne n'est légitime possesseur, personne n'est volé.

II. — La terre est un patrimoine commun ; c'est la propriété collective de l'humanité.

Réponse : si Dieu a donné la terre au genre humain tout entier, cela ne veut pas dire qu'il ait voulu que tout restât en commun. Il n'a assigné de part à aucun homme en particulier, parce qu'il entend laisser la délimitation des propriétés à l'initiative individuelle et aux institutions sociales. La division même du

(1) WILSON, *Précis de la doctrine catholique*, n. 250.

(2) D'HEUL, *Conférences de Notre-Dame*, 1890, V<sup>e</sup> U., p. 135 et sq.

(3) DESJARDINS, *Proudhon, sa vie, ses œuvres et sa doctrine*.

sol contribue à l'utilité commune, parce qu'elle le rend plus fertile (Cf. *infra*, V, B).

III. — La propriété amène et consacre l'inégalité ; or, la nature veut que tous soient égaux.

Réponse : l'inégalité est chose naturelle. En effet, il y a des tempéraments forts et des tempéraments délicats, des esprits actifs et des intelligences engourdies ; il y a des laborieux et des fainéants, des prévoyants et des sans souci, des économes et des prodigues. Des différences aussi tranchées entre les producteurs de la richesse ne peuvent aboutir à l'égalité dans les produits. L'autorité, d'après le Socialisme, devrait rétablir par l'action de la loi l'égalité détruite par la nature. C'est là une prétention chimérique, car la société, organisme vivant, exige, pour fonctionner, la diversité et la hiérarchie des conditions, comme l'activité corporelle suppose la différence et la subordination des organes.

IV. — La propriété privée entraîne des abus énormes ; elle est la cause de toutes les oppressions.

Réponse : l'usage du droit de propriété, comme de tout droit, est l'occasion de certains abus ; il faut remédier aux abus et non supprimer le droit. Cette suppression de la propriété individuelle, que proposent les socialistes, serait un remède pire que le mal (69, III).

V. — La valeur que le travail a créée est liée à une matière que le travail n'a pas produite et sans laquelle le travail ne pourrait pas exister (vg. sol, bloc de marbre). Toute propriété renferme donc une part qui est indépendante de l'activité de l'homme et sur laquelle l'homme n'a par conséquent aucun droit, puisque cette part n'est pas un effet de son activité. La valeur utile qu'il a créée lui revient au contraire de plein droit, parce que l'effet est l'attribut de la cause. Cette objection est dirigée surtout contre la propriété du sol indistinctement transmissible par héritage.

Réponse : il faut distinguer deux cas très différents :

A) S'il s'agit de la quantité de terre nécessaire à l'entretien d'un individu et de sa famille, calculée largement de manière à pourvoir aux accidents, aux maladies, à la vieillesse et à l'établissement des enfants, on doit dire que l'occupation et le travail

sont des titres suffisants pour légitimer le droit de propriété individuelle. Sans doute le travail ne produit pas la terre, mais l'homme ayant le devoir de travailler pour vivre et pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille, il a droit à une matière sur laquelle il puisse exercer son activité, sans quoi son travail serait impossible. Le devoir de vivre et de travailler emporte donc conséquemment le droit à la propriété du sol indissolublement lié au travail lui-même.

B) Mais s'il s'agit de légitimer la possession et la transmission indéfinie de la propriété, dont la valeur est de beaucoup supérieure aux besoins et aux agréments des possesseurs, il faut ajouter, aux fondements de l'occupation et du travail, celui de la **nécessité et de l'utilité sociales**. La forme de la propriété privée et héréditaire n'est pas la seule possible et légitime. Le Play a démontré qu'il y avait une relation naturelle entre les différents modes de possession et le genre de vie adopté. On retrouve, partout et toujours, la propriété individuelle, mais sous une forme plus ou moins étendue. Il y a encore des **peuples chasseurs** ; pour eux la forêt est commune ; ce qui est propre à l'individu ce sont ses flèches, son arc, l'animal qu'il a tué ; sa progée, sa lutte. — Il y a encore des **peuples pasteurs** ; pour eux la prairie est commune ; ce qui est propre à chacun, ce sont les animaux dont il mange la viande, dont il boit le lait, dont il utilise la laine. Les **peuples chasseurs et pasteurs** sont plus ou moins nomades ; quand la forêt ou la prairie ne suffit plus à leurs besoins, ils vont chercher fortune ailleurs. — Il y a encore des **peuples agriculteurs**, qui se fixent au sol. La propriété foncière nait avec l'agriculture. Peu à peu la terre, quoique considérée comme appartenant à la société, est partagée également entre les chefs de famille, pour une année, puis pour un temps plus long, dans l'intérêt même de la culture. Ce régime du **partage périodique** existait dans la **marke** des anciens Germains et se retrouve encore dans le **mir russe**. — Ces partages périodiques tombent en désuétude quand ceux qui ont bien cultivé leur part ne se présentent pas au dépeuplement du produit de leur travail au profit de la communauté ; dans ce cas, la **propriété familiale** se constitue, chaque famille restant propriétaire de son lot. Ce régime se ren-

contre chez les **Zadrngas** de la Bulgarie et de la Croatie. — Un dernier progrès de l'individualisme a lieu quand le chef de famille peut disposer de la propriété pendant sa vie et à sa mort. C'est le type de la propriété foncière actuelle, qui est **individuelle et héréditaire**.

Voilà ce qui ressort des faits. Il ne faut pas croire que partout le régime de la propriété a régulièrement évolué dans cet ordre. Ici ou là, telle phase antérieure ou intermédiaire n'a pas existé ; ici ou là l'évolution s'est arrêtée en chemin. Mais toutes ces formes de propriétés foncières, collectives ou individuelles, diversement dosées, sont légitimes. Ce qui résulte clairement des études de Le Play, c'est que là où l'agriculture est devenue le fondement de la propriété, là où le progrès de la culture a donné naissance au commerce et à l'industrie, la nécessité de rendre la propriété individuelle est devenue de plus en plus impérieuse. Son meilleur titre c'est qu'elle est le « résultat naturel du développement historique de l'humanité, en quête d'une vie plus large, plus affranchie et plus heureuse ». L'expérience a prouvé que la propriété, privée et héréditaire, était plus productive et par conséquent socialement plus avantageuse que la propriété collective. « Seuls en effet le stimulant de l'intérêt personnel, la perspective de pouvoir transmettre à des êtres qui nous tiennent de plus près et continuent notre personne le fruit accumulé de nos labeurs donneront à l'effort cette intensité, aux méthodes de travail ces perfectionnements, à l'épargne cet accroissement fait de sacrifices, de prévoyance et de tendresse pour autrui ; qui permettront à une province comme la Flandre de nourrir une population dont les besoins, sous un régime plus élémentaire, épuiseraient les produits de la France entière (?) ». Or, l'intérêt de tous est que la production soit aussi abondante que possible. Le pouvoir a donc le droit, dans un but d'**utilité et même de nécessité sociales** (autrement la société ne pourrait se développer) de protéger légalement le régime de propriété individuelle et indéfiniment transmissible, selon certaines règles et moyennant certains impôts.

**Conclusion** : les biens matériels, la terre en particulier, sont

(1) *Etbas, Conférences de Notre-Dame, 1896, IV<sup>e</sup> C. p. 111.*



faits pour l'utilité commune de l'humanité. Pour que cette utilité soit mieux procurée, une certaine division des biens est nécessaire, car l'état d'invidiosité aurait pour effet des querelles sans fin et une production insuffisante. Mais la nature n'a rien déterminé en particulier. Cette division et cette appropriation a reçu, selon les circonstances, des formes variées qui correspondent au genre de vie des peuples et à leurs besoins divers. Le fait universel de l'institution de la propriété privée chez toutes les nations civilisées est un signe manifeste qu'elle s'harmonise mieux avec les exigences communes de la nature humaine.

#### 68. — CONSÉQUENCES ET ATTRIBUTS DU DROIT DE PROPRIÉTÉ

I. — Le propriétaire peut disposer de sa chose à titre **onéreux** par **vente, location au prêt, ou la faire valoir** par des ouvriers salariés.

II. — Il peut en disposer à titre **gratuit** par **don ou par legs**. Les biens étant destinés à l'usage commun, il faut que ceux qui en ont la propriété, après avoir satisfait convenablement aux nécessités de leurs familles, en fassent bénéficier les œuvres charitables et utiles.

III. — Certaines richesses, comme la terre, ont une durée naturellement perpétuelle; d'autres, comme les capitaux, en ont une artificielle. Or, le droit devant durer autant que l'objet sur lequel il porte, il en résulte un droit perpétuel sur ces sortes de biens, et, par conséquent, la faculté de les **transmettre par succession** aux héritiers qui continuent la personne du propriétaire.

#### 69. — LIBERTÉ DE TESTER

La **liberté testamentaire** est donc la conséquence légitime du droit de propriété. Vivant, le père peut donner ses biens à ses enfants ou à des étrangers, comment ne le pourrait-il pas au

moment de mourir? Mais une question ultérieure se pose : faut-il admettre la liberté illimitée? ou, sinon, dans quelle mesure la limiter (1)? Pour que la famille remplisse son but moral et son rôle social, elle doit être stable. C'est pourquoi il faut tenir le milieu entre une liberté sans limites et une liberté trop restreinte. Donc en vue de la stabilité du foyer domestique :

I. — La loi doit restreindre la faculté de disposer, par donation et par testament, en faveur des étrangers, particulièrement en ce qui regarde les immeubles et les biens patrimoniaux.

II. — D'autre part, la liberté concédée par le *Code civil* est trop limitée. Il édicte ce qu'on appelle le **partage forcé** : la quotité disponible peut s'élever à la *moitié* s'il y a un enfant; à un *tiers*, s'il y a deux enfants; à un *quart* s'il y a trois enfants ou plus (Art. 913). Dans ces étroites limites, la stabilité et la prospérité des familles ne sont pas sauvegardées. Voici en effet quelques-uns des inconvénients de ce partage forcé :

1°) Le patrimoine des ancêtres et l'entreprise (vg. manufacture) traditionnelle ne peuvent être conservés; au bout de quelques générations, il faut les vendre ou les diviser.

2°) Ce partage forcé sape par la base l'autorité du père de famille, qui n'a plus dans le testament un moyen efficace de récompenser ou de punir.

3°) Dans les classes riches, les enfants, se fondant sur leurs droits de naissance, prétendent jouir dès leur entrée dans la vie de la richesse créée par leurs aïeux et ne sont pas stimulés à s'en montrer dignes par le travail et la vertu.

4°) Le partage forcé est l'occasion d'une quantité de procès qui troublent les familles et de frais qui les ruinent.

III. — **Voici ce qui semble raisonnable** : a) Étendre, dans tous les cas, la quotité disponible à la moitié des biens.

b) Réserver aux enfants une part obligatoire. En dehors de cette réserve, le père pourrait partager sa fortune à son gré entre

(1) Le PARR, *La réforme sociale*, ch. xxi. — T. BONNÉ, *Traité de droit naturel*, IV<sup>e</sup> P., Section VII. — Du MONTMAYE, *Le testament selon la pratique des familles stables et prospères*. — DEWES, *De la réserve héréditaire des enfants*.



ses enfants, de manière à sauvegarder la stabilité du domaine patrimonial ou de l'entreprise traditionnelle.

**Remarque :** pour conserver le foyer de famille et maintenir la propriété, il serait bon :

1°) D'introduire en France le régime du **Homestead** américain, en vertu duquel tout propriétaire, cultivant sa terre, peut faire déclarer insaisissables sa maison et une certaine étendue de terre, jusqu'à concurrence d'une valeur maximale de 10000 francs.

2°) D'exonérer des frais de succession la *petite propriété* rurale et urbaine. Ce sont là d'excellentes mesures contre l'événement du Socialisme.

### 70. — LE SOCIALISME (1)

C'est un terme générique, dit P. Leroy-Beaulieu, qui exprime certains modes d'ingérence de l'État dans les relations entre pro-

(1) De LAURENT, *Le socialisme contemporain*. — CABREIS, *Des socialismes*. — BOSTON, *Histoire du communisme et du socialisme*. — P. JARRY, *Les origines du socialisme contemporain*. — SIEMAS, *Le socialisme*. — WIRZBA, *Le socialisme contemporain*. — R.T. EV, *The Labor Movement in America*. — MERIS, *Le socialisme en Angleterre*. — V. DE WYZEWA, *Le mouvement socialiste en Europe*. — A. SCHOTTLE, *Quintessence du socialisme*. — FERRAS, *Socialisme*. — B. MALON, *Le socialisme intégral*. — L. SAY, *Le socialisme d'État*. — P. LEROY-BEAULIEU, *Le collectivisme*. — ANAT. LABRY-BEAUMON, *Le Populisme, le Socialisme et la Démocratie*. — F. MANGROU, *Le doctrine socialiste*. — E. D'ECHEVERRIA, *Socialisme et problèmes sociaux*. — A. BASSOZZI, *La question sociale, étude sur les bases du socialisme*. — F. SIAUR, *Le communisme au Nouveau Monde*. — G. LESTY, *Le socialisme d'État*. — STROGANELLA, *Del comunismo*. — C. VAN ORENBACH, *Caractères généraux du socialisme socialiste*. — RICHARD, *Le socialisme et la science sociale*. — G. REBARD, *Le régime socialiste*. — CAYRESSIS, *Le socialisme et le droit de propriété*. — GUYAU, *Autour du catholicisme social*. — M. THOUSS, *Le développement du catholicisme social*. — E. SIVIN, *La question sociale au point de vue philosophique*. — E. FUCHSBERG, *L'économie sociale : Essai sur l'industrialisme*. — A. MERIS, *Le socialisme sans doctrine*. — J. BOUQUENAU, *L'évolution du socialisme*. — DOMINGO CONTRA, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*. — MERIS, *Les œuvres sociales du temps présent*. — SAUDA Y SALVANY, *Le mal social*. — FOURLÉ, *La morale socialiste*, • Revue des Deux-Mondes », 15 juillet 1901.

ducteurs et consommateurs de la richesse ». Le socialisme se présente sous deux formes : A) **Communisme**. — B) **Collectivisme**.

#### § A. — LE COMMUNISME

I. — **Partisans :** PLATON dans sa *République* ; — FÉNELON dans *Télémaque* (République de Salente) ; — G. BABEUF ; — OUVÈS ; — CABET, dans *l'Œuvre* ; — FOURIER n'était communiste qu'en ce qui regarde la production et la consommation et non pour la répartition des biens. — Actuellement, il n'y a plus que les ANARCHISTES à soutenir le communisme.

II. — **Exposé et réfutation :** A) le communisme supprime complètement la propriété individuelle et met tous les biens en commun.

B) Ce n'est pas là une organisation absolument chimérique, puisqu'elle existe dans les Congrégations religieuses et dans certaines associations aux États-Unis (?). Mais le système communiste pour réussir exige : 1°) de **très petites sociétés**, parce qu'à mesure que le nombre des associés grandit, l'intérêt que chacun porte au succès de l'association diminue ; — 2°) des sociétés soumises à une **rigoureuse discipline**, qui pousse chaque associé au travail et l'oblige à se contenter de sa part.

#### § B. — LE COLLECTIVISME

I. — **Nature :** C'est un communisme mitigé. C'est un système qui substitue la propriété collective à la propriété privée pour les moyens de production, c'est-à-dire la terre et les capitaux, et fait répartir par l'État les produits du travail d'après certaines règles. On distingue le :

1°) **Socialisme partiel**, qui ne met en propriété collective que les terres et les immeubles ; c'est le socialisme agraire, qui

(1) SOMBORF, *Communisme socialiste*. — F. SIAUR, *Le communisme au Nouveau Monde*. — On peut citer les réductions établies par les Jésuites au Paraguay.

rèclame la « *nationalisation du sol* » : vg. H. George <sup>(1)</sup>, de Laveleye <sup>(2)</sup>.

2°) **Socialisme total**, qui étend la propriété collective à tous les instruments de production, admettant à peine une exception pour les outils rudimentaires, comme l'aiguille.

Le socialisme est pour théoricien en Allemagne, LASSALLE <sup>(3)</sup> et surtout KARL MARX <sup>(4)</sup>.

En France le parti socialiste est divisé en deux branches :

1°) **Les Marxistes** : J. GUESDE, P. LAFARGUE.

2°) **Les Possibilistes** : BENOÎT MALON <sup>(5)</sup>, BAOUSSE, ALLEMANE.

La différence fondamentale entre le Collectivisme et le Communisme, c'est que le Collectivisme prétend conserver la propriété individuelle des objets de consommation, tandis que le Communisme met tout en commun, et les objets de production et les objets de consommation. Cette distinction est arbitraire, car nombre de richesses, à raison de leurs propriétés diverses, peuvent aussi bien figurer parmi les instruments de production que parmi les matières de consommation. Tout objet de consommation peut devenir capital, par cela seul qu'on lui donne un emploi productif : vg. je puis consommer les fruits de mon jardin ou en les vendre.

II. — **Régénération** <sup>(6)</sup> : l'établissement d'une vaste société collectiviste est impossible, comme institution stable et viable, étant donné les penchants impérieux de l'humanité. En effet :

A) D'après la Collectivisme, les biens de production seront dévolus propriété nationale, les biens de consommation laissés à la disposition des citoyens. — Mais comment, en pratique, établir la distinction entre ces deux sortes de biens ?

B) L'État devra déterminer, après enquête, la quantité et la

(1) H. GEORGE, *Progress and Poverty*.

(2) DE LAVELEYE, *De la propriété et de ses formes primitives*.

(3) F. LASSALLE, *Capital et Travail*. Cf. sur Lassalle l'étude de M. Selliers.

(4) K. MARX, *Le Capital*. — ANATOL, *La décomposition du Marxisme*.

(5) B. MALON, *Précis du socialisme : Le socialisme intégral*.

(6) C. SIMON, *Des socialisations ; Des Privatigentilium*. — P. LAMY DEARLUX, *Le collectivisme*. — E. BOUTIER, *On n'ose le socialisme*. — J. HAZ, *Il socialisme contemporain*. — DARRAS, *German Socialism*. — MARET et ANATOL, *La question agraire ; Le mouvement agraire*...

quotité des objets à produire ; c'est le seul moyen de mettre fin à l'anarchie de la production. — Mais cette détermination est pratiquement impossible.

C) Supposons ces difficultés surmontées, il faut organiser le travail. Pour cela l'Office du travail devra :

1°) **Recenser exactement la main-d'œuvre disponible** : comment répartir en effet le travail sans connaître le nombre des ouvriers valides par commune ? Si l'on impose le domicile forcé, c'est un servage ; si l'on accorde la libre circulation, l'organisation du travail est irréalisable.

2°) **Distribuer les emplois** : si on laisse le choix de la profession, qui se chargera des travaux réponsants ? Si l'État procède d'autorité à cette distribution, que deviennent la liberté et l'égalité ?

B) En admettant qu'on puisse vaincre les obstacles précédents, reste à résoudre cette question : comment l'État répartira-t-il le produit net du travail collectif ? Ici on se heurte à des difficultés inextricables. On a proposé diverses formules de partage : A chacun : a) *part égale* ; — b) *selon ses besoins* ; — c) *selon sa capacité* ; — d) *selon le temps de travail* ; — e) *selon la quantité de travail effectué* ; — f) *selon le coût déposé* <sup>(1)</sup>. Ces règles sont ou injustes ou impraticables.

E) Le Collectivisme étoufferait par la réglementation toute initiative individuelle : les citoyens ne seraient plus que des rouages de la grande machine sociale. L'État régèlerait tout, la vie et les occupations de chacun. Ce serait la négation de toute autonomie et de toute liberté. Une telle société ne pourrait qu'aboutir au Césarisme ou à la dissolution <sup>(2)</sup>.

(1) Cf. GROS, *Principes d'économie politique*, L. III, ch. n. § 4.

(2) Certains auteurs parlent de *socialisme chrétien* ou *catholique* (vg. SIMI, *Il socialismo cattolico*). — H. JAY, *Le socialisme chrétien* ; mais ce sont là deux mots qu'on ne saurait juxtaposer, car le catholicisme et le socialisme ont des doctrines irréductibles. Cf. Cf. ALEXIS, *Cours d'économie sociale*, ch. cx, p. 222-223. — SAINT-SIMON avait adopté comme formule de répartition : « à chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses besoins ». Cf. WEAU, *L'École Saint-Simonienne*. — GROS, *Des divers modes de rémunération du travail*.

## 71. — RESPECT DES BIENS SPIRITUELS ; L'HONNEUR

L'honneur ou réputation, bien supérieur aux biens matériels, est la condition de nombreux avantages sociaux. C'est une injustice de blesser l'honneur d'autrui par des paroles injurieuses ou de le diffamer par la calomnie et la médisance. On est obligé de restituer au prochain l'honneur enlevé. Le calomniateur doit rétracter son mensonge ; le médisant est tenu de compenser le mal fait, en disant du bien de celui dont il a médité. — Tout homme a droit à notre estime, non seulement dans nos paroles, mais même dans nos pensées ; il faut donc éviter les jugements téméraires.

## § II. — DEVOIRS DE CHARITÉ

## 72. — LES ŒUVRES DE CHARITÉ

I. — **Précepte général** : c'est d'aimer tous les hommes, même nos ennemis : « Aimer, c'est trouver son bonheur dans le bonheur d'autrui » (Leibniz). Aimer, dit saint Thomas, c'est vouloir du bien. *Amare est velle bonum*. Mais il s'agit d'une volonté non seulement affective, qui souhaite du bien aux autres, mais effective, qui leur en fasse. — Aux devoirs de justice correspondent autant de devoirs de charité : vg. la justice nous défend d'attenter à la vie de notre prochain ; la charité nous enjoint de la secourir et de la protéger.

II. — **Œuvres** : 1° les unes sont d'ordre temporel, relatives au corps : vg. secourir les pauvres par l'aumône, assister les malades, défendre la vie menacée de nos semblables.

2° Les autres sont d'ordre spirituel, relatives à l'âme : vg.

éclairer l'intelligence d'autrui par l'instruction et les bons conseils ; porter les autres au bien par nos paroles et nos exemples, fortifier leur volonté contre les passions, les consoler dans leurs peines, etc.

III. — **Qualités** : la charité doit être faite avec :

1°) **Délicatesse** ; — 2°) **Désintéressement** ; — 3°) **Intelligence** (1).

II<sup>ème</sup> SECTION

## MORALE DOMESTIQUE

## 73. — LA FAMILLE (2)

C'est une société formée par les parents et les enfants. Elle est naturelle, c'est-à-dire fondée sur la nature de l'homme, et elle a Dieu pour auteur immédiat. Elle est nécessaire à la protection des droits de la femme et à l'éducation physique et morale des enfants. La famille est un fait universel, mais elle n'atteint sa perfection que dans les pays chrétiens. — Ce n'est pas l'individu, mais la famille qui constitue la véritable **unité sociale**. La

(1) D'HACQUOTTILLE, *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1894 : *Comment foive la charité*. — MINCEZ et BEAULIEU. — DE CHAMPELAIN, *De la charité chrétienne dans les premiers siècles*. — DE WITT, *La charité en France à travers les siècles*. — LASSERAN, *Histoire de la charité*.

(2) LÉVY, *Le mariage, l'hygiène, l'honnêteté*. — P. JURY, *La famille*. — LE POËL, *Organisation de la famille*. — *Les réflexions spéciales*, etc. xx. — J. FÉLIX, *Conférences de Notre-Dame*, 1860. — MESSIER, *Conférences sur la famille*. — D'HÉLIX, *Conférences de Notre-Dame*, 1894. — A. VAN MINGELAN, *De la famille*. — J. SIMON, *La femme au XX<sup>e</sup> siècle*. — É. LAMY, *La femme de demain*. — SOMMER, *Disputations philosophiques morales*, t. II, *Disput III*. — TAVARRES, *Traité théorique et pratique de droit naturel*, t. VII, etc. vi. — T. ROMAN, *Traité de droit naturel*, t. II. — V. DEKAS, *Studies of family life*. — G. JAMES, *La constitution de la famille dans le passé et dans le présent*, dans la « *Revue sociale* », 15 juillet 1896. — R. HALLGREN, *Les principes du droit*, t. III. — J. CARVIER, *De la condition de la femme*. — BÉGIN, *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*.

## 71. — RESPECT DES BIENS SPIRITUELS ; L'HONNEUR

L'honneur ou réputation, bien supérieur aux biens matériels, est la condition de nombreux avantages sociaux. C'est une injustice de blesser l'honneur d'autrui par des paroles injurieuses ou de le diffamer par la calomnie et la médisance. On est obligé de restituer au prochain l'honneur enlevé. Le calomniateur doit rétracter son mensonge ; le médisant est tenu de compenser le mal fait, en disant du bien de celui dont il a médité. — Tout homme a droit à notre estime, non seulement dans nos paroles, mais même dans nos pensées ; il faut donc éviter les jugements téméraires.

## § II. — DEVOIRS DE CHARITÉ

## 72. — LES ŒUVRES DE CHARITÉ

I. — **Précepte général** : c'est d'aimer tous les hommes, même nos ennemis : « Aimer, c'est trouver son bonheur dans le bonheur d'autrui » (Leibniz). Aimer, dit saint Thomas, c'est vouloir du bien. *Agnus est velle bonum*. Mais il s'agit d'une volonté non seulement affective, qui souhaite du bien aux autres, mais effective, qui leur en fasse. — Aux devoirs de justice correspondent autant de devoirs de charité : vg. la justice nous défend d'attenter à la vie de notre prochain ; la charité nous enjoint de la secourir et de la protéger.

II. — **Œuvres** : 1° les unes sont d'ordre temporel, relatives au corps : vg. secourir les pauvres par l'aumône, assister les malades, défendre la vie menacée de nos semblables.

2° Les autres sont d'ordre spirituel, relatives à l'âme : vg.

éclairer l'intelligence d'autrui par l'instruction et les bons conseils ; porter les autres au bien par nos paroles et nos exemples, fortifier leur volonté contre les passions, les consoler dans leurs peines, etc.

III. — **Qualités** : la charité doit être faite avec :

1°) **Délicatesse** ; — 2°) **Désintéressement** ; — 3°) **Intelligence** (1).

II<sup>ème</sup> SECTION

## MORALE DOMESTIQUE

## 73. — LA FAMILLE (2)

C'est une société formée par les parents et les enfants. Elle est naturelle, c'est-à-dire fondée sur la nature de l'homme, et elle a Dieu pour auteur immédiat. Elle est nécessaire à la protection des droits de la femme et à l'éducation physique et morale des enfants. La famille est un fait universel, mais elle n'atteint sa perfection que dans les pays chrétiens. — Ce n'est pas l'individu, mais la famille qui constitue la véritable **unité sociale**. La

(1) D'HACQUOTTILLÉ, *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1894 : *Comment foive la charité*. — MINCEZ et BEAULIEU. — DE CHAMPELAIN, *De la charité chrétienne dans les premiers siècles*. — DE WITT, *La charité en France à travers les siècles*. — LASSERAN, *Histoire de la charité*.

(2) LÉVY, *Le mariage, l'hygiène, l'honnêteté*, — P. JARRY, *La famille*, — LA FAYE, *Organisation de la famille*, — *Les réflexions spéciales*, etc. xx. — J. FÉLIX, *Conférences de Notre-Dame*, 1860. — MESSIERE, *Conférences sur la famille*. — D'HÉLIEZ, *Conférences de Notre-Dame*, 1894. — A. VAN MINGELAN, *De la famille*. — J. SIMON, *La femme au XX<sup>e</sup> siècle*. — É. LAMY, *La femme de demain*. — SOMMER, *Disputations philosophiques morales*, t. II, *Disput III*. — TAVARREAU, *Traité théorique et pratique de droit naturel*, t. VII, etc. vi. — T. ROMAN, *Traité de droit naturel*, t. II. — V. DEBES, *Studies of family life*. — G. JAMES, *La constitution de la famille dans le passé et dans le présent*, dans la « *Revue sociale* », 15 juillet 1896. — R. HALLWARD, *Les principes du droit*, t. III. — J. CARVIER, *De la condition de la femme*. — BÉGIN, *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*.



famille donne naissance à des devoirs particuliers, découlant des rapports qui existent entre les différents membres qui la composent. — Elle a pour fin immédiate le perfectionnement matériel, intellectuel et moral de ses membres, ordonné à la fin dernière de l'homme : le souverain Bien. La famille a pour fondement le mariage.

MAGALERE FAMILIA  
VERITATIS

74. — LE MARIAGE

§ I. — AU POINT DE VUE DU DROIT NATUREL

C'est un contrat par lequel l'homme et la femme s'unissent volontairement pour fonder une famille, c'est-à-dire pour vivre en commun, s'assister mutuellement et élever leurs enfants. Le contrat matrimonial, étant fondé sur la constitution de la nature humaine et ayant pour but principal la perpétuité de l'espèce, est de droit *naturel*. Il est donc *antérieur et supérieur* au droit civil et politique. L'État n'a donc aucune autorité pour légiférer sur le contrat conjugal envisagé dans ses *conditions essentielles*, parce qu'il n'en a pas sur le droit primordial qu'on nomme *droit naturel* (63). Il peut seulement, en vue du bien commun, statuer sur les *conséquences civiles* du contrat matrimonial (vg. les biens, les héritages, les ventes, etc.) ; mais il ne peut atteindre le lien conjugal. Ne pouvant former le lien, l'État ne peut le rompre ; il ne peut davantage constituer des empêchements dirimants, mais seulement appuyer de sa sanction ceux que le droit naturel établit.

§ II. — AU POINT DE VUE DU DROIT CHRÉTIEN (1)

A) Entre baptisés, le mariage est un sacrement, non par l'addition d'un caractère surnaturel au contrat naturel préexistant,

(1) LÉX XII, Encyclopæ. Arcanum dictum sapientie consilium. — Cf. PASTOR, De matrimonio christiano, — D'HALL, Conférences de Notre-Dame,

mais par l'élevation de ce contrat lui-même à un ordre supérieur. Ainsi, ce qui constitue le sacrement de mariage, ce n'est pas la bénédiction du prêtre, c'est l'engagement mutuel des époux, lesquels sont les *ministres* du sacrement. L'assistance et la bénédiction du prêtre ne sont que la condition disciplinaire, prescrite par l'Église aux époux pour attester qu'ils veulent s'unir chrétiennement.

B) Le sacrement et le contrat, étant identiques, sont *inséparables*. Donc *point de sacrement sans le contrat* : si le contrat est nul par suite d'une circonstance qui peut l'annuler en droit naturel : vg. défaut de consentement, par la même pos. de sacrement. Donc *point de contrat sans le sacrement* : le mariage civil ne crée aucune obligation de conscience et ne donne aucun droit. C'est un acte nul ; la législation qui le reconnaît ne fait que légaliser le désordre : il n'y a pas mariage, mais « concubinage légal » (1).

C) Le mariage entre baptisés étant totalement un objet sacré, spirituel, la législation en appartient totalement à l'Église en ce qui regarde la validité et la licéité, c'est-à-dire l'établissement des empêchements *dirimants et prohibants*.

D) Les tribunaux ecclésiastiques de Rome, quand ils rendent une sentence matrimoniale, ne dissolvent pas le lien conjugal, ils *déclarent* simplement sa nullité ou son invalidité.

§ III. — CARACTÈRES DU LIEN MATRIMONIAL

A) **Liberté** : le lien matrimonial dépend du libre engagement de deux personnes ; il ne peut donc être contraint par aucune autorité.

B) **Unité** : la polygamie est contraire au bien de la famille, parce qu'elle l'empêche d'atteindre pleinement sa fin. En effet :

1804, Conférences, T. II. — DUBOIS, Le mariage chrétien et le Code Napoléon, dans les Études, 1808. — DE BASSA, Considérations sur le mariage au point de vue des lois. — T. HORN, Traité de droit naturel, t. III.

(1) P. IX, Lettre à Victor-Emmanuel, 19 septembre 1852. — J. CARRON, Le lien conjugal et le divorce.

1<sup>o</sup>) Le mariage est une société qui demande l'affectuosité et l'intime communication des sentiments. Or, cette intimité exige la monogamie; car elle ne peut être totale et réciproque là où le mari a plusieurs femmes.

2<sup>o</sup>) La polygamie est contraire à la perfection de la justice; la femme se donne tout entière au mari; il faut donc, pour maintenir l'égalité, que le mari se donne aussi tout entier à la femme.

3<sup>o</sup>) De cette inégalité résulte la déchéance de la femme; elle n'est plus traitée en compagne mais en esclave par le mari.

4<sup>o</sup>) Les familles, où règne la polygamie, sont troublées par les querelles et les jalousies. La consolation et l'assistance mutuelles, que les époux doivent tirer du mariage, sont compromises et l'éducation des enfants est négligée. Les faits confirment la vérité de ces assertions.

C. **Indissolubilité**: le divorce est illicite, parce qu'il est contraire:

1<sup>o</sup>) **Au bien des enfants**: la possibilité de la dissolution du lien conjugal diminue l'affection et le soin pour les enfants. Leur éducation est par conséquent plus ou moins manquée. Après le divorce, ils sont séparés de l'un ou de l'autre de leurs parents, partagés et contrariés dans leurs sentiments. La vue des mésintelligence de leurs parents est une triste école de moralité.

2<sup>o</sup>) **A l'union des familles**: la perspective de pouvoir, sous certaines conditions, briser le lien matrimonial, affaiblit la confiance et l'affection mutuelles, rend intraitable envers les moindres défauts, favorise les passions coupables et provoque d'incessantes discordes.

3<sup>o</sup>) **Aux intérêts de la société elle-même**, car les désordres et les divisions des familles qui la composent, ont, dans son sein, leurs contre-coups nécessaires. Ici, encore, l'histoire confirme le bien-fondé de ces affirmations.

**Remarques**: I. — La séparation de corps et de biens est le remède aux cas extrêmes où la vie mutuelle est devenue intolérable.

II. — Dieu peut, mais lui seul, permettre *exceptionnellement* la polygamie ou le divorce. Il le peut, parce que la polygamie et le divorce, n'empêchant pas le mariage d'atteindre complètement

sa fin, ne sont pas absolument contraires au droit naturel (34) — *lui seul*, parce que seul il est maître absolu du corps et de l'âme.

## 75. — LE CÉLIBAT

Le célibat est:

I. — **Obligatoire**, quand on est atteint d'une maladie grave et héréditaire, à moins d'avoir prévenu l'intéressé.

II. — **Méritoire**, quand on le garde pour mieux vaquer à son perfectionnement moral ou à des œuvres qui intéressent l'humanité.

III. — **En soi facultatif**: sans doute le mariage est nécessaire pour assurer la perpétuité de la race; mais, comme la grande majorité des hommes choisiront l'état conjugal, il n'a pas été nécessaire d'en imposer l'obligation à tous.

## 76. — DEVOIRS DES ÉPOUX (1)

A) **Avant le mariage**: les futurs époux doivent:

1<sup>o</sup>) Garder leur cœur intact pour celui ou pour celle qui aura le droit de le posséder.

2<sup>o</sup>) Se rappeler qu'ils auront charge d'âmes et que leurs enfants seront plus ou moins solidaires de leurs vertus et de leurs vices.

3<sup>o</sup>) Se guider dans leur choix d'après la raison et l'inclination.

B) **Pendant le mariage**, ils se doivent fidélité; ils doivent respecter les fins du mariage qui sont la perpétuité de la race humaine, l'éducation des enfants et l'assistance mutuelle. Le mari est le chef de la famille; il ne doit pas exercer son autorité despotiquement, mais par persuasion et par amitié. La femme est non sa servante, mais sa compagne et son amie; elle lui doit

(1) D'Herst, Conférences de Notre-Dame, II et III<sup>e</sup> Conférences.

obéissance. Au mari de protéger la famille et de travailler pour elle ; à la femme les soins intérieurs.

### 77. — DEVOIRS DES PARENTS (\*)

Les parents doivent à leurs enfants :

I. — Une affection raisonnable et sans faiblesse.

II. — L'éducation : a) **Physique** : avoir soin de leur vie et de leur santé ;

b) **Intellectuelle** : leur donner une instruction en rapport avec la condition et les ressources de la famille ;

c) **Morale et religieuse** : former leur volonté et leur caractère par les exemples, les conseils, les corrections.

**Autorité paternelle** (\*). I. — **Son fondement** : elle a pour fondement les *devoirs mêmes* des parents. C'est parce qu'ils ont le devoir d'élever leurs enfants qu'ils ont le droit de faire tout ce qui concourt à cette fin.

II. — **Ses bornes** : elle est limitée par ces devoirs mêmes. Les parents ne doivent pas traiter leurs enfants comme une chose ; ils n'ont pas sur eux droit de vie et de mort ; ils ne peuvent les vendre comme esclaves ; ils ne doivent pas les traiter avec brutalité, les corrompre, les déshériter, à moins qu'ils n'aient manqué gravement aux devoirs de la piété filiale, car le bien familial doit naturellement revenir aux continuateurs de la famille ; les violenter dans le choix qui regarde leur mariage ou leur carrière.

### 78. — DEVOIRS DES ENFANTS (\*)

I. — **Envers leurs parents** : ces devoirs se ramènent à la piété filiale qui comprend :

(\*) D'HALL, *Idéum*, IV<sup>e</sup> Conférence. — ROCHOU, *Nov. pl. et. nov. filia*.

(\*) J. de PERRIS DE GARDINIS, *Histoire de l'autorité paternelle et de la société familiale en France avant 1789*. — A. MATHON, *La paternité chrétienne*. — LACOURT, *Les pères et les enfants*. — NICOLAI, *Les enfants mal élevés*.

(\*) D'HALL, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, 5<sup>e</sup> Conférence.

A) **L'affection, la reconnaissance et le respect.**

B) **L'obéissance**, excepté le cas où les ordres seraient contraires à la loi morale. Les enfants doivent consulter leurs parents pour le choix de leur futur conjoint ou de leur carrière. Ils ont le droit de suivre leur vocation, que les parents peuvent éprouver avec sagesse, mais qu'ils doivent respecter.

C) **Assistance** en cas de besoin. La loi d'obéissance n'a pas la même force quand l'enfant est devenu majeur, mais toute la vie il doit amour et déférence.

II. — **Entre eux** : ils doivent s'aimer et rester unis, s'entraider : *Frater qui adjuvatur a fratre quasi civitas firma* (\*).

### 79. — DEVOIRS DES MAÎTRES ET DES SERVITEURS

L'ensemble des rapports entre maîtres et serviteurs constitue la **société hérile** (*herus*, maître) et donne naissance à des devoirs réciproques :

I. — **Devoirs des maîtres** : ils doivent choisir des serviteurs honnêtes, veiller à leur moralité, remplir fidèlement les engagements pris, les traiter avec bonté, comme faisant partie de la famille (*domestici*).

II. — **Devoirs des serviteurs** : ils doivent à leur maîtres soumission respectueuse, fidélité et dévouement à remplir les conditions de leurs contrats de service (\*).

### 80. — DEVOIRS DES PATRONS ET DES OUVRIERS (\*)

I. — **Patrons** : 1<sup>o</sup> Ils doivent respecter dans l'ouvrier la dignité de la personne humaine.

(\*) *Libro dei precetti*, XVIII, 42.

(\*) BUCHANAN, *Sermon sur les devoirs des maîtres et des domestiques*. — D'HALL, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, 5<sup>e</sup> Conférence.

(\*) Cf. PÉRI, *Le patron*. — HARRIS, *Manuel d'une corporation chrétienne*. — H. BUCK, *Les institutions patronales, leur état actuel, leur*

2°) Ils ne doivent pas l'assujettir à un travail excédant la limite de ses forces.

3°) Ils doivent lui accorder le repos nécessaire pour remplir ses devoirs religieux.

4°) Ils doivent lui payer un salaire capable de subvenir aux besoins d'un travailleur sobre et honnête (143).

II. — **Ouvriers :** 1°) Ils doivent accomplir consciencieusement le travail auquel ils se sont engagés.

2°) Ils ne doivent léser leur patron ni dans ses biens ni dans sa personne.

3°) Ils ne doivent pas employer la violence pour faire valoir leurs revendications.

Tels sont les principaux devoirs qui résultent, pour le patron et pour l'ouvrier, du simple contrat de travail. Des rapports entre le patron et l'ouvrier naît la **société patronale** qui n'est qu'une extension de la **société héritée**. De là découlent d'autres devoirs : vg. le patron doit donner le bon exemple à ses ouvriers, veiller sur eux, les assister dans leurs besoins ; l'ouvrier doit au patron reconnaissance et déférence, etc.

### III. SECTION

#### MORALE CIVIQUE

##### 81. — LA SOCIÉTÉ (1)

I. — **Définitions :** A) **Société en général :** c'est une union

arbitraire. — **Le PATR,** *La réforme sociale*, T. III ; *L'organisation du travail : Les ouvriers européens*, T. I, p. 407 ; *Le programme des unions de la paix sociale*, p. 143. — **Ca. LEVET,** *Le Socialisme d'État*. — Association catholique, 15 novembre 1886, Discours de M<sup>r</sup> Frenzel. — **LIVETZKI,** *Classes ouvrières en Europe*. — **FOUASSIER,** *Patrons et ouvriers de Paris*. — **Ca. AUSTROS,** *Cours d'Economie sociale*, II<sup>e</sup> P., ch. XII, art. IV. — **Léon XIII,** *Encycl. De conditione operum*.

(1) **AUSTROS,** *Politique*. — **S. TOMAS,** *De regimine principum*. — **SCHAEZ,** *De legibus*, L. III. — **TERRELLI,** *Traité de droit naturel*, L. II. — **JACOZ,**

de personnes qui tendent à une même fin par des moyens communs.

B) **Société civile ou politique :** c'est une union de personnes constituée en vue du bien commun, c'est-à-dire en vue d'obtenir la prospérité temporelle, sous la direction d'une autorité reconnue.

II. — **Éléments :** la société contient un double élément :

A) **Matériel :** ce sont les membres de la société, la *multitude*.

B) **Formel :** c'est la coordination des volontés pour un bien commun. — Outre cet élément *idéal* et *abstrait*, il y a un second principe formel *concret* qui dirige effectivement les volontés vers le bien commun : l'**autorité** qui est un principe d'unité et d'action.

III. — **Fin :** elle consiste dans la poursuite du bien temporel public, c'est-à-dire la réalisation des conditions nécessaires pour que les citoyens aient la possibilité d'atteindre leur vrai bonheur temporel.

IV. — **Termes analogues :** A) **État :** c'est un mot équivoque, qui signifie tantôt : a) la *société tout entière*, multitude et autorité, gouvernants et gouvernés ; b) le *pouvoir*, l'*autorité*, le *gouvernement*.

B) **Nation :** c'est une société fondée sur une communauté d'origine, de territoire, de mœurs et de sentiments.

*Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, sect. II. — **SCHEFFER,** *Disputationes philosophiæ moralis*, T. II, Disput. IV<sup>a</sup>, V<sup>a</sup>. — **J. ROCKEY,** *Moral Philosophy*, L. II. — **Ca. PISSA,** *Les lois de la société chrétienne*, T. I. — **V. CERASO,** *Elementa de droit naturel*, p. 390 et suiv. — **DE PARCEL,** *Philosophie sociale*, L. III, Sect. III<sup>e</sup>. — **CASO,** *Problèmes de morale sociale*. — **FANONCARTER,** *Société, État, Patrie*. — **BUONAI,** *Organisation et société*. — **BURTON,** *Histoire du droit public*. — **E. BALSANI,** *Les principes du droit*, I, II, + **SERRAO,** *Traité de sociologie politique*. — **DE BASTI,** *La Religion primitive*. — **PROTHOMAX,** *L'Église et la Révolution*. — **A. COHEN,** *Cours de philosophie positive*, Leçons LV et suiv. ; *Politique subjective*. — **H. SEVERKA,** *Introduction à l'étude de la sociologie ; Principes de Sociologie*. — **SCHAEFFER,** *Vie et structure du Corps social*. — **J. SIMON,** *Dieu, Patrie, Liberté*. — **FOUSSIER,** *La science sociale contemporaine*. — **P. JOSEF,** *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec le morale*. — **Le PATR,** *Organisation sociale*. — **H. MURRAY,** *L'idée de l'État*, Essai critique. — **PATRY,** *The theory of social forces*. — **Ca. AUSTROS,** *Cours d'économie sociale*, 1<sup>re</sup> P., 1<sup>re</sup> Sect., ch. I, n. — **Léon XIII,** *Encycliques, Diuturnam ; Immortale Dei*.



2°) Ils ne doivent pas l'assujettir à un travail excédant la limite de ses forces.

3°) Ils doivent lui accorder le repos nécessaire pour remplir ses devoirs religieux.

4°) Ils doivent lui payer un salaire capable de subvenir aux besoins d'un travailleur sobre et honnête (143).

II. — **Ouvriers :** 1°) Ils doivent accomplir consciencieusement le travail auquel ils se sont engagés.

2°) Ils ne doivent léser leur patron ni dans ses biens ni dans sa personne.

3°) Ils ne doivent pas employer la violence pour faire valoir leurs revendications.

Tels sont les principaux devoirs qui résultent, pour le patron et pour l'ouvrier, du simple contrat de travail. Des rapports entre le patron et l'ouvrier naît la **société patronale** qui n'est qu'une extension de la **société héritée**. De là découlent d'autres devoirs : vg. le patron doit donner le bon exemple à ses ouvriers, veiller sur eux, les assister dans leurs besoins ; l'ouvrier doit au patron reconnaissance et déférence, etc.

### III. SECTION

#### MORALE CIVIQUE

##### 81. — LA SOCIÉTÉ (1)

I. — **Définitions :** A) **Société en général :** c'est une union

arbitraire. — Le PAT, *La réforme sociale*, T. III ; *L'organisation du travail : Les ouvriers européens*, T. I, p. 407 ; *Le programme des unions de la paix sociale*, p. 143. — Cf. LANGE, *Le Socialisme d'État*. — Association catholique, 15 novembre 1886, Discours de Mgr Freppel. — *Livrettes, Classes ouvrières en Europe*. — Fontanaux, *Patrons et ouvriers de Paris*. — Cf. ARON, *Cours d'Economie sociale*, II<sup>e</sup> P., ch. XII, art. IV. — Léon XIII, *Encycl. De conditione operum*.

(1) ARON, *Politique*. — S. TAMARA, *De regimine principum*. — SCARRE, *De legibus*, L. III. — TERRELLI, *Traité de droit naturel*, L. II. — JACOZ,

de personnes qui tendent à une même fin par des moyens communs.

B) **Société civile ou politique :** c'est une union de personnes constituée en vue du bien commun, c'est-à-dire en vue d'obtenir la prospérité temporelle, sous la direction d'une autorité reconnue.

II. — **Éléments :** la société contient un double élément :

A) **Matériel :** ce sont les membres de la société, la *multitudo*.

B) **Formel :** c'est la coordination des volontés pour un bien commun. — Outre cet élément *idéal* et *abstrait*, il y a un second principe formel *concret* qui dirige effectivement les volontés vers le bien commun : l'**autorité** qui est un principe d'unité et d'action.

III. — **Fin :** elle consiste dans la poursuite du bien temporel public, c'est-à-dire la réalisation des conditions nécessaires pour que les citoyens aient la possibilité d'atteindre leur vrai bonheur temporel.

IV. — **Termes analogues :** A) **État :** c'est un mot équivoque, qui signifie tantôt : a) la *société tout entière*, *multitudo* et *autorité*, gouvernants et gouvernés ; b) le *pouvoir*, l'*autorité*, le *gouvernement*.

B) **Nation :** c'est une société fondée sur une communauté d'origine, de territoire, de mœurs et de sentiments.

*Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, sect. II. — SCARRE, *Disputationes philosophiæ moralis*, T. II, Disput. IV<sup>a</sup>, V<sup>a</sup>. — J. ROCKEY, *Moral Philosophy*, L. II. — Cf. PISSA, *Les lois de la société chrétienne*, T. I. — V. CERASO, *Elementa de droit naturel*, p. 390 et suiv. — DE PARCEL, *Philosophie sociale*, L. III, Sect. III<sup>e</sup>. — CASO, *Problèmes de morale sociale*. — FANTONAZZI, *Société, État, Patrie*. — BACON, *Organisation et société*. — BERTHOUD, *Histoire du droit public*. — E. BALSANI, *Les principes du droit*, I, II, + SIMON, *Traité de sociologie politique*. — DE BASTI, *La législation primitive*. — PROTHOMAX, *L'Église et la Révolution*. — A. COHEN, *Cours de philosophie positive*, Leçons LV et suiv. ; *Politique subjective*. — H. SPENCER, *Introduction à l'étude de la sociologie ; Principes de Sociologie*. — SCARRE, *Vie et structure du Corps social*. — J. SIMON, *Dieu, Patrie, Liberté*. — FONTANAUX, *La science sociale contemporaine*. — P. JOUR, *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec le morale*. — Le PAT, *Organisation sociale*. — H. MURPHY, *L'idée de l'État*, Essai critique. — PATRIS, *The theory of social forces*. — Cf. ARON, *Cours d'économie sociale*, 1<sup>re</sup> P., 1<sup>re</sup> Sect., ch. I, n. — Léon XIII, *Encycliques, Diuturna ; Immortale Dei*.

(C) **Patrie** : c'est la nation considérée comme attachée à un certain sol (*patria tellus*) et comme subsistant à travers les siècles en vertu de cette communauté d'origine, etc. (Ps. 36).

## § 2. — ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ

### § A. — LA SOCIÉTÉ EST UN ÉTAT CONTRE-NATURE

Hommes (1) et Boessex (2) ont prétendu que la société n'est pas un état naturel à l'homme. Pour Hobbes, l'état naturel, c'est l'état de guerre : *Homo homini lupus, Bellum omnium contra omnes*. Pour y mettre fin, les hommes se sont unis et rapprochés au moyen d'une convention. Mais ce n'est là qu'un rapprochement accidentel né de la crainte. Rousseau a imaginé une double hypothèse :

1<sup>o</sup>) La bonté originelle de l'homme : « L'homme naît bon ; la société le déprave » ; elle n'est donc pas naturelle.

2<sup>o</sup>) L'état de nature : primitivement l'homme vivait heureux, indépendant, en dehors de toute société. L'égalité des aptitudes amena l'inégalité des conditions ; de là débordement des passions et conflits perpétuels. Pour ne pas périr, mais échapper à cet état violent, les hommes se décidèrent à conclure un **pacte social**, à former une société qui protégât par la force commune la personne et les biens de chacun. Les citoyens associés, c'est-à-dire le peuple, aliénèrent leurs droits au profit de la communauté et firent du pouvoir de leur commander ceux qu'ils choisissent pour mandataires. C'est la théorie du **peuple souverain** : tout pouvoir émane de lui directement ou indirectement. Cette souveraineté est essentiellement inaliénable ; les gouvernants sont les commis du peuple, toujours révocables à son gré. Si les mandataires refusent de résilier leurs fonctions, le peuple peut les contraindre par la force armée. La conséquence c'est donc l'**anarchie** toujours en perspective.

(1) HOBBS, *De Cive* ; *Leviathan*.

(2) J.-J. ROUSSEAU, *Le contrat social*.

Cette théorie suppose l'unanimité des citoyens, mais comme cette unanimité est irréalisable, on se contentera de la **majorité**. C'est la souveraineté du nombre ; c'est la majorité qui exercera le pouvoir par elle-même ou ses représentants. La majorité ne connaît pas plus de limites à son pouvoir que l'unanimité : la loi, obligatoire et légitime, sera l'expression de la **volonté générale**. Elle devient la source de tous les droits ; c'est ainsi que chaque citoyen ne tiendra plus que de la communauté les droits qu'il lui a cédés. La majorité devient seule interprète du contrat social et peut trahir à sa guise la minorité. La théorie aboutit donc d'autre part à l'organisation d'une **tyrannie**, d'autant plus affroyable que ses excès sont répartis sur une multitude anonyme. Telle est la doctrine du droit nouveau : la société est un fait **humain**, plus ou moins artificiel ; le peuple est la **source** du droit, du pouvoir, du juste et de l'injuste. C'est la **souveraineté du nombre, du peuple, de l'homme, substituée** à la souveraineté de Dieu.

### § B. — LA SOCIÉTÉ EST UN ÉTAT NATUREL (3)

I. — Le prétendu état de nature imaginé par Rousseau est un état *contre-nature*. « Comment l'homme est partout en société, dit Montesquieu, et l'on demande s'il est né pour la société ? Qu'est-ce qu'un fait qui se reproduit dans toutes les vicissitudes de la vie humaine, sinon une loi de l'humanité ? » La société est un fait universel ; elle ne peut donc avoir pour fondement que la **nature même de l'homme**.

II. — Pour établir que la sociabilité est naturelle à l'homme, il suffit d'analyser ses tendances et ses besoins :

A) L'enfant est incapable de subsister et de pourvoir à son éducation physique, intellectuelle et morale pendant une longue période de sa vie. De ce chef une société élémentaire, la famille au moins, est nécessaire.

(3) DE VAREILLE-SOURBIÈRE, *Les principes fondamentaux du droit*, XII. XVII. — DE PASCAL, *Philosophie sociale*, t. III, sect. III, ch. III.

B) L'instinct de **sympathie** pour ses semblables et la **faculté de parler** sont des preuves manifestes de la sociabilité de l'homme (Ps. 47).

C) L'homme est porté à constituer une société plus vaste que la famille par une double tendance, naturelle et irrésistible, l'instinct de **conserver son être** et l'instinct de le **développer** le plus possible. C'est le besoin de **sécurité** pour l'exercice de ses droits et le besoin de **progrès matériel**, intellectuel et moral qui poussent à entrer en société. C'est en effet sous l'empire de ces nécessités pressantes que les familles s'associent. Plusieurs familles, associées pour cette œuvre commune de défense et de perfectionnement, forment une tribu. Celle-ci grandit, travaille, prospère : elle devient un peuple. Voilà ce qu'attestent les faits et l'étude psychologique de l'homme. La société est donc bien un état *naturel*, puisqu'elle est conforme à la nature de l'homme ; elle est conséquemment d'origine divine, puisque Dieu est l'auteur de l'homme et de ses tendances. Aristote avait vu plus juste que Rousseau quand il disait : « L'homme est un animal politique ».

*ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον* (1).

III. — Il n'y a pas trace historique du prétendu contrat social.

IV. — La théorie du contrat social aboutit à des conséquences désastreuses : l'**anarchie** ou le **despotisme** (Cf. § A).

V. — Cette théorie repose sur la supposition que l'homme ne peut être obligé qu'avec son consentement. Cette supposition est fautive : l'homme, par le *fait même* de sa naissance, n'a-t-il pas des obligations envers Dieu, ses parents, ses semblables ? L'homme peut donc être lié moralement, en dehors de son consentement, parce que certaines obligations sont fondées sur la nature des choses.

VI. — Elle a pour base une hypothèse : la **sauvagerie primitive** de l'homme. Si par ce mot l'on veut dire que les premiers hommes ne jouissaient pas des bienfaits et des inconvénients de la civilisation, c'est vrai, car elle est l'œuvre des siècles ; mais si par là on entend des hommes d'une intelligence grossière, malpropres, cruels, tels que les sauvages actuels qu'on représente comme les types de l'homme primitif ; c'est faux. En effet :

(1) *Politique*, L. I, C. I, n° 2.

A) La tradition place au berceau du monde un âge d'or.

B) Certains anthropologistes rejettent cette hypothèse.

C) Le sauvage actuel n'est pas l'homme primitif arrêté dans son évolution, mais un être *dégradé*. On allègue sa crânerie et son immoralité ; mais au milieu des nations les plus civilisées, il existe des hommes, véritables brutes par leurs instincts cruels et dépravés ; témoin les horreurs de la Révolution. Chez les sauvages les plus dégénérés comme les Fugéiens, on trouve des indices de leur ancienne civilisation : un de leurs dialectes est riche de trente mille mots. D'autres, comme les Mincopies, ont des conceptions religieuses supérieures à celles des Grecs et des Romains (2).

**Conclusion :** 1°) le fait universel de l'existence de la société a sa cause dans les exigences de la nature (conservation et développement des facultés) et dans l'insuffisance de l'individu et de la famille à les satisfaire pleinement : la société vient de la *Providence par l'intermédiaire de la nature*. C'est un fait nécessaire, universel, qui s'applique à l'immense majorité des hommes ; la vie éternelle sera toujours une exception minime.

2°) Le fait de la formation individuelle et concrète de chaque société avec ses caractères distinctifs, position géographique, nombre, forme politique, etc., vient d'une série d'actes *humains*. C'est un fait libre et variable : il vient de la Providence par l'intermédiaire de la *liberté*. L'homme n'est pas créé nécessairement pour telle patrie ou tel régime politique, mais pour vivre en société.

### 83. — ORIGINE DU POUVOIR (3)

Comme pour l'origine de la société, il faut distinguer deux questions : 1°) *L'origine de l'autorité en général*.

(1) VIGNONNET, *Les Hiérophantes et la critique rationaliste*, T. IV, L. I, Sect. V, ch. vi. — DE NANVALAC, *Les Sévris*, « Correspondant », 25 juin 1904, p. 1106 et s. — GUYON, *Les origines*, ch. vi.

(2) S. THOMAS, *De regimine principum*. — SERRAS, *Defensio fidei catholice adversus anglicanum secta errores*, L. III, ch. ii, m ; *De Legibus*,



2°) *L'origine de telle autorité en particulier.*

I. — **Origine de l'autorité en général**, c'est-à-dire du pouvoir de commander et de gouverner. L'autorité, étant un élément essentiel à toute société, dérive comme elle de la nature des choses et par là de Dieu. C'est pourquoi saint Paul a dit : 'Tout pouvoir vient de Dieu'. *Non est enim potestas nisi a Deo* (\*).

La raison en est que nul homme n'a en soi de quoi lier la volonté de ses semblables, parce que tous sont égaux en nature. Les différences accidentelles qui les séparent, d'où naît l'inégalité des conditions, ne peuvent fonder le droit de commander et le devoir d'obéir, parce qu'elles sont relatives et variables, tandis que le devoir et le droit sont absolus et immuables. Le fondement de l'autorité est donc dans la volonté de Dieu, qui exige que l'ordre social soit respecté. Aussi tout pouvoir légitime, quelle que soit sa forme : monarchique ou démocratique, est de **droit divin**. On voit donc que cette doctrine, dont on a fait un épouvantail, n'a rien de commun avec la **théocratie**, forme de gouvernement dans laquelle Dieu intervient *d'office* pour désigner le sujet du pouvoir, comme il a fait, exceptionnellement, pour Moïse, Saül, David.

II. — **Origine de l'autorité concrète** : quelle est la cause efficiente prochaine qui constitue la société et détermine le sujet du pouvoir ? D'après Suarez, Bellarmin, Lessius et généralement d'après les Scolastiques (\*\*), cette cause prochaine c'est

L. III, ch. III, IV. — BELLEMIN, *De Licitis*, L. III, ch. VI. — BOUVER, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, L. II. — COUS-ROUSSET, *Philosophia moralis*, P. IV, ch. V, sect. II. — JACO, *Elementa philosophiae moralis*, P. IV, Sect. II, L. I, ch. II. — SERRAN, *Dissertationes phil. moralis*, T. II, Disp. IV, Sect. V, VI, VII, VIII. — M. B., *Thésaurus de droit naturel*, L. IX, ch. IV. — TARABALLI, *Essai théorique de droit naturel*, L. II, ch. V. — *Mane degli Ordini rappresentativi*, ch. II, III. — V. CARRA, *Elementi de droit naturel*. — BELLEMIN, *Principes de droit politique*, I, § 14. — BODIN, *Prolegomena in jus publicum europaeum*. — DE VASSIUS-SOULIER, *Les préjugés Aristotéliciens de droit*, § XXXVIII et suiv. — D'HÉLIEU, *Conférences de Notre-Dame*, 1805, 1<sup>re</sup> Conf. — VERRET, *Le pouvoir public*, ch. VI. — BALBAZ, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, ch. LIII.

(\*) S. PAUL, *Epi. ad Roman.* XIII, 1.

(\*\*) DE VASSIUS-SOULIER, *Les principes fondamentaux du droit*, § 33.

le **consentement commun** explicite ou implicite donné par les familles qui désirent s'unir sous telle ou telle forme de gouvernement. Vivre en société étant naturel à l'homme et la société étant impossible sans autorité, Dieu, qui veut la société, veut en même temps son élément indispensable, l'autorité. Aussi Dieu communique-t-il **immédiatement** le pouvoir à la **communauté** qui désire s'établir en société, parce qu'il n'y a pas de raison, tous les membres de la communauté étant égaux en nature, pour qu'on suppose le pouvoir inhérent à l'un plus qu'à l'autre. Mais, comme ce pouvoir ne saurait être exercé par la communauté tout entière, parce que tous ne peuvent gouverner, il est nécessaire et naturel que la communauté détermine la forme spéciale de gouvernement qui lui convient et désigne celui ou ceux qui seront les sujets où résidera l'autorité sociale. Elle le fait en adhérant, par un consentement explicite ou implicite, à tel ou tel régime politique, selon ses préférences : monarchie, oligarchie, démocratie et systèmes mixtes, où chacun de ces trois éléments entre pour une dose plus ou moins grande. Sous une forme ou sous une autre, ceux qui ont le pouvoir le tiennent de Dieu, mais par l'intermédiaire du peuple qui les choisit. Les faits, qui servent d'occasion à cette détermination concrète du pouvoir, varient suivant les circonstances : c'est vg. la supériorité du génie, les services rendus, le pouvoir patrilial bien exercé, la conquête, etc.

III. — **Confirmation** : l'histoire confirme la théorie précédente :

A) La première forme historique des sociétés c'est la forme **patriarcale**, où la famille se trouve unie à la société politique. Elle résulte de la multiplication des familles descendant d'une même souche. Le passage de la société domestique à la société politique se fait insensiblement, par le consentement tacite des chefs de familles particulières, qui se soumettent aux actes d'autorité sociale exercée par le patriarche ou celui qui s'est substitué.

B) La forme historique la plus commune est celle du **consentement expresse**. Tantôt des groupes de familles, s'attachant à l'autorité patriarcale, s'en vont fonder une autre société sur un territoire nouveau : vg. dans l'antiquité, fondation des colonies méditerranéennes. On retrouve encore le fait de nos jours dans les émigrations. — Tantôt des tribus indépendantes, mues par le besoin



d'assistance mutuelle, se sont fondus en une société politique plus vaste : vg. fondation de Rome, de l'empire germanique. — Tantôt un contingent de familles, échappées au joug de leurs vainqueurs, fondent une société dans quelque coin inoccupé : vg. royaume des Asturies. — Tantôt les vaincus finissent par accepter les vainqueurs et fusionnent avec eux : vg. en Angleterre après la conquête normande.

**Remarques :** I. — La thèse gallicane, soutenue par Bossuet (\*), consiste à dire que le pouvoir descend immédiatement de Dieu sur les souverains, sans passer par le peuple, qui, quand il intervient, désigne simplement le sujet du pouvoir. C'est la manière dont le pape est investi de l'autorité ; les cardinaux ne font qu'indiquer la personne. La thèse gallicane fut très en faveur, après la défection de Luther, à la cour des rois, qui, par là, espéraient se rendre plus indépendants du pape ; elle fut vivement combattue par Bellarmin et Suarez (\*\*).

II. — La doctrine de Suarez diffère complètement de la théorie de Rousseau :

A) D'après le premier, la société est naturelle à l'homme ; d'après le second, elle est artificielle.

B) D'après le premier, Dieu est la source du pouvoir ; le peuple n'en est que le canal ; d'après le second, le peuple en est la source.

(\*) BOSSUET, *Politique tirée de l'Écriture Sainte*. — Cf. De la Bossuet, Bossuet et la Bible. Il faut noter cependant que Bossuet parle du consentement des peuples : « Il s'établit pourtant bientôt des rois, ou par le consentement des peuples ou par les armes » (*Politique tirée...*), I, II, Art. I, Prop. IV.

(\*\*) BELLARMIN, *Responsio ad librum inscriptum « Triplici modo triplex cunctis » ; Apologia pro responsione sua ad librum Jacobi I, etc.* — SUAREZ, *Defensio fidei catholicae adversus Anglicanae sectae errores*, Cf. I, de la Servitus, De Jacobi I Angliæ regis cum carissimâ Roberto Bellarmino S. J. summi potentate cum regia tum pontificata disputante.

#### 84. — FONCTIONS DE L'ÉTAT (\*)

Après avoir établi l'origine du pouvoir de l'État, il faut déterminer la nature et l'étendue de ses fonctions.

##### § A. — NATURE DES FONCTIONS DE L'ÉTAT

L'homme entre en société pour donner satisfaction à un double besoin : besoin de **sécurité** et besoin de **progrès**, pour jouir en paix de l'exercice de ses droits et pour développer plus pleinement ses facultés, c'est-à-dire pour obtenir un bonheur temporel que l'isolement ne pourrait lui procurer. Comment la société réalise-t-elle cette fin ? Le grand moyen dont elle dispose, c'est l'**autorité sociale**, l'**État**. L'État aura donc pour rôle de pourvoir à ce double besoin. Il satisfera au besoin de sécurité en **protégeant** les droits des associés ; au besoin de progrès en **aidant** les citoyens à se perfectionner. Telle est sa double fonction : 1° **Protection** : c'est la fonction de justice dont il est le gardien ; *Custos justitiae* ; c'est sa mission tutélaire. — 2° **Assistance** : c'est la fonction d'utilité publique ; c'est sa mission civilisatrice.

(\*) G. SORLIER, *Les fonctions de l'État dans la société civile*, Cf. dans les revus les Études, 1897. — TABAREL, *États théoriques de droit naturel*, I, H. ch. IX, sur tout, — E. BAUHAUS, *Les principes du droit*, I, II, ch. VIII et 84. — P. LASOT-BEAUMIER, *L'État moderne et ses fonctions*. — GUYON, *Éléments du droit naturel*, LII<sup>e</sup> Leçon. — DE PASCAL, *Philosophie sociale*, I, III, Sect. III, ch. II. — BERTHOUD, *Théorie générale de l'État*. — H. MICHEL, *L'idée de l'État*. — M. CARYVALAN, *Cours d'économie politique*, T. II, de Leçon. — FRANCIS BASTIEN, *La politique*, ch. II. — VUJEL, *De rôle de l'État*. — SPENCER, *L'individu contre l'État*. — BREDART, *Le droit individuel et l'État*. — GATWICK, *Précis d'économie politique*, T. I. — CH. ANTOINE, *Cours d'économie sociale*, IV<sup>e</sup> P., ch. III. — VILHAIN, *Conférences de Notre-Dame*, 1885, II<sup>e</sup> Conf. — CACHILLAT, *De charisme dans l'antiquité et dans les temps modernes*. — LABREYRE, *L'État et ses limites*.

## I. — FONCTION DE PROTECTION

L'État doit d'abord **garantir à chacun ses droits**. Il remplit ce devoir en maintenant :

A) **La sécurité extérieure**, au moyen de la diplomatie, de l'armée et de la marine.

B) **La sécurité intérieure** : 1°) Il doit assurer la **sécurité matérielle** qui peut être menacée par :

a) **Les hommes** : à l'État de défendre la vie et les biens des citoyens contre les voleurs et les assassins (police, etc.).

b) **Les éléments** : à l'État de défendre la société contre les *inondations, épidémies, incendies, etc.*

2°) Il doit assurer la **sécurité morale** : ici son rôle se résume dans un triple devoir :

a) **Faire respecter les droits** de chacun par une bonne administration de la justice.

b) **Interpréter et préciser les droits**, en cas d'indétermination, par une sage *legislation*. Les droits du père de famille, de propriété, d'association, etc., sont des droits naturels ; mais l'État doit en régler l'exercice d'après le principe suivant : procurer le maximum de sécurité avec le minimum d'entraves, en vue du bien commun ; telle est la règle du pouvoir législatif, car on n'entre pas en société pour perdre ses droits, mais pour en assurer l'exercice. On ne consent à en sacrifier quelque chose que dans la mesure où ce sacrifice est nécessaire au bon fonctionnement de la société. Si des parents manquent gravement aux devoirs d'élever leurs enfants, en les brutalisant ou en les corrompant, la loi les prive de la puissance paternelle. Le pouvoir législatif intervient encore pour régler l'exercice des droits de propriété : achats, ventes, donations, successions, parce que la nature les a laissés dans un état plus ou moins grand d'indétermination. Le pouvoir de l'État en pareille matière s'étend jusqu'à l'*expropriation* pour cause d'utilité publique ; mais les restrictions, qu'il apporte au droit de propriété, doivent toujours avoir pour principe modérer le bien commun et se réduire au strict nécessaire.

c) **Faire respecter la morale et la religion**.

## II. — FONCTION D'ASSISTANCE

L'État doit ensuite **favoriser les intérêts de tous**. Mais il ne faut pas verser dans l'erreur socialiste et faire de l'État le pourvoyeur *utildir* des citoyens ; il n'est pas chargé de les élever, nourrir, soigner, enrichir. C'est la théorie de l'**État-providence**. Il ne faut pas aller non plus à l'autre extrême et borner son rôle à faire respecter la justice : c'est la théorie de l'**État-gendarme**. La vérité est dans ce juste tempérament : « La règle de l'État n'est pas de *laisser faire*, comme le soutiennent les économistes absolus ; mais elle n'est pas davantage de *faire* dans le sens complet du mot ; elle est, suivant une formule excellente de M. Baudrillard, *d'aider faire* (1) ». L'État n'est pas l'agent général du progrès, mais il en doit être l'**auxiliaire et le promoteur**. Son rôle consiste à placer les citoyens dans des conditions favorables à leur plein développement, en leur préparant un milieu social propice au :

1°) **Perfectionnement physique** : il aidera au progrès des intérêts matériels, en facilitant la circulation de la richesse par la construction de routes, le creusement de ports et de canaux, l'établissement de postes et de télégraphes ; — en encourageant l'agriculture, le commerce et l'industrie par des concours régionaux, des expositions ; — en ouvrant des débouchés par la fondation de colonies, etc.

2°) **Perfectionnement intellectuel et moral** : l'État y contribuera en favorisant, dans de sages limites, l'instruction publique ; — en ouvrant des bibliothèques et des musées ; — en subvenant les œuvres moralisatrices et charitables ; — en déclarant d'utilité publique certaines associations bienfaitrices, scientifiques, etc.

Telle est la seconde fonction de l'État : *aider* à la prospérité nationale ; c'est un rôle *supplétif*. L'État n'a donc, ni en principe ni en fait, à intervenir là où l'initiative *privée* (c'est-à-dire soit

(1) E. BAUDRILLARD, *Les principes du droit*, pp. 400-401.

individuelle, soit collective d'un ou plusieurs groupes), est assez efficace pour atteindre le but. Là où l'initiative privée est languissante, il doit la stimuler; — insuffisante, la compléter; — impuissante, la remplacer, mais en se considérant comme un « substitut provisoire »; — suffisante, l'encourager.

**Comparaison :** ces deux fonctions de l'État sont toutes deux essentielles. La fonction de protection est la fonction primaire, car on entre avant tout en société pour jouir en paix de ses droits; elle est plus rigide, moins variable que l'autre. La fonction d'assistance est secondaire et beaucoup plus élastique, car elle dépend de l'état de l'activité privée; ici l'intervention du pouvoir est subordonnée aux circonstances changeantes des milieux historiques.

#### § B. — EXEMPLES D'INTERVENTION

Pour concrétiser cette doctrine apportons quelques exemples.

I. — **Enseignement** (1). L'État peut prendre par rapport à l'enseignement trois attitudes : l'abstention; il n'enseigne pas; — le monopole; il enseigne seul; — la concurrence, il enseigne en même temps que les particuliers. L'État, n'ayant pas d'autorité doctrinale, ne saurait avoir par lui-même une mission enseignante. L'enfant appartient d'abord à la famille et non à l'État, selon la monstrueuse doctrine de Danton, renouveau du paganisme. C'est aux parents qu'il appartient d'élever leurs enfants; si le temps ou la capacité leur fait défaut, ils délèguent leur pouvoir à ceux qu'ils jugent les plus dignes de tenir leur place : « L'autorité paternelle ne saurait être abolie ni absorbée par l'État, car elle n'a source là où la vie prend la sienne. Les fils sont quelque chose de leur père. *Filii sunt aliquid patris*; ils sont en quelque sorte une extension de sa personne (2) ».

(1) A. DEZOBRIER, *Les universités, antiques et modernes* etc. — A. DEJUR, *L'Instruction publique et la Révolution*. — THOMAS-BASIN, *L'Église et l'État sous la monarchie de juillet*. — MONTALEMBERT, *Discours*. — DE LACAZE, *La commission préparatoire de 1849*.

(2) LÉON XIII, *Encycl. Rerum novarum*. — DEZOBRIER, *L'État et ses vicieux*.

C'est pourquoi des trois attitudes : 1<sup>o</sup>) Le monopole est illégitime; c'est la confiscation du droit naturel des familles.

2<sup>o</sup>) L'abstention est seule légitime, quand l'initiative privée (individuelle ou collective, laïque ou ecclésiastique) suffit à faire face aux nécessités de l'instruction. L'État doit se borner à faire la police des établissements scolaires et à encourager les plus méritants par des subventions réparties avec intelligence et impartialité.

3<sup>o</sup>) La concurrence peut être légitimée par les circonstances, quand l'activité privée ne suffit pas à la tâche. L'État doit alors ouvrir des écoles officielles, mais sans les favoriser au détriment des écoles libres; par conséquent les bourses doivent être équitablement distribuées aux divers établissements. L'État ne doit pas contraindre, même ses fonctionnaires, à fréquenter ses écoles.

II. — **Bienfaisance :** l'État doit : 1<sup>o</sup>) Soutenir et encourager les institutions de bienfaisance dues aux particuliers ou à l'Église; il doit laisser toute facilité aux citoyens de leur faire des dons et des legs; favoriser la naissance des associations charitables, en leur accordant le droit de posséder, en les exonérant de certains impôts.

2<sup>o</sup>) Suppléer à l'insuffisance de la charité privée. Le devoir de bienfaisance est inséparable du droit de propriété (1). Les biens de la terre sont destinés à l'entretien de la vie humaine (2). Mais il n'est pas nécessaire pour cela que la terre reste en commun. Au contraire la terre atteint mieux son but quand elle est partagée, parce que la propriété privée est plus productive; à cause du stimulant de l'intérêt. Cependant il faut que nul ne soit exclu de la jouissance des fruits de la terre, or ce résultat est obtenu par la bienfaisance du riche qui donne au pauvre son superflu. Le superflu est chose relative : c'est ce qui reste quand

(1) LAMARCAZ, *Principes d'économie politique*, p. 214 et sq.

(2) S. THOMAS, *Summa théologique*, II<sup>e</sup> II<sup>e</sup>, Q. LXVI, Art. 7. « Suivant l'ordre naturel établi par la divine Providence, les choses matérielles inférieures sont destinées à subvenir aux nécessités de l'homme. Aussi le superflu des uns revient, de droit naturel, au soutien des pauvres ». Cf. DOMINIQUE, *Sémon sur l'Aumône*.



on a pourvu au nécessaire pour l'entretien de l'existence, au décorum en rapport avec la position sociale, à l'épargne pour les jours mauvais et à la constitution d'un patrimoine convenable pour assurer la stabilité de la famille. L'obligation qu'a le riche de distribuer son superflu au pauvre, ne donne pas à celui-ci le droit de s'approprier ce superflu, sauf en cas d'extrême nécessité (66, § E). Le droit de l'indigent au superflu du riche est un droit *singulier* et non à tel ou tel en particulier. Or, comme le superflu de chaque riche ne peut subvenir aux besoins de tous, c'est au possesseur de déterminer ceux qu'il doit secourir.

Mais, quand la charité privée ne remplit pas sa tâche ou n'y suffit pas, l'État a le devoir d'en combler les lacunes, en ouvrant des hôpitaux, des asiles, des dépôts de mendicité, en distribuant des secours, surtout dans les calamités extraordinaires (\*). Dans ce but il peut établir des impôts. Il remplit alors légitimement son rôle d'**Assistance publique** (\*\*), qu'il faut distinguer de l'**Assistance légale**. L'**Assistance publique** est celle qui est distribuée par l'État, les départements ou les communes, sans que l'indigent puisse l'exiger comme un droit. Elle est légitime dans la mesure où elle est nécessaire pour suppléer à l'impuissance de l'assistance privée; mais c'est un pis-aller, parce que la charité administrative est purement matérielle et gaspille une partie des ressources. L'**Assistance légale** est perçue comme un impôt par les pouvoirs publics, de sorte que l'indigent a un droit strict au secours de l'État. Elle comprend la taxe des pauvres, le domicile d'assistance, et, comme conséquence, elle entraîne l'interdiction de la mendicité. Elle se pratique ainsi, en Angleterre. C'est le monopole de la charité dévolu à l'État; il faut rejeter ce système parce que :

a) L'État sort de son rôle qui n'est que *supplétif*.

b) L'effet naturel de la charité légale c'est de refroidir ou d'éteindre la charité privée et d'enlever toute spontanéité aux sacrifices qu'elle impose.

(\*) LARROUY, *Principes d'Économie*, IX<sup>e</sup> P., ch. IV, Art. 3.

(\*\*) D'HASSONVILLE, *Assistance publique et assistance privée*, *Revue des Deux Mondes*, 15 Déc. 1900, pp. 773 et sq.

c) Le pauvre ainsi secouru reçoit l'aumône comme chose due; on perd sur lui toute influence morale.

d) Le paupérisme est augmenté par la charité légale, parce que, étant un droit, elle devient un encouragement à la paresse et aux mauvaises habitudes.

e) La froideur officielle de la charité légale le rend incapable de guérir ou de panser les plaies morales (\*).

III. — **Réglementation du travail** : on admet généralement une certaine intervention de l'État, *vg.* pour imposer le repos hebdomadaire dominical, interdire le travail de nuit aux femmes et limiter le travail pour les enfants. On l'admet parce que dans ce cas l'État défend évidemment les droits des faibles : ouvriers, femmes et enfants, dont la santé pourrait être compromise par un labeur trop prolongé, au grand dommage de la société elle-même. Alors l'État ne fait que rendre juridique un devoir moral des patrons.

Mais convient-il d'aller plus loin, de demander aux pouvoirs publics *vg.* d'étendre cette limitation des heures aux adultes, de fixer un minimum de salaire, d'établir des assurances obligatoires contre les accidents et les maladies, d'imposer des caisses de retraite pour la vieillesse, de provoquer les divers gouvernements à une entente internationale?

Ici, la réponse ne saurait être absolue; elle est *relative* aux circonstances qui varient avec les temps, les pays, les intérêts divers de l'agriculture, du commerce et de l'industrie. On peut dire d'une façon générale que cette intervention sera légitime :

1<sup>o</sup>) Si il y a dans le régime économique des abus graves et urgents à redresser; — 2<sup>o</sup>) Si l'on ne peut y remédier par l'initiative privée des intéressés, individus ou associations; — 3<sup>o</sup>) Si cette ingérence est temporaire, c'est-à-dire dure seulement tant que l'initiative privée restera insuffisante (†).

(\*) D'HASSONVILLE, *Mérites et remèdes; Socialisme et charité; La misère à Paris*. — NIVELLE, *La charité légale*. — BARRIS, *Le paupérisme, ses causes et ses remèdes*. — CAUVES, *Cours d'économie politique*, T. III, n. 1092 et sq. — CH. VANDER, *Cours d'économie sociale*, ch. XX. — CH. PÉARS, *La richesse dans les Sociétés chrétiennes*. — P. STRAESS, *Assistance sociale*.

(†) A. DESBARRES, *Le Code civil et les ouvriers*, *Revue des Deux Mondes*,



## § C. — LIMITES ET EMPÎÈTEMENTS

I. — **Limites du pouvoir de l'État** : A) Il ne doit s'occuper **directement** que des choses nécessaires au bien commun de la société : armée, tribunaux, police, diplomatie, certains travaux ou services d'utilité générale.

B) Il n'a **aucun pouvoir direct** sur les droits, biens, besoins, activités des particuliers : individus, familles, associations. Il ne s'occupe des particuliers qu'en tant qu'ils sont membres du corps social et quand cette immixtion est nécessaire au bien public. Son autorité a donc pour bornes les droits naturels et antérieurs des citoyens associés, et les restrictions qu'elle impose doivent avoir pour principe régulateur le bien social.

C) Il n'a **pas le droit de tout faire par lui-même** : mais il doit s'efforcer devant l'initiative privée, quand elle est suffisante.

II. — **Empiètements** : l'État moderne a la tendance trop naturelle à élargir ses attributions aux dépens de la liberté individuelle, sous le prétexte de mieux réaliser l'unité, élément de beauté et de force sociales.

**Critique** : par ce moyen on n'aboutit pas à l'unité, mais à l'uniformité et à un nivellement égaratoire. Or la loi de l'État, comme de tout le reste, c'est l'unité dans la variété. Les moyens employés pour satisfaire cette tendance absorbante sont (\*) :

T. LXXXVI, 1888 : p. 250 et sq. — DEPOY-WAHS, *L'individu et l'État*. — S. MAU, *Principes d'économie politique*, T. II, L. V, ch. 31. — GAIWIS, *Cours d'économie politique*, T. I, p. 170 et sq. — M. CARVAT, *Cours d'économie politique*, T. II, le Légal. — H. AR, *Évolution du régime légal du travail*. — J. SAU, *L'ouvrier*. — D'AVENUE, *La journée de huit heures*, *Revue des Deux-Mondes*, 1<sup>er</sup> avril 1894. — BOUËR, *La législation internationale du travail*. — DISCOMENS, *La question de la protection ouvrière internationale*. — A. BÉHAÏE, *Les revendications ouvrières : Le droit et les faits économiques*, L. II, ch. 1. — G. ANTON, *Cours d'économie sociale*, ch. 27. — LE PEYR, *L'organisation du travail*. — G. BESOUT, *Le travail dans l'État moderne*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 déc. 1900 et sq.

(\*) A. ROBERT, *Mon voyage au pays des chimères*, L. III. — G. PÉRI, *Les lois de la Société chrétienne*, T. I. — A. LEBOUR-BAUMÉ, *Revue des Deux-Mondes*, T. CX, 1892, p. 92. — LA PEYR, *La réforme sociale*, ch. 132

1<sup>o</sup>) **La réglementation** poussée à outrance, qui enserré la liberté dans un réseau de prescriptions minutieuses.

2<sup>o</sup>) **La centralisation** : il faut distinguer la centralisation : a) **Politique**, qui concentre dans les mains de l'autorité centrale les intérêts généraux ; elle est nécessaire à la société. b) **Administrative**, qui rattache les affaires d'intérêt local au pouvoir central. Cette tendance centralisatrice, qui s'accuse sous l'ancien régime avec Richelieu, a été renforcée par la Révolution, et pleinement organisée par Napoléon 1<sup>er</sup>. La centralisation est le plus souple instrument du despotisme ; elle a été acceptée, depuis 1880, par tous les régimes. C'est une situation anormale dans l'organisme social. Elle entraîne l'**hypertrophie** au centre, et la **paralysie** aux extrémités : développement monstrueux de la tête, et mort de toute initiative dans les particuliers. Entre l'État qui veut tout faire et les individus qui se déchargent sur lui de toute besogne gênante, il n'y a plus les organes intermédiaires, les associations corporatives, ayant droit d'acquiescer, de posséder et d'estimer en justice ; c'est la plume de l'individualisme.

3<sup>o</sup>) **Le fonctionnarisme et la bureaucratie**, conséquences forcées d'une centralisation excessive. Le fonctionnarisme c'est l'ensemble du personnel actif de l'administration centralisée. Vivant du budget, les fonctionnaires sont dans une dépendance absolue de l'État et portés au servilisme. La bureaucratie, c'est le pouvoir des bureaux ou groupes d'agents administratifs, qui expédient le détail matériel des affaires. L'administration de l'État est une machine très compliquée, aux rouages multiples à l'excess, qui entravent la bonne et prompt expédition des affaires : lourds, lents, volubiles, routiniers, impersonnels, elle manque de souplesse et d'initiative. Elle est fineste aux gouvernés qu'elle tyrannise et qu'elle supplante, sans avoir comme eux le stimulant de l'intérêt personnel, — et aux gouvernants qu'elle paralyse par sa routine ou compromet en leur imposant, irresponsable

et sq. — ARCOU, *Controverse sur la Décentralisation administrative*. — DE LEYR, *La centralisation*, *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, Juillet 1895 et sq. — P. LASSO-BARAU, *L'État moderne et ses fonctions*, L. II. Cf. Étude de M. Poincaré sur une nouvelle division provinciale de la France.

elle-même, la responsabilité de ses agissements. Aussi de tous côtés réclame-t-on la décentralisation, pour limiter l'omnipotence de l'État.

## 85. — INSURRECTION ET RÉSISTANCE

**I. — Théorie révolutionnaire.** — L'insurrection est le plus indispensable des devoirs : C'est la conséquence du principe de la souveraineté du peuple, puisque la volonté générale est la source de tout droit et de toute justice ; on prétend il n'y a jamais insurrection, parce que le peuple conserve inaliénable le pouvoir et par conséquent le droit de changer, *ad nutum*, les gouvernants qui ne sont que les dépositaires, toujours révoquables, du pouvoir (83). C'est l'anarchie en permanence.

**II. — Résistance permise (1) :** la question est de savoir si l'autorité souveraine peut se perdre en certains cas d'abus énormes, incompatibles avec l'existence même de la société, et si alors on a le droit et même le devoir de *desobéir* et de résister à la tyrannie, que St. Thomas définit : « Détourner vers une fin privée l'action d'un pouvoir constitué en vue d'une fin générale ». Voici les principes qui dominent la matière :

1°) Le gouvernement est pour la société ; la société, pour les familles et les individus, et non vice versa.

2°) Tout pouvoir est divin dans sa source (83) ; mais la personification du pouvoir politique dépend de circonstances humaines (vg. bienfaits, supériorité, accord des volontés). Le pouvoir politique est donc, de sa nature, amissible.

Pour bien résoudre la question il faut distinguer plusieurs cas :

1°) Un pouvoir légitime veut nous faire commettre l'injustice. — (On ne doit pas obéir, mais supporter les conséquences de son refus.

2°) Il veut nous faire subir l'injustice. — On peut résister par les moyens légaux (vg. refus des impôts pour lui couper les vivres) ; c'est la **résistance passive**. Si la résistance légale

(1) JACO, *Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, Sect. II, L. I, ch. v.

échoue et si l'abus d'autorité ne va pas à ruiner la société, il faut supporter l'injustice, plutôt que de troubler la paix sociale, dommage pire que le tort accidentel et particulier dont on est victime.

3°) Il en vient à ruiner la société qu'il devrait maintenir : c'est le cas de la *tyrannie* proprement dite. — En théorie, le pouvoir tyrannique perd l'autorité par le fait même, car il n'a plus sa raison d'être : il détruit la société qu'il est destiné à protéger et à faire progresser. Mais, en pratique, quelle sera la solution ? La société peut-elle résister ouvertement par la force et prononcer la déchéance ? Il y a conflit entre l'État-corps et l'État-lête, entre le peuple et le souverain. Qui décidera ? Pour qu'un jugement ait chances d'être équitable, il faut que celui qui décide ne soit pas juge et partie. Or, comme ici le peuple est partie intéressée, le mieux serait de recourir à un arbitre ; de là l'utilité de l'**arbitrage pontifical** quand le droit public européen reconnaissait le pape comme juge entre les rois et leurs sujets.

Mais, à défaut de cet arbitrage, le peuple peut-il déposer son souverain et, si c'est nécessaire, recourir à la **résistance active**, à la force armée ? Pour cela il faut que le peuple puisse le juger ; pour le juger, il faut qu'il lui soit supérieur. L'est-il ? C'est manifeste, si le souverain tient son pouvoir de l'élection et a violé le pacte fondamental. On peut l'admettre même pour tous les cas, avec SCARAZ, BELLARMIN, LESSIUS, etc. Voici leur raison : Dieu est la source du pouvoir, mais le peuple en est le canal ; quand il s'en dessaisit en faveur d'un sujet déterminé, individuel ou collectif, par un consentement exprès ou tacite, il le conserve toujours en puissance, radicalement, car le pouvoir, qui n'a de raison d'être que le bien de la société, ne peut être comoté que sous la condition que celui qui en est investi n'en abuse pas de façon à rendre impossible cette fin pour laquelle il lui a été donné : le bien commun. La société est dans un cas de légitime défense : *Si res justam suam potestatem in tyrannidem converteret, illa in manifestum civitatis perniciem obtinendo, possit populus naturalis potestate ad se defendendum uti; hac enim*

(1) Les censures du concile de Constance, des papes Martin V et Paul V ne visent que le tyrannicide commis d'autorité privée.

*nunquam se preceat* (1). C'est ainsi que la prise d'armes de la Ligue a été légitime.

Mais pour qu'on puisse exercer ce droit dangereux il faut que les conditions suivantes soient réunies :

1°) Les actes du souverain amèneront la ruine de la société, si on le laisse faire.

2°) Cette conséquence doit être évidente à l'immense majorité.

3°) Il n'y a pas d'autre moyen de remédier au mal.

4°) Espérance raisonnable de succès ; autrement le remède serait pire que le mal (2).

## 86. — LES GOUVERNEMENTS DE FAIT

I. — **Attitude** : quelle est la conduite à tenir à l'égard de l'usurpateur d'un pouvoir légitime, à l'égard d'un **gouvernement de fait**? Le souverain légitime ayant seul droit à l'autorité, il est permis au peuple de chercher à renverser l'usurpateur, pourvu que la tentative ait des chances sérieuses de réussir. Mais supposons l'usurpateur solidement établi, voici les **droits et devoirs réciproques** :

A) **De l'usurpateur** : 1°) Il a l'obligation de restituer le pouvoir au souverain dépossédé.

2°) Il a le devoir de pourvoir au bien commun.

3°) Il a le droit d'employer la force, si elle est nécessaire, pour protéger les intérêts de la société, mais non pour défendre la possession de son autorité.

B) **Des sujets** : 1°) Ils ont le droit d'exiger de l'usurpateur qu'il pourvoie au bien de la société, parce qu'elle ne peut pas vivre sans autorité.

2°) Ils ont le devoir d'obéir à l'usurpateur et de lui prêter

(1) SCALIGER, *De rebus fidei*, t. III, ch. m ; — DE HOLTZ, *Dirig.* XIII, ch. viii. — S. THOMAS, *De Regimine principum*, l. I, ch. vi. — BELLARMIN, *De romano Pontifice*.

(2) TAPARELLI, *Essai théorique de droit naturel*, l. III, ch. v, L. V, ch. 1, Art. 3. — JOURN, *Éléments philosophiques morales*, P. IV Sect. II, L. I, ch. 11.

concours dans tout ce qui est nécessaire au *bien commun* des citoyens, au maintien de l'*ordre civil*.

3°) Ils ne peuvent lui prêter concours dans l'*ordre politique*, dans ce qui pourrait confirmer son autorité usurpée.

C) **Du souverain dépossédé** : 1°) Comme de fait il ne possède pas l'autorité sociale, il ne peut légiférer, administrer la justice, bref, exercer les fonctions de l'autorité civile, parce que ce conflit jetterait la trouble dans la société.

2°) Mais comme il retient le droit à posséder l'autorité, il peut, pour la recouvrer, exiger l'aide de ses sujets, pourvu que cette tentative soit réalisable et n'entraîne pas, pour la société, de plus graves dommages que l'abstention, car le droit social et l'intérêt général l'emportent sur le droit et l'intérêt particuliers du souverain.

II. — **Légitimation de l'autorité usurpée** : quand il ne reste plus au souverain dépossédé aucun espoir solide de recouvrer ses droits, l'obligation de fidélité cesse par le fait même chez les sujets. Le peuple peut alors reconnaître, soit explicitement, soit implicitement, le souverain de fait ; le prince légitime ne peut en effet vouloir, pour conserver ses droits, le malheur de la société : c'est pourquoi celle-ci est déliée de toute obligation envers lui. Cette doctrine n'est que le corollaire de ce principe évident : la raison d'être du pouvoir politique est le bien de la société ; les princes sont pour les peuples et non les peuples pour les princes.

Si le peuple ne reconnaît pas l'usurpateur, alors celui-ci n'exerce qu'un pouvoir de fait. Mais, avec le temps, ses successeurs pourront acquérir la légitimité. Il est impossible de dire combien de temps est nécessaire à cette prescription ; c'est une question d'appréciation, qui dépend des circonstances ; il s'agit de savoir si le régime nouveau est conforme ou non au **bien général** du pays. **Si oui**, il faut le conserver ; — **si non**, ou **bien**, le pouvoir déchu est encore restaurable et alors on doit travailler à sa **restauration** ; **ou bien** il ne l'est pas, et alors on doit travailler à **améliorer** le régime nouveau, parce que l'intérêt de la patrie prime l'intérêt des partis. Si ce nouveau pouvoir s'acquiesce heureusement de sa fonction protectrice, si l'assentiment populaire se prononce en sa faveur, le temps viendra où



son existence de fait recevra la consécration du droit, car rien n'est éternel de ce qui est humain et la vacance de l'autorité législative ne saurait durer toujours. » (1) Que cette prescription doive avoir lieu, la société l'exige impérieusement pour vivre, car, tant que l'autorité n'est qu'une autorité de fait, la société est dans un état anormal et violent. Cette prescription n'a pas sa source dans l'injustice commise par l'usurpateur, mais dans le besoin essentiel de paix et de sécurité, qu'à toute société pour vivre.

87. — FORMES DE GOUVERNEMENT (2)

I. — **Variétés** : le gouvernement est l'ensemble des pouvoirs qui représentent l'État. On en distingue trois formes :

A) **Élémentaires** ; 1°) **Monarchie** : gouvernement d'un seul.

2°) **Aristocratie ou oligarchie** : gouvernement de plusieurs, des principaux par le mérite et la fortune.

3°) **Démocratie** (3) : gouvernement de tous, gouvernement du peuple qui exerce le pouvoir par des représentants.

B) **Mixtes** : ce sont les formes dans lesquelles les éléments monarchique, aristocratique et démocratique s'unissent et se tempèrent dans des proportions diverses. L'une de ces formes s'appelle la **monarchie constitutionnelle et représentative** (4). Cette sorte de monarchie n'est, au fond, sauf l'appellation, qu'une **démocratie tempérée**. En effet, dans ce système, le roi règne et ne gouverne pas. La puissance exécutive est aux mains

(1) D'HOLBACH, *Conférences de Notre-Dame*, 1839, II, p. 62, p. 38.

(2) ANTOINE, *Poétique*, t. II, ch. iv. — TISSIÉRE, *États*, t. II, ch. ix; *Regime degli ordini rappresentativi*. — Cf. ANTOINE, *Cours d'économie sociale*, ch. X, Art. 4, *La démocratie chrétienne*.

(3) SCHAFFNER, *Das populäre government*. — FIEDLER, *Ueberlichte der Demokratie*. — DE TANGHE, *La Démocratie, ses péchés*. — NASSIÉ, *La Démocratie représentative*. — BARRIS, *De la Démocratie en France au moyen-âge*. — R. et LÉVELLYE, *Le gouvernement dans la Démocratie*. — BARRIS MAY, *Démocratie en Europe*. — BARRIS, *La morale dans la démocratie*. — MATHEU, *L'Église et la démocratie*.

(4) GIZARD, *Histoire du gouvernement représentatif*.

des ministres responsables, qui la conservent tant qu'ils obtiennent une majorité suffisante auprès des *représentants* du peuple. Le ministère renversé, le roi doit en composer un nouveau, qui puisse tenir devant les Chambres. Sans doute il peut user du droit de *dissolution*, mais c'est un moyen périlleux et facilement usé, et du droit de  *veto* ; mais, pratiquement, il en est presque toujours réduit à signer les lois votées par les Chambres.

Il ne faut pas confondre cette forme avec la **monarchie tempérée** : dans celle-ci la puissance exécutive et la puissance législative appartiennent au roi ; mais son pouvoir est limité par des institutions variant avec les divers pays : vg. par des États généraux qui votent des subsides et font des remontrances, par des Cours de justice qui peuvent s'opposer à l'enregistrement des édits royaux, etc.

II. — **Forme la meilleure** (1) ? Toutes les formes de gouvernement sont légitimes en soi. Quelle est la meilleure ?

A) **Théoriquement**, les avis sont partagés. D'après S. Thomas, c'est une **monarchie bien tempérée**, parce qu'elle se tient à égale distance des écueils possibles : de la **monarchie absolue**, qui sont l'arbitraire, les intrigues, l'incapacité, le despotisme ; — et de la **démocratie**, qui sont le parlementarisme (2), l'instabilité, les brigues et l'anarchie.

B) **Pratiquement** : celle qui, au moment où l'on parle, est mieux adaptée au caractère, aux traditions et aux besoins d'un pays, et par conséquent est apte à procurer le bien social. Il faut se rappeler d'ailleurs le mot de J. de Maistre : « Les peuples ont le gouvernement qu'ils méritent ».

(1) S. THOMAS, *Contra gentiles*, t. IV, ch. lxxxv; *De Regimine principum*, t. I, ch. ii. — BELLARMIN, *De romano pontifice*, t. I, ch. ii.

(2) G. B. MARI, *La riforma politica del governo parlamentare*. (R) PARRIS, *La démocratie et le régime parlementaire*.



## 88. — SÉPARATION DES POUVOIRS

On distingue dans le gouvernement trois sortes de pouvoirs (1) :

- 1°) **Législatif**, qui fait les lois.
- 2°) **Exécutif**, qui assure l'exécution des lois, même par la force.
- 3°) **Judiciaire**, qui applique les lois aux cas particuliers.

Le principe de la séparation des pouvoirs consiste à les répartir entre différentes mains, parce que leur réunion dans les mêmes mains peut aisément entraîner de graves abus. Dans la monarchie tempérée l'exécution et l'initiative des lois sont des prérogatives royales ; mais cette concentration a cependant des limites dans le refus de concours que peuvent apporter les États généraux et les Parlements. Dans tout système de gouvernement il faut au moins que le pouvoir judiciaire reste indépendant du pouvoir central, qui, autrement, lui ferait rendre des services agréables et non des arrêts justes. Les moyens principaux, pour sauvegarder cette indépendance de la magistrature, semblent être un concours au sein de la carrière et l'immovibilité.

## 89. — STABILITÉ ET TRANSMISSION DE L'AUTORITÉ

I. — **Stabilité** : le peuple ne peut changer à son gré, selon son caprice, une forme de gouvernement légitimement introduite. En effet :

A) Ce serait une injustice, contre ceux qui exercent le pouvoir, de le leur enlever sans raison proportionnellement grave. A l'origine, en choisissant tacitement ou expressément sa forme de gouvernement et en confiant à tel homme ou à telle catégorie de

(1) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, L. XI, ch. vi. — TAPARELLI, *Trattato*... L. V, ch. II à VII. — CA. BENOIST, *Le pouvoir judiciaire dans la démocratie*, Revue des Deux-Mondes, oct. 1899, pp. 905 et sq. — JOUR, *Elementa philo. moralis*, P. IV, L. II, ch. III, IV, V.

citoyens l'autorité sociale, le peuple a pu entourer cette concession de limites plus ou moins étroites ; mais une fois la concession faite et le pacte conclu, il ne peut, sans motif, reprendre le pouvoir à celui ou à ceux qui continuent à l'exercer d'après la constitution fondamentale acceptée de part et d'autre, qu'elle soit écrite ou verbale, explicite ou implicite. La raison c'est que les gouvernants n'ont pas démenté paisque, par hypothèse, ils usent de leur pouvoir pour le bien commun.

B) Cette stabilité est commandée par l'intérêt général : s'il était loisible de renverser capricieusement le gouvernement, on ouvrirait la porte à l'anarchie ou au Césarisme ; la société, faite pour assurer la jouissance paisible de tous les droits et favoriser tous les progrès, n'atteindrait pas ce double but, car avant tout il exige, comme conditions de sa poursuite, l'ordre et la paix. Les citoyens doivent user des moyens légaux pour remédier aux excès du pouvoir ; nous avons vu ce qui leur est permis, en cas d'abus graves et habituels, en fait de résistance passive et active (83).

II. — **Transmission** (2) : comme la société ne peut subsister sans autorité, l'autorité ne peut périr par la mort ou l'abdication de celui qui l'exerce. Aussi, dans toute société, des lois ou coutumes pourvoient-elles à la transmission du pouvoir. Deux moyens surtout sont en usage :

A) **Hérédité**, quand la constitution du pays le régle ainsi.

B) **Élection** : ce mode varie avec les nations. Tantôt ceux qui élisent le successeur n'ont que le droit de le désigner ; tantôt ils possèdent momentanément le pouvoir ; alors ils peuvent, toujours en vue du bien public, modifier la constitution, limiter plus ou moins ou étendre le pouvoir de celui ou de ceux qu'ils choisissent.

## 90. — DEVOIRS ET DROITS DES GOUVERNANTS (3) (R)

A) **Devoirs** : 1°) Respecter la constitution et les lois fondamentales.

(1) JOUR, *Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, Sect. II, L. I, ch. IV, VI.

(2) D'HUET, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, II et III<sup>e</sup> Conférences.

2°) Servir l'intérêt général de la nation et non l'intérêt des particuliers.

3°) Respecter les droits des individus et des familles, qui sont entrés en société non pour que leurs droits soient violés mais protégés.

4°) Favoriser le progrès matériel, intellectuel et moral.

5°) Le pouvoir législatif doit faire des lois justes et utiles.

6°) Le pouvoir judiciaire doit appliquer les lois avec justice et équité.

7°) Le pouvoir exécutif doit veiller à la sûreté générale, promulguer les lois et les faire exécuter sans brutalité mais sans faiblesse.

8°) Aucun de ces trois pouvoirs ne doit empiéter sur le terrain des autres.

B) **Droits** : 1°) Légiférer, juger, exécuter les lois.

2°) Être respecté et obéi en ce qui n'est pas manifestement injuste.

3°) Imposer le *service militaire*, des *contributions*, dans la mesure où ces choses sont nécessaires à la sécurité et à la prospérité du pays.

4°) Punir les coupables et les délinquants.

5°) Traiter les autres nations d'après les règles du droit des gens.

#### 91. — DEVOIRS ET DROITS DES GOUVERNÉS

A) **Devoirs** : 1°) Dévouement à la patrie.

2°) Obéissance aux lois, à moins qu'elles ne soient manifestement injustes ou tyranniques.

3°) Respect des magistrats.

4°) Éducation des enfants : en faire de bons citoyens.

5°) Participation aux charges de l'État par : a) le paiement de l'*impôt*; — b) le *service militaire*. Ceux-ci peuvent et doivent être dispensés qui rendent à la société d'autres services incompatibles avec le service militaire (1).

(1) Taine, *Le régime moderne*.

B) **Droits** : 1°) Les gouvernés conservent leurs **droits naturels**, que l'État a pour fonction de protéger; ils ont droit à être respectés dans leur vie, leur honneur et leurs biens (64, 66, 71).

2°) Ils acquièrent des **droits civils**, relatifs à leurs rapports avec leurs *concitoyens* : vg. vote, donation, etc. Les lois sociales doivent précisément assurer le libre exercice des droits naturels qu'elles interprètent et protègent.

3°) Ils acquièrent des **droits politiques**, relatifs à leurs rapports avec le *gouvernement* : vg. vote, éligibilité.

#### 92. — LIBERTÉ CIVILE ET LIBERTÉ POLITIQUE (2)

« L'essentiel de la liberté, a dit É. Olivier, n'est pas la liberté politique, simple garantie, le plus souvent nécessaire, parfois inutile ou dangereuse; c'est la liberté sociale et civile dont aucun parti ne paraît avoir souci ». La **liberté civile** c'est la somme des libertés qui garantissent l'exercice sans entraves des facultés ou droits naturels de l'individu : religion, famille, propriété, commerce, culture de l'esprit, association dans ces différents buts. La **liberté politique**, c'est la participation des gouvernés au gouvernement, soit par eux-mêmes, soit par leurs mandataires. La liberté politique vaut uniquement comme **garantie de la liberté civile**. Ce n'est pas une garantie :

a) **Indispensable**, car la liberté civile peut exister sous un gouvernement absolu : vg. du temps de St. Louis.

b) **Infaillible**, car la liberté civile peut être confisquée malgré la liberté politique. C'est ainsi qu'en France les libéraux se plaignent avec raison que nous ayons la liberté politique sans une suffisante liberté civile : vg. le droit d'association est entravé; le droit d'enseigner est inutile; la centralisation est excessive. C'est un des fruits de la Révolution, un des faux dogmes de 89, comme parle Le Play : sous le couvert de concessions politiques l'État a pu confisquer plus ou moins la vraie liberté, la liberté

(1) J. Sorel, *La liberté politique; La liberté civile*.

civile. La société a lâché la proie pour l'ombre. Le gouvernement a le devoir de respecter avant tout les libertés nécessaires et les gouvernés ont le droit d'en exiger le respect.

### 93 — L'ÉTAT ET L'INSTRUCTION (1)

La formule à la mode est : l'instruction *gratuite, laïque et obligatoire*.

I. — **Gratuite** : chose bonne en soi, d'invention chrétienne, pratiquée par l'Église dans ses Écoles des cathédrales et des monastères, dans ses Universités. Mais il faut la pratiquer avec intelligence et impartialité, ne pas donner l'instruction gratuite à ceux qui peuvent la payer.

II. — **Laïque** : d'après le commentaire que les faits ont donné à ce mot, il veut dire que l'instruction doit bannir systématiquement la pensée et la connaissance de Dieu. On couvre cette abstention du masque de la *neutralité*. Vis-à-vis de Dieu, la neutralité prescrite par l'État est déjà un crime de lèse-majesté divine. C'est d'ailleurs un nom hypocrite, car la neutralité n'est pas tenable en pareille matière ; aussi a-t-elle souvent dégénéré en hostilité ou athéisme (2).

III. — **Obligatoire** : l'État n'a pas le droit de l'imposer, parce que l'éducation des enfants appartient à la famille : c'est à celui

(1) Joux, *Éléments philosophiques morales*, P. IV, Sect. II, L. III, ch. m. — FOISSIER, *États*, t. I, VII, ch. v, Art. V. — T. ROTTA, *États de droit naturel*, IV, P., ch. vi, Sect. X, XI.

(2) TANN, *Le régime moderne*, T. II, L'École. — FORTIN, *Les jeunes criminels*, Revue des Deux-Mondes, 15 janv. 1897. — FOISSIER ne l'essou, *L'âme de l'Étonneur*. — GENON, *Paris qui souffre*. — GAÏX, *L'École d'aujourd'hui*. — FERRER, *La marche de la criminalité et les progrès de l'instruction depuis soixante ans*. — BOUQUIN, *Le crime et l'école*. — M. TANNIER, *Au sortir de l'école*. — A. de MEY, *La loi des suspects*. — KANT à l'École primaire, dans le *Journal l'Université*, Juillet 1901. — L. LASCOUR, *Dieu et la Liberté dans l'enseignement officiel à propos de deux congrès récents*, Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement, 15 sept. 1904.

qui donne l'être de le perfectionner. C'est un droit antérieur et supérieur à celui de l'État. On objecte l'utilité de la société : intéressée à ce que tous les citoyens soient dotés d'une instruction élémentaire, elle a droit de l'imposer à tous.

**Réponse** : la conséquence qu'on tire des prémisses n'en découle pas logiquement. La société a aussi le plus grand intérêt à ce que la race soit saine et robuste ; et cependant elle n'a pas le droit d'établir des lois relatives à la nourriture, aux vêtements, etc. L'État doit encourager l'instruction en la mettant lui-même à la portée des citoyens (84, § B), si l'initiative privée n'y suffit pas. La facilité et l'utilité de l'instruction seront des stimulants respectueux de la liberté, mais suffisamment efficaces pour exciter les parents à faire donner à leurs enfants la science qui leur convient.

Cependant le droit du père n'est pas sans limite ni contrôle. Le père a le droit et le devoir de bien élever son enfant ; il n'a pas le droit de l'élever mal ou de ne pas l'élever du tout ; s'il forfait radicalement à son rôle de père, il peut être contraint de le remplir ou être privé de la puissance paternelle (1).

**Remarque** : on commence à reconnaître que la loi sur l'instruction gratuite, laïque et obligatoire a porté de mauvais fruits. La morale sans Dieu a augmenté le nombre des gens sans conscience (accroissement des crimes et des suicides chez les adolescents) ; — la diffusion inconsidérée de l'instruction a dégoûté du travail manuel et augmenté les déclassés qui, ne pouvant trouver de places, sont prêts à toutes les révolutions (2). Les connaissances répandues par l'enseignement primaire ne sont pas proportionnées aux besoins de ceux qui les reçoivent : à la fois trop nombreuses et superficielles, elles produisent une instruction frelatée, qui « n'est, selon le mot de J.-J. Weiss, qu'une courbure du cerveau » (3).

(1) TARABELLA, *Essai théorique de droit naturel*, n. 919.

(2) ÉPÉE M. de VANDU, *Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1894.

(3) G. de LAMARCA, *La crise nécessaire*.



## 94. — L'IMPOT (1)

L'État a le devoir de subvenir aux besoins communs, de s'acquitter des services publics (administration générale, armée, etc.) ; il a donc droit aux moyens nécessaires ; or l'un de ces moyens c'est l'impôt.

I. — **Espèces** : A) **Direct** : il s'adresse immédiatement aux personnes en vertu de rôles nominatifs arrêtés chaque année : rôle personnelle, impôt foncier, impôts sur les maisons, sur les portes et fenêtres, sur l'exercice des professions (licence ou patente), sur les transmissions à titre gratuit ou onéreux, sur le revenu ; impôt de l'enregistrement, prestations en nature.

B) **Indirect** : il atteint les objets de consommation : matières premières, aliments, vêtements, objets de luxe. On l'appelle ainsi parce qu'il n'est d'ordinaire qu'une avance remboursée par le consommateur à celui qui le paie, ou parce qu'il n'atteint les personnes que par l'intermédiaire des choses. On en distingue trois sortes : 1° contributions indirectes ou droits réunis ; — 2° douanes ; — 3° régies.

II. — **Qualités** : A) Il doit être nécessaire, exigé par le bien commun ; autrement il est injuste.

B) **Général**, atteignant tous ceux qui participent aux avantages de la vie sociale. Cette règle peut admettre des exceptions : la loi exempte les indigents ; elle peut exempter aussi ceux qui ont rendu des services exceptionnels au pays.

C) **Équitablement réparti**, être proportionné aux ressources de chacun. Il doit frapper d'abord le superflu, puis le convenable et respecter le nécessaire.

III. — **Quotité** : l'impôt doit-il être : proportionnel ou progressif ?

(1) T. RANU, *Traité de droit naturel*, IV<sup>e</sup> P. ch. 10, Sect. XX. — SERRU, *Systèmes généraux d'impôts*. — P. LEON-BEAUJOUR, *Traité théorique et positif d'Économie politique*, VIII<sup>e</sup> P. ch. II. — GUN, *Principes d'Économie politique*, Appendice. — MANNAR, *Théorie de l'impôt*. — FERRAS, *De l'impôt sur le revenu*. — L. WUZZI, *Le Contribuable*. — E. GROSSO, *Les budgets comparés de cent monographies de familles*.

Le proportionnel est celui qui conserve une proportion constante avec la richesse, quelque grande qu'elle soit : vg. si 400 fr. de revenu paient 5 fr., 4.000 en paieront 50 ; 40.000 en paieront 500. etc., c'est-à-dire toujours le 20<sup>me</sup>. — Le progressif est celui dont la proportion varie et croît avec l'augmentation du revenu : si la taxe est de 10 % jusqu'à 4.000 fr. de revenu, elle sera vg. de 12 % jusqu'à 10.000 ; de 15 % jusqu'à 40.000. etc.

**Réponse** : A) **En théorie** l'impôt progressif paraît plus conforme à la justice, car il est juste que la part de contribution progresse avec l'accroissement de la faculté contributive, c'est-à-dire du revenu. La privation que l'impôt fait subir au contribuable est plus lourde pour le pauvre que pour le riche : pour celui qui a 400.000 francs de rentes, un impôt de 10 % (40.000 francs) est pris sur son superflu, tandis que pour celui qui n'a que 4.000 francs de revenu, un impôt de 10 % (400 francs) est pris sur son nécessaire. A cette considération d'autres économistes répondent que le principe de la répartition de l'impôt n'est pas la faculté contributive des citoyens aux charges sociales, mais leur degré de participation aux avantages sociaux. Soit ; mais comme les causes sociales influent ordinairement plus sur la formation des grandes fortunes que sur celle des petites, il est juste que les premières paient davantage. Donc, *théoriquement*, l'impôt progressif semble plus rationnel et plus équitable, parce qu'il atteint surtout ceux qui ont plus de ressources et participent plus largement aux bienfaits de la société ; il est conforme à la fois à la justice commutative et à la justice distributive (2). — Il fonctionne dans certains cantons suisses : vg. canton de Vaud.

B) Mais, **en pratique**, il tend à sa suite de si graves inconvénients qu'il semble devoir être rejeté. En effet, la progressivité, ne contenant aucun point fixe et se prêtant aux combinaisons les plus arbitraires, est d'une application difficile et peut conduire à de grands abus. Si l'on établit un impôt à progression rapide et forte, il préleve une telle part du revenu des classes riches qu'il décourage l'esprit d'entreprise et pousse à la dissimulation de la fortune, à l'émigration des capitaux, à la diminution de l'épargne,

(2) LIBERATIONI, *Principii d'Economia politica*.



IV. — **Base** : certains prétendent que l'impôt doit être établi non sur le revenu mais sur le capital. Cette idée est acceptable pour les rares richesses qui ne produisent pas de revenus : vg. objets d'art, diamants, etc. Mais étendue à la généralité des richesses, elle est inadmissible, parce que pour la plupart (terres, immeubles, valeurs mobilières), la valeur du capital n'est déterminée que par le *montant du revenu*. On en vient donc pratiquement à frapper le revenu. Seulement il faut distinguer deux sortes de revenus : les *revenus du capital* (c'est-à-dire de tout instrument apte à produire la richesse) et les *revenus du travail*.

**Objection** : il faut frapper le capital qui représente la richesse déjà créée, de préférence au revenu proprement dit, au travail, qui représente la richesse en voie de formation.

**Réponse** : 1<sup>o</sup>) Il serait injuste de ne frapper que les revenus du capital, parce que nombre de citoyens, sans capitaux, peuvent se procurer de beaux revenus par leur travail : vg. médecins, avocats, fonctionnaires, etc. Ils profitent des avantages sociaux ; pourquoi les dispenser des charges ? Mais on peut admettre que les revenus du capital soient taxés à un taux plus élevé que ceux du travail.

2<sup>o</sup>) De plus, l'impôt sur le capital serait insuffisant à équilibrer le budget. Les revenus des capitaux en France sont de huit milliards. L'ensemble des revenus de toutes sortes est de trente milliards. Or le budget (État, départements, communes) s'élève environ à 3 milliards 900 millions. Si l'on prélevait cette somme sur les revenus du capital, il faudrait prendre presque la moitié de ces revenus ; si on la prélevait sur l'autre catégorie de revenus, il faudrait prendre 13<sup>o</sup> de ces revenus. La conclusion est manifeste : il ne faut pas avoir une base unique d'impôts ; mais les asseoir *et sur le capital et sur les revenus*.

En définitive cependant l'impôt sur le capital est un impôt sur le revenu du capital ; on peut donc ramener l'impôt direct à une seule espèce, l'impôt sur le revenu, soit du capital, soit du travail. Cet impôt direct est le plus juste parce que, à raison de son caractère personnel, il permet de répartir les charges proportionnellement à la fortune des contribuables, et par conséquent de faire payer les riches plus que les pauvres. Les impôts des con-

tributions indirectes pèsent au contraire plus sur les pauvres que sur les riches, car celui qui a 100.000 francs de rente ne consomme pas 100 fois plus de sel, de sucre ou de vin qu'un ouvrier qui gagne 1.000 francs par an.

V. — **Mode d'estimation du revenu** : il est très difficile de l'estimer exactement. Si l'on s'en remet à la déclaration des contribuables, il est à craindre que les honnêtes gens paient pour les fraudeurs ; si l'État recherche d'office la fortune de chacun, il pénétrera dans la vie privée ; cette inquisition peut devenir vexatoire et tyrannique. Au lieu de calculer le revenu directement, il faudrait trouver un moyen de l'évaluer indirectement, par un signe extérieur de la richesse. C'est ainsi qu'on le fait déjà pour l'impôt personnel et mobilier : on le calcule d'après le prix du loyer ou la valeur locative probable pour ceux qui habitent leur propre maison. Mais la difficulté est de trouver un signe extérieur vraiment équivalent.

## 95. — LE VOTE (1)

On distingue le suffrage : 1<sup>o</sup> **restreint** à une catégorie de citoyens : vg. à ceux qui paient telle quantité d'impôts.

2<sup>o</sup> **universel** : celui-ci peut être : a) **direct**, quand tout citoyen concourt à élire non des électeurs, mais les législateurs mêmes, députés ou sénateurs ; — b) **indirect ou à plusieurs degrés**, quand on élit des électeurs qui choisissent eux-mêmes les représentants. Là où le vote est un droit, c'est aussi un devoir. L'abstention sans motifs sérieux est coupable.

**Organisation du suffrage universel** : tel qu'il fonctionne en France, il est en butte à de nombreuses critiques. Il devrait être, dit-on :

1<sup>o</sup>) **A plusieurs degrés**, quand il porte sur des questions

(1) Cf. BISSON, *L'organisation du suffrage universel*. — Cf. FRIEDSON, *La représentation des intérêts dans les corps élus*. — GONZALEZ D'ARVIELLA, *La représentation proportionnelle*, Revue des Deux Mondes, janv. 1900, p. 57 et sq. — E. DEBON, *Le suffrage de demain*.

d'intérêt général. Le suffrage direct est seulement à sa place quand il s'agit des *intérêts municipaux*, car alors chaque électeur est compétent : l'étroitesse de l'horizon ne dépasse la portée intellectuelle de personne.

2° **Plural** : l'égalité absolue est en réalité, dit Cicéron, une criante inégalité : *equitas indignissima*. Il convient donc de proportionner le nombre des suffrages à la *qualité* et au *mérite* des électeurs. Ce serait l'assainir en diminuant la prépondérance du nombre sur la qualité des suffrages » (É. Ollivier).

3° **Professionnel** : c'est le seul moyen d'avoir une représentation *réelle* du pays, qui reflète fidèlement ses divers besoins.

4° **Proportionnelle**, c'est-à-dire représentant aussi les minorités. Autrement il n'est plus universel : c'est un leurre. Il peut arriver que sur *vg.* 8 millions de votants, la majorité élue le soit par 4 millions 400 mille voix ; voilà donc une minorité de 3 millions 900 mille voix qui n'est pas représentée, c'est-à-dire presque la moitié du pays. Le gouvernement ne sera alors que le représentant d'un parti.

5° **Obligatoire** : si non, il n'exprime pas l'opinion vraie de la nation.

## 96. — L'ÉTAT ET LE DROIT D'ASSOCIATION (1)

I. — **Fondement** : A) Le droit d'association c'est le droit qu'a tout homme d'unir ses forces à celles de ses semblables, d'une façon constante, pour réaliser une fin commune, utile et honnête. L'homme, être social, ne trouve pas le moyen de satisfaire

(1) *Deux catholiques des institutions et du droit*, 1880, T. II, p. 463-556.  
— H. PASTOR, *L'État, le Droit naturel et l'Église en matière d'association dans les Écoles*, mars-mai 1893. — H. MAEST, *Déorganisation sociale et individualisme*, *Revue*, juillet 1890. — P. LEON-BACQUE, *L'État moderne et ses fonctions*. — P. DARRAS, *La liberté d'association*, *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> juin 1891. — S. SCHMIDT, *Députations philosophiques morales*, T. II, Disp. V, Sect. VII. — VAN DER HAEGH, *Les associations au point de vue légal*. — T. HOMM, *Traité de droit naturel*, IV<sup>e</sup> P., ch. v, Sect. XVI. — D. WEN, *Le droit d'association et le droit de réunion*.]

tous ses besoins par la famille et la société civile ; il lui faut des groupements intermédiaires. La tendance de l'homme à s'améliorer exige donc ces sortes de groupements. Il faut en conclure que le droit d'association est un droit naturel, puisqu'il découle d'une tendance incompressible de la nature humaine. Par conséquent, la loi civile ne peut avoir la prétention de conférer le droit d'association, car la loi naturelle est antérieure à la loi civile.

B) De plus, le droit d'association est le complément nécessaire de toutes les autres libertés ; à quoi servirait la liberté de l'enseignement, du commerce, de la charité, etc., s'il n'est pas loisible de se réunir et de se grouper ? L'homme isolé est impuissant.

Les associations n'ont pas seulement le droit de naître, mais encore de vivre et de se développer ; elles ont donc droit aux moyens nécessaires à cette vie et à ce développement : *vg.* droit de s'agréger des membres en nombre illimité, droit de posséder des biens, meubles et immeubles, droit d'ester en justice. Or, en France, la Révolution a supprimé les corps organisés et réduit la société à un individualisme néfaste. L'article 291 du Code pénal est la négation du droit d'association. C'est une prohibition contre nature ; aussi, malgré le Code, des associations diverses ont surgi de toutes parts. Une loi récente (1<sup>er</sup> juillet 1901), réglant le droit d'association, est encore tout imprégnée de cet esprit de défiance, legs de la Révolution, contre les droits naturels des citoyens ; elle rétablit des catégories de suspects.

II. — **L'État** : 1°) Il doit donc laisser se former librement toute association qui poursuit un but *utile et honnête* ; par conséquent aucune association n'a besoin d'autorisation préalable pour naître.

2°) Il n'a sur les associations, comme sur le reste, ni droit de haute police ; il doit donc interdire les associations nuisibles à la religion, aux bonnes mœurs, à la sécurité publique.

3°) Il ne doit imposer aux associations que les restrictions absolument nécessaires pour sauvegarder le bien commun et non pas s'arroger un droit de tutelle et les traiter comme des mineurs.

4°) Il peut accorder certains privilèges à des établissements déclarés d'utilité publique, parce qu'ils poursuivent un but d'intérêt général : *vg.* Banque de France.

5°) L'Église peut fonder des Congrégations religieuses puisque la faculté de pratiquer les conseils évangéliques fait partie intégrante de ses droits. L'État a le devoir de respecter l'exercice de cette faculté (1).

IV<sup>ème</sup> SECTION

## MORALE INTERNATIONALE (2)

## 97. — LE DROIT DES GENS

Les nations, tout en conservant leur autonomie, ont des relations nécessaires. d'où résulte le **droit international**. Chaque nation forme une **personne morale** ayant, comme l'individu, le droit de conserver sa vie et de travailler à son perfectionnement matériel, intellectuel et moral. Les autres peuples ont le devoir

(1) On fait contre les Congrégations une objection tirée des vœux de pauvreté. Les communautés ecclésiastiques ne mourant pas, furent, dans l'ancien droit, dispensées de payer les droits de succession. Les actes de bienfaisance, sociaux exercés par les Communautés compensaient abondamment cette exemption (Cf. TARD, *L'Ancien Régime*). Aujourd'hui l'accusation, que les biens de main-morte appauvrissent l'État, n'a plus même l'apparence d'un fondement. En effet : 1°) Pour les communautés reconnues par l'État, les droits de succession ont été remplacés par des taxes excédentaires, qui sont bien supérieures à l'impôt versé par les particuliers. 2°) Quant aux communautés non autorisées, elles ont payé les droits communs de succession, par la raison que leurs biens reposent sur la tête de particuliers, qui meurent comme les autres. Ce n'est donc là qu'un épouvantail agité par la mauvaise loi. Cf. A. BELLAS, *Les Moeurs*. — G. FOSSEURVE, *Le droit d'association dans la Quinzaine*, 1890.

(2) GROTIIUS, *De jure belli et pacis*. — PUFFENDORF, *De jure naturæ et gentium*. — HENRIETTES, *Elementa juris naturæ et gentium*. — TARANTINI, *Ensal.*, t. VI. — SCHMIDT, *Dispositio philæ. moralis*, t. II, Deput. VI. — JACOBI, *Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, Sect. III. — M. V, *Fundamenta de droit naturel*, L. XI. — Cf. PIAN, *L'ordre international*. — NYS, *Les théories politiques et le droit international*. — E. CARRERO, *L'internationalisme dans les questions sociales*.

de les respecter. Par conséquent les principes, qui règlent la conduite des hommes entre eux, s'appliquent aux nations dans leurs rapports mutuels : elles sont donc liées les unes envers les autres par des devoirs de justice et de charité. Voici les principaux :

1°) Respect de l'indépendance, de la nationalité, des droits des autres nations. Il n'est donc pas permis de conquérir un pays étranger, sous couleur de lui porter la civilisation, d'y implanter la vraie religion, ou d'y faire respecter la loi morale, à moins que ses excès ne nuisent aux autres pays.

2°) Fidélité aux conventions internationales.

3°) Ne faire la guerre que pour une cause juste et après avoir épuisé les moyens de conciliation.

4°) Devoir de s'entraider dans l'œuvre de justice et de civilisation. Sans doute il n'est pas permis d'intervenir par la force dans les affaires intérieures d'une autre nation sans son consentement, à moins qu'elle ne soit tombée dans une *complète anarchie* ou qu'elle ne cherche à *propager au dehors ses doctrines subversives*. Quand un pays est agité par des troubles civils, on n'a pas le droit d'empêcher une autre nation de porter secours, dans ce pays, soit au peuple, soit à l'autorité, dont les droits sont violés, si ce secours est réclamé. Autrement, ce serait encourager les rebelles. Il faut donc repousser le *principe de non-intervention* entendu sans restriction (1).

## 98. — LA MORALE ET LA POLITIQUE

Il ne faut pas identifier la morale et la politique, comme fait Platon... puisque la politique a pour but de diriger l'activité de l'homme vers la prospérité temporelle, tandis que la morale a pour objet de le diriger vers l'honnête, c'est-à-dire vers la fin dernière, le souverain bien. Mais elles ne sont pas non plus séparées comme le soutiennent les disciples de Machiavel, car toute ac-

(1) MONTESQUIEU disait, dès 1831 : « Qu'est-ce que le principe de non-intervention, sinon l'intervention la plus délétaire et la plus active en faveur de l'anarchie ? » (*Mémoires*, V, p. 128).



5°) L'Église peut fonder des Congrégations religieuses puisque la faculté de pratiquer les conseils évangéliques fait partie intégrante de ses droits. L'État a le devoir de respecter l'exercice de cette faculté (1).

IV<sup>ème</sup> SECTION

## MORALE INTERNATIONALE (2)

## 97. — LE DROIT DES GENS

Les nations, tout en conservant leur autonomie, ont des relations nécessaires. d'où résulte le **droit international**. Chaque nation forme une **personne morale** ayant, comme l'individu, le droit de conserver sa vie et de travailler à son perfectionnement matériel, intellectuel et moral. Les autres peuples ont le devoir

(1) On fait contre les Congrégations une objection tirée des vœux de pauvreté. Les communautés ecclésiastiques ne mourant pas, furent, dans l'ancien droit, dispensées de payer les droits de succession. Les actes de bienfaisance, sociaux exercés par les Communautés compensaient abondamment cette exemption (Cf. TARDY, *L'Ancien Régime*). Aujourd'hui l'accusation, que les biens de main-morte appauvrissent l'État, n'a plus même l'apparence d'un fondement. En effet : 1°) Pour les communautés reconnues par l'État, les droits de succession ont été remplacés par des taxes excédentaires, qui sont bien supérieures à l'impôt versé par les particuliers. 2°) Quant aux communautés non autorisées, elles ont payé les droits communs de succession, par la raison que leurs biens reposent sur la tête de particuliers, qui meurent comme les autres. Ce n'est donc là qu'un épouvantail agité par la mauvaise loi. Cf. A. BELLAS, *Les Moeurs*. — G. FOSSEURVE, *Le droit d'association dans la Quinzaine*, 1890.

(2) GROTIIUS, *De jure belli et pacis*. — PUFFENDORF, *De jure naturæ et gentium*. — HENRIETTES, *Elementa juris naturæ et gentium*. — TARANTINI, *Ensal.*, t. VI. — SCHEFFER, *Disputat. philæ. moralis*, t. II, Deput. VI. — JACOBI, *Elementa philosophiæ moralis*, P. IV, Sect. III. — M. V. *Fundamenta de droit naturel*, L. XI. — Cf. PIAN, *L'ordre international*. — NYS, *Les théories politiques et le droit international*. — E. CARRERO, *L'internationalisme dans les questions sociales*.

de les respecter. Par conséquent les principes, qui règlent la conduite des hommes entre eux, s'appliquent aux nations dans leurs rapports mutuels : elles sont donc liées les unes envers les autres par des devoirs de justice et de charité. Voici les principaux :

1°) Respect de l'indépendance, de la nationalité, des droits des autres nations. Il n'est donc pas permis de conquérir un pays étranger, sous couleur de lui porter la civilisation, d'y implanter la vraie religion, ou d'y faire respecter la loi morale, à moins que ses excès ne nuisent aux autres pays.

2°) Fidélité aux conventions internationales.

3°) Ne faire la guerre que pour une cause juste et après avoir épuisé les moyens de conciliation.

4°) Devoir de s'entraider dans l'œuvre de justice et de civilisation. Sans doute il n'est pas permis d'intervenir par la force dans les affaires intérieures d'une autre nation sans son consentement, à moins qu'elle ne soit tombée dans une *complète anarchie* ou qu'elle ne cherche à *propager au dehors ses doctrines subversives*. Quand un pays est agité par des troubles civils, on n'a pas le droit d'empêcher une autre nation de porter secours, dans ce pays, soit au peuple, soit à l'autorité, dont les droits sont violés, si ce secours est réclamé. Autrement, ce serait encourager les rebelles. Il faut donc repousser le *principe de non-intervention* entendu sans restriction (1).

## 98. — LA MORALE ET LA POLITIQUE

Il ne faut pas identifier la morale et la politique, comme fait Platon... puisque la politique a pour but de diriger l'activité de l'homme vers la prospérité temporelle, tandis que la morale a pour objet de le diriger vers l'honnête, c'est-à-dire vers la fin dernière, le souverain bien. Mais elles ne sont pas non plus séparées comme le soutiennent les disciples de Machiavel, car toute ac-

(1) MONTESQUIEU disait, dès 1831 : « Qu'est-ce que le principe de non-intervention, sinon l'intervention la plus détestable et la plus active en faveur de l'anarchie ? » (*Mémoires*, V, p. 128).



elle oublie les éléments intellectuels et moraux : religion, sciences, beaux-arts.

## 100. — LE PROGRÈS

Ses éléments constitutifs sont les mêmes que ceux de la civilisation (1). Le progrès c'est la marche en avant vers la réalisation de la perfection. La perfection est le plein développement des puissances d'un être dans le sens de sa fin (99).

Mais on peut se poser une question nouvelle. L'humanité est-elle indéfiniment perfectible ? La perfectibilité de l'individu est indéfinie quant au degré possible d'imitation de l'idéal, en ce sens que, si de fait chacun s'arrête à un degré fini de perfection, il lui serait toujours possible de monter plus haut. La perfectibilité de l'humanité est-elle aussi indéfinie ? Étant composée d'individus indéfiniment perfectibles, elle peut se perfectionner de plus en plus. Mais le progrès sera-t-il en fait indéfini ? On ne peut répondre d'une façon absolue. La loi du progrès n'est pas fatale, puisque les individus composant la collectivité sont libres. Sans doute ça et là il y a recul et décadence, mais il semble que l'humanité, prise dans son ensemble, progresse (2). Cette conception n'a rien de commun avec celle de Hegel et de P. Leroux, qui rêvent pour l'humanité une perfection sans terme assignable, par un progrès fatal et continu; pour eux l'humanité c'est Dieu même en train de se faire.

(1) *Éléments, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* — J. Pless, *Le progrès par le christianisme.* — F. BOUILLON, *Moralité et progrès.* — SENECA, *États sur le progrès.* — DE GAZEL, *Le transformisme social.* — J. PIZAN, *La vie sociale, la morale et le progrès.* — BACON, *Lois scientifiques du développement des nations.* — FÉLIX DE LAURENCE, *Les lois du progrès.* — MATHIAS, *Les facteurs de l'évolution des peuples.*

(2) « La Providence humaine qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme un seul homme, qui, de l'enfance à la vieillesse, poursuit sa carrière dans le temps en passant par tous les âges. » SAINT AUGUSTIN, cité par M. ESQUI, *Cl. Herne des Cours et Conférences*, 1898, p. 146.

## CHAPITRE III

## MORALE RELIGIEUSE (1)

I<sup>ère</sup> SECTION

## RELIGION NATURELLE (2)

## 101. — EXISTENCE DES DEVOIRS ENVERS DIEU

A) **Objection** : certains philosophes ont nié l'existence des devoirs envers Dieu, sous prétexte qu'il y a une trop grande disproportion entre Dieu et la nature humaine, et que Dieu n'a pas besoin d'hommages, qui ne peuvent rien ajouter à sa perfection et à son bonheur.

B) **Réponse** : 1<sup>o</sup> Malgré la distance qui sépare Dieu de l'homme, il existe entre eux des rapports de Créateur à créature, d'où découlent pour l'homme des devoirs.

2<sup>o</sup> Sans doute, nos hommages ne peuvent accroître la perfection et le bonheur de Dieu, puisqu'il est l'Être infiniment parfait

(1) Il serait plus logique de renvoyer cette question à la fin de la Trinité. Mais comme nous avons pris le parti de placer la Morale avant la Théologie (introduit. T. I, n. 7), nous étudierons, ici, les Devoirs envers Dieu, pour ne pas surcharger le Traité des devoirs.

(2) MATHIAS, *Traité de morale.* — CLARE, *Discours sur la religion naturelle.* — KANT, *La Religion dans les limites de la raison.* — E. MIRA, *Essai sur la Religion.* — J. SAUPE, *La religion naturelle; Dieu, Patrie, Liberté.* — MATHIAS, *La Religion.* — GUYOT, *L'irréligion de l'avenir.* — FÉLIX DE LAURENCE, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion.* — GAUDET, *La connaissance de Dieu.* — CRESS, *Du vrai, du beau et du bien.* XIII<sup>e</sup> L. — D'HELI, *Conférences de Notre-Dame*, 1892, 1893. — WUNDER, *Précis de la doctrine catholique*, n. 241 et suiv. — TABARDET, *Essai...* L. I, ch. IX. — DE LA GRASSIERE, *Psychologie des religions.*

l'utile raisonnable doit être subordonnée au bien, à la fin dernière, donc à la morale. L'État n'a pas pour mission de forcer les citoyens à pratiquer la vertu, mais il doit faire respecter la loi morale dans ses rapports avec l'ordre social.

C'est d'ailleurs l'intérêt de la société, car les nations sont responsables, comme les individus, de l'usage de leur liberté; mais elles n'ont pas l'immortalité de l'autre vie, elles sont punies ou récompensées dès ce monde. Cette sanction consiste dans le progrès ou la décadence, la civilisation ou la barbarie. Elles ne sont point vouées, étant libres, à une loi fatale de progrès, de déchéance et de dissolution finale; mais elles peuvent se relever par la pratique des vertus sociales.

### 99. — CIVILISATION

C'est un état social de perfection et de bonheur, résultant de la rencontre harmonieuse de divers éléments. Ces éléments sont multiples: 1<sup>o</sup> *Arts industriels*: agriculture, commerce, industrie. — 2<sup>o</sup> *Beaux-Arts et Sciences*. — 3<sup>o</sup> *Institutions civiles, morales, religieuses*. Lesquels, entre ces éléments divers, l'important en dignité et en puissance, et par conséquent déterminent le degré de civilisation? Le bonheur et la perfection de l'homme individuel et social consistent dans la satisfaction des tendances légitimes de la nature humaine. Or cette satisfaction se trouve dans le développement **simultané mais coordonné** de tout l'homme, c'est-à-dire de sa triple vie, **vie physique, vie intellectuelle, vie morale**. Comme ces trois vies sont inégales en valeur, ainsi

[1] *Beaùs, Protestantisme comparé au catholicisme*, T. I. — LÉON X, instructions sur l'Église et la Civilisation. — VILHELM, *Conférences de Notre-Dame*, 1856, VI, Cont. — *Reinach, L'Église et la civilisation*. — H. PAUL, *L'Église et la civilisation*, dans les *Symposiums Maritain*, La Haye, Février 1906. — *Günther, Histoire générale de la civilisation en Europe; Histoire de la civilisation en France*. — *BOUSSY AUBAS, La loi de la civilisation et de la décadence*. — *Ca. SERRAT, Le croyant et la civilisation*. — *MIX NORMA, Les mensonges conventionnels de notre civilisation*.

seront inégaux les éléments du bonheur individuel et social, les éléments de la civilisation qui s'y rapportent. Dès lors il faut ranger:

I. — **Au plus bas degré**, les arts industriels, qui, par eux-mêmes, ne servent qu'à la vie physique.

II. — **Au degré intermédiaire**, LES ARTS, LES LETTRES, LES SCIENCES qui alimentent la vie de l'esprit. Comme cette vie est inférieure à la vie morale, la civilisation ne réside pas surtout dans la splendeur de la culture scientifique et artistique.

III. — **Au sommet**, LES MŒURS qui sont la vie morale même. Les institutions civiles sont des moyens pour entretenir les bonnes mœurs; mais c'est surtout la religion qui est la sauvegarde efficace de la moralité. La religion, même mêlée de faux, est plus favorable aux mœurs que l'irréligion. Mais c'est la vraie religion, le christianisme, qui est le meilleur instrument de civilisation. L'idéal, pour la société comme pour l'individu, c'est le développement *complet mais subordonné* des trois vies matérielle, intellectuelle et morale, dont l'union harmonieuse produit la fleur de la civilisation. Or cet équilibre est difficile à réaliser; ordinairement quand les éléments inférieurs sont en progrès, les éléments supérieurs sont en baisse; accroissement de richesse, diminution de moralité. Pour maintenir haut le niveau moral, malgré toutes les séductions du progrès matériel, il ne faut rien moins que l'intervention surnaturelle de la grâce. On ne doit pas repousser le progrès matériel, mais il faut le christianiser; c'est le remède nécessaire.

**Objection**: le détachement de la vie présente prêché par le christianisme est un obstacle au progrès matériel.

**Réponse**: ce détachement, en modérant les convoitises et en maîtrisant les passions, contribue au bonheur social. L'objection vaudrait si le christianisme refusait toute valeur au progrès matériel, mais il lui accorde une *valeur relative*.

**Remarque**: S. Mill (\*) ramène aux suivantes les conditions de la civilisation: *Densité de la population, activité productrice de la richesse, esprit d'association, respect de l'ordre*. Cette énumération ne vise que les éléments économiques et sociaux;

(\*) S. Mill, *Dissertations and Discussions*.

elle oublie les éléments intellectuels et moraux : religion, sciences, beaux-arts.

## 100. — LE PROGRÈS

Ses éléments constitutifs sont les mêmes que ceux de la civilisation (1). Le progrès c'est la marche en avant vers la réalisation de la perfection. La perfection est le plein développement des puissances d'un être dans le sens de sa fin (99).

Mais on peut se poser une question nouvelle. L'humanité est-elle indéfiniment perfectible ? La perfectibilité de l'individu est indéfinie quant au degré possible d'imitation de l'idéal, en ce sens que, si de fait chacun s'arrête à un degré fini de perfection, il lui serait toujours possible de monter plus haut. La perfectibilité de l'humanité est-elle aussi indéfinie ? Étant composée d'individus indéfiniment perfectibles, elle peut se perfectionner de plus en plus. Mais le progrès sera-t-il en fait indéfini ? On ne peut répondre d'une façon absolue. La loi du progrès n'est pas fatale, puisque les individus composant la collectivité sont libres. Sans doute ça et là il y a recul et décadence, mais il semble que l'humanité, prise dans son ensemble, progresse (2). Cette conception n'a rien de commun avec celle de Hegel et de P. Leroux, qui rêvent pour l'humanité une perfection sans terme assignable, par un progrès fatal et continu; pour eux l'humanité c'est Dieu même en train de se faire.

(1) GOSWAMY, *Requiem d'un milieu historique des progrès de l'épique humain*. — J. PIAN, *Le progrès par le christianisme*. — F. BONJOUR, *Moralité et progrès*. — SRECHER, *Essai sur le progrès*. — DE GAZET, *Le transformisme social*. — J. PIZAN, *La vie sociale, la morale et le progrès*. — BACON, *Lois scientifiques du développement des nations*. — FERRIER, *Les lois du progrès*. — MATHIEU, *Les facteurs de l'évolution des peuples*.

(2) « La Providence humaine qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme un seul homme, qui, de l'enfance à la vieillesse, poursuit sa carrière dans le temps en passant par tous les âges. » Saint Augustin, cité par M. ESQUI, *Cl. Herne des Cours et Conférences*, 1898, p. 146.

## CHAPITRE III

## MORALE RELIGIEUSE (1)

I<sup>ère</sup> SECTION

## RELIGION NATURELLE (2)

## 101. — EXISTENCE DES DEVOIRS ENVERS DIEU

A) **Objection** : certains philosophes ont nié l'existence des devoirs envers Dieu, sous prétexte qu'il y a une trop grande disproportion entre Dieu et la nature humaine, et que Dieu n'a pas besoin d'hommages, qui ne peuvent rien ajouter à sa perfection et à son bonheur.

B) **Réponse** : 1°) Malgré la distance qui sépare Dieu de l'homme, il existe entre eux des rapports de Créateur à créature, d'où découlent pour l'homme des devoirs.

2°) Sans doute, nos hommages ne peuvent accroître la perfection et le bonheur de Dieu, puisqu'il est l'Être infiniment parfait

(1) Il serait plus logique de renvoyer cette question à la fin de la Théodicée. Mais comme nous avons pris le parti de placer la Morale avant la Théodicée (introduc. T I, n. 7), nous étudierons, ici, les *Devoirs envers Dieu* pour ne pas surcharger le *Traité des devoirs*.

(2) MATHIEU, *Traité de morale*. — CLARET, *Discours sur la religion naturelle*. — KANT, *La Religion dans les limites de la raison*. — E. MIRA, *Essai sur la Religion*. — J. SAUPE, *La religion naturelle; Dieu, Patrie, Liberté*. — MATHIEU, *La Religion*. — GUYOT, *L'irréligion de l'avenir*. — FERRIER, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*. — CHASTAY, *La connaissance de Dieu*. — CRESS, *Du vrai, du beau et du bien*, XIII<sup>e</sup> L. — D'HELI, *Conférences de Notre-Dame*, 1892, 1893. — WUNDERLICH, *Précis de la doctrine catholique*, n. 241 et suiv. — TABARINI, *Essai*... L. I, ch. IX. — DE LA GRASSIERE, *Psychologie des religions*.

et heureux. Mais les devoirs n'ont pas pour origine et mesure les avantages de ceux qui en sont l'objet; vg. un historien ne peut calomnier les morts sous couleur que la diffamation ne leur nuit pas.

3°) Les devoirs de l'homme envers Dieu découlent nécessairement de la nature de Dieu et de la nature de l'homme; étant admis que Dieu est créateur, il s'ensuit que la créature raisonnable est essentiellement dépendante de son créateur. La religion naturelle est précisément l'ensemble de ces rapports nécessaires qui rattachent l'homme à Dieu.

## 102. — LE CULTE

Le culte c'est la pratique des devoirs envers Dieu. On distingue le culte **intérieur**, le culte **extérieur** et le culte **public**. Il est :

A) **Intérieur**, quand les actes de religion sont renfermés dans l'âme. Ses actes essentiels sont la *prière* et l'*amour*.

1) **Prière** : c'est l'élevation de l'âme vers Dieu pour :

1°) L'*adorer* : l'adoration est un sentiment de profond respect et de soumission absolue qui n'est dû qu'à Dieu, à cause de l'excellence infinie de sa nature et de son domaine souverain sur nous.

2°) Le *remercier* des bienfaits reçus.

3°) Lui *demande pardon* des fautes commises.

4°) *Implorer* son secours pour nos besoins physiques et moraux.

**Objections** : la prière en tant que demande est, dit-on :

a) **Superflue**, parce que Dieu sait tout ce dont nous avons besoin. « J'adore Dieu, disait Rousseau, mais je ne lui demande rien, ce serait douter de sa Providence et de sa bonté ». — *Réponse* : nous devons prier, non pas pour faire connaître à Dieu nos besoins, mais pour manifester notre dépendance vis-à-vis de lui.

b) **Inefficace** : Dieu est immuable, la prière ne pourra donc modifier les décrets éternels de Dieu. — *Réponse* : les prières de l'homme, prévues de toute éternité, rentrent dans le plan divin : « Nous ne prions pas, dit saint Thomas, pour changer le plan divin,

mais pour obtenir ce dont l'accomplissement a été, dans ce plan, subordonné à la prière » (1).

Le savant Euler dit aussi : « Il ne faut pas s'imaginer que la prière ne parvienne qu'à présent à la connaissance de Dieu. Il l'a entendue de toute éternité et il a arrangé exprès le monde en faveur de cette prière qui l'a jugée digne d'être exaucée; en sorte que l'accomplissement fut une suite de causes naturelles des événements (2) ».

c) **Déprimante** : celui qui prie devient inerte et se croise les bras en attendant le succès de sa demande. — *Réponse* : C'est un faux supposé. La prière bien faite implique la coopération de l'homme : Aide-toi, le ciel t'aidera. Autrement elle serait présomptueuse.

II. — **Amour** : Dieu n'est pas seulement la puissance infinie, il est encore la souveraine bonté et la beauté suprême; nous devons donc l'aimer par-dessus toute chose. Il n'est pas seulement le Maître absolu, il est encore le Père infiniment bon. Le PATER NOSTER est la plus belle des prières.

B) **Extérieur** : c'est la manifestation du culte intérieur par des signes sensibles : paroles, gestes, attitudes. Il est nécessaire; en effet :

1°) L'homme tout entier, le corps aussi, par conséquent, est dépendant de Dieu; il doit donc lui rendre hommage par ses facultés physiques.

2°) Il résulte de la nature même de l'homme qui est un composé d'âme et de corps; à cause de cette intime union, tout sentiment un peu vif se manifeste au dehors.

3°) Il entretient le culte intérieur. Le sentiment religieux finirait par s'affaiblir, comme tout autre sentiment; s'il n'était jamais exprimé.

(1) S. Thomas, *Summa theologiae*, II, II, Q. LXXXIII, art. II : Non enim propter hoc oramus ut dicantur dispositiones humanorum, sed ut sit impetratum quod Deus disponit per creaturas esse impetrandum. Sur la prière, voir toute cette question LXXXIII. — LAGRANGE, *La Prière*.

(2) EZRA, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, II<sup>e</sup> P., L. XXI. Sur la prière voir une note remarquable dans TAPPARELLI, *Essai théorique de droit naturel*, note XCVIII, p. 290 du T. IV.



Jusqu'ici nous avons parlé du culte **privé**, sous sa double forme *intérieure et extérieure*.

C) **Public** : c'est celui qui est rendu à Dieu au nom de la société. Il est *nécessaire* ; en effet :

1°) L'homme naturellement sociable est dépendant de Dieu aussi bien comme membre d'une société que comme individu. Bien est l'auteur de l'ordre social et le dirige par sa Providence.

2°) Les sociétés ont besoin, comme les particuliers, du secours divin.

3°) Les actes du culte public entretiennent les sentiments de fraternité et d'égalité. Les gouvernants ont donc le devoir de concourir au culte social. Une nation, qui n'a pas de culte public, se rend coupable d'*apostasie sociale*.

## II<sup>ème</sup> SECTION

### L'ÉGLISE ET L'ÉTAT<sup>(1)</sup>

Vivant en pays chrétien, il nous faut compléter notre étude en parlant des **rapports de l'Église et de l'État**.

(1) **LITTÉRATURE** : *La chiesa e lo stato*; *Traité du droit public de l'Église*. — **MOLLAT**, *L'Église et l'État*. — **CARRON**, *Ve, Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent*; Œuvres T. II, p. 346; T. III, p. 128, T. V, p. 29 et suiv. — **KELLEN**, *L'Encyclopédie du 8 décembre 1864 et les principes du 86*. — **AR**, *Le vrai et le faux en matière d'autorité et de liberté*. — **KUSSIA**, *Les droits de Dieu et les idées modernes*. — **ACOSTO**, *Droit public de l'Église et des nations chrétiennes*. — **CARRON**, *Handbuck zum, L'Église tactologique et l'État chrétien*. — **F. CA-M**, *Le droit social de l'Église*. — **PUNZOS**, *Droit ecclésiastique dans ses principes généraux*. — **CAVONIA**, *Notions de droit naturel et ecclésiastique*. — **CARRON**, *Taxation, Institutione juris publici ecclesiastici*. — **MISCHER**, *Stato e Chiesa*. — **E. OLIVIER**, *L'Église et l'État au Concile du Vatican*; *Le Concordat et la séparation de l'Église et de l'État*. — **ALBERTUS**, *Die soziale Politik der Kirche*. — **DE DUKAN**, *L'Église et l'ordre social chrétien*. — **PÉRI**, *Les lois de la société chrétienne*. — **D'URUS**, *Conférences de Notre-Dame, 1876, IV et V*; **G.**, *L'Église et l'État*. — **TARULLI**, *Essai*... L. VII, ch. i. —

Pour bien les établir, on doit connaître les deux termes ; nous savons ce qu'est l'État ; reste à résumer le rôle et la **constitution de l'Église**.

### 103. — ROLE DE L'ÉGLISE

A) **Sa mission** : 1°) Dieu connu, aimé, possédé surnaturellement est l'*unique fin* et bonheur de l'homme.

2°) Jésus-Christ est l'*unique voie* qui mène à cette fin bienheureuse.

3°) L'Église est l'*unique dépositaire* de la doctrine de Jésus-Christ. Par elle seule on va à Jésus-Christ, comme par Jésus-Christ seul on va à Dieu. Voici, en bref, les revendications de l'Église.

L'Église, comme dépositaire unique de la doctrine intégrale de Jésus-Christ, doit conserver intact ce dépôt sacré, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher.

B) **Sa puissance et ses droits** : ils sont proportionnés à sa mission :

1°) La garantie de son *autorité enseignante et gouvernante*, c'est l'*infaillibilité*.

2°) Cette infaillibilité est une *assistance divine* qui empêche l'Église de se séparer jamais de Jésus-Christ.

3°) *L'objet direct* de cette autorité c'est la doctrine de Jésus-Christ qui est contenue dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orale des Pasteurs. L'Église est chargée d'expliquer cette doctrine : de là les définitions dogmatiques qui ne *font qu'en préciser le sens*.

4°) Son *objet indirect* s'étend aux *erreurs opposées à la doctrine de Jésus-Christ* : *erreurs théologiques* (hérésies), philoso-

**JESU**, *Elementa philos. moralis*, F. IV, sect. IV. — **SCHOTTUS**, *Disputationes philos. mor.*, Disp. VI, Sect. VI. — **M. B.**, *Institutes de droit naturel*, L. X. — **A. FRANCE**, *Des rapports de la Religion et de l'État*. — **BOUASSI**, *L'Église de France et l'État au XIX siècle*. — **REUCHON**, *De l'action du clergé dans les sociétés modernes*.

pbiques, historiques, scientifiques. Dépositaire d'une vérité qui touche à tous les ordres de connaissances, l'Église doit exercer sur tous ces ordres une surveillance active, pour empêcher l'erreur, d'où qu'elle vienne, de corrompre la doctrine de Jésus-Christ.

3°) L'émettement doctrinal du Protestantisme et les contradictions du Rationalisme montrent la nécessité bienfaisante d'une autorité infallible.

6°) L'Infaillibilité s'applique à la foi et aux mœurs. L'Église n'en peut dépasser les limites, car ce serait faillir, ce qui est impossible.

7°) L'obéissance du catholique ne s'arrête pas aux décisions doctrinales; elle s'applique aussi aux directions données par le pape. Le pape en effet n'est pas seulement Docteur; il est en outre Pasteur.

#### 104. — CONSTITUTION DE L'ÉGLISE (1)

L'Église est une société *supernaturelle, nécessaire, visible, hiérarchique, monarchique, parfaite, indépendante.*

I. — **Supernaturelle** : a) dans sa fin, qui est la béatitude des hommes par la vision intuitive de Dieu ; — b) dans ses moyens : la grâce, les sacrements ; — c) dans sa forme, ses droits, sa constitution, qu'elle tient de Jésus-Christ seul.

II. — **Nécessaire** : tous ont l'obligation d'y entrer, dès qu'ils la connaissent. Tout baptisé est sujet de l'Église; le catholique sujet fidèle; Théotique sujet rebelle. Les non-baptisés sont des étrangers à conquérir par la persuasion.

III. — **Visible** : pour être obligé d'y entrer, il faut pouvoir la reconnaître. Or Dieu l'a faite reconnaissable à quatre marques ou notes principales : l'apostolicité, l'unité, la catholicité.

(1) FRANKLIN, *De Ecclesia Christi*. — BELLARMIN, *De romano Pontifice*. — PALMERI, *De romano Pontifice*. — ISSAZOVI, *L'Église*. — DON GRU, *De l'Église et de sa divine constitution*. — BASSIN, *Conférences sur l'Église*. — FOSTAINE, *L'Église*. — FLABIK, *Constitution de l'Église*.

la sainteté. Cependant tout n'est pas nécessairement visible. Le corps de l'Église le sera, c'est-à-dire la pratique extérieure du même culte, la profession extérieure de la même foi, la soumission extérieure à la même autorité. L'âme, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, la sainteté, restera *habituellement* invisible. Mais la sainteté, étant un signe de l'Église, doit se manifester ça et là au dehors d'une façon merveilleuse. On peut être du corps sans être de l'âme (vg. un catholique en péché mortel) ; on peut être de l'âme sans être du corps, sans même soupçonner l'existence de l'Église (vg. hérétique, infidèle, si la bonne foi et la bonne vie les maintiennent en grâce avec Dieu). Ainsi s'explique la maxime : *Hors de l'Église point de salut*. Dans certaines conditions de bonne foi et de bonne vie pure, il suffit pour être sauvé de faire partie de l'âme de l'Église.

IV. — **Hiérarchique** : l'Église est divisée en deux catégories : 1°) le peuple fidèle (*laïcs*), les laïques ; — 2°) la part spécialement choisie de Dieu (*clergé*), le clergé. C'est le groupe des gouvernements, qui est gradué en hiérarchie. — La hiérarchie ecclésiastique possède un double pouvoir : 1°) d'ordre, c'est le pouvoir de faire le Sacrement, d'attacher la grâce au signe sensible ; — 2°) de juridiction, c'est le pouvoir de gouverner le peuple fidèle en enseignant et en lui imposant des lois. Ces deux pouvoirs peuvent exister l'un sans l'autre. — Il y a deux degrés dans le pouvoir d'ordre : 1°) l'Épiscopat ; 2°) le Sacerdoce ; et deux degrés dans le pouvoir de juridiction : 1°) Le Pontife suprême a juridiction sur l'Église universelle ; — 2°) Chaque évêque ne l'a que sur son diocèse. La juridiction vient au Pape de Dieu, à l'évêque de Dieu par le Pape. Les pouvoirs d'ordre et de juridiction, étant spirituels et surnaturels, ne peuvent venir que de Dieu.

V. — **Monarchique** : le Pape est le centre nécessaire de l'Église, évoquant toute cause ecclésiastique à son tribunal suprême, jugeant toute controverse sans qu'on puisse en appeler, même au Concile, portant, en matière de foi et de mœurs, des décrets qui ont pleine vigueur indépendamment du consentement de l'Église. Monarchie d'ailleurs admirablement tempérée d'aristocratie hiérarchisée.

VI. — **Parfaite** : elle se suffit à elle-même dans la poursuite de sa fin, car elle possède : a) *en acte*, c'est-à-dire en elle-même, ce qui lui est nécessaire ; — b) *virtuellement* le reste, c'est-à-dire qu'elle a droit d'exiger le concours de la société civile, quand elle en a besoin. Étant société parfaite, elle a par là même le triple pouvoir législatif, judiciaire, coercitif.

VII. — **Indépendante** : cela résulte de ce qu'elle est parfaite. On est indépendant quand on n'a besoin de personne, ou quand au besoin est annexé un droit strict d'en exiger la satisfaction. C'est ainsi que l'Église a le droit d'exiger de la société civile qu'elle lui prête son concours dans certaines circonstances : c'est c'est ce qu'on nomme le concours du bras séculier.

#### 105. — RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

L'État peut prendre vis-à-vis de l'Église quatre attitudes : **Persécution, Absorption, Séparation, Union.**

##### § A. — PERSÉCUTION DE L'ÉGLISE PAR L'ÉTAT

On peut distinguer la persécution : A) **Sanglante** (vg. *Rome, Perses, Barbares, Mahométisme, Japon, Hérésies diverses, Révolution*).

B) **Civile et administrative** : qui veut rendre aux fidèles la religion impraticable par une confiscation aussi complète que possible de la liberté de l'Église. — C'est le grand crime social, car l'État est en opposition directe avec la fin suprême qu'il devrait servir.

##### § B. — ASSERVISSEMENT DE L'ÉGLISE PAR L'ÉTAT

C'est la persécution mitigée ; on ne veut pas détruire l'Église, mais en faire un instrument de règne. Elle existe, mais dans l'État, comme un de ses rouages, assez puissante pour le servir,

assez bridée pour ne le gêner jamais. Ce régime comporte deux degrés :

1<sup>o</sup> **Entraves croissantes** mises au nom de l'État à la liberté de l'Église, mais non pas jusqu'à rompre l'unité essentielle : vg. le **GALLICANISME** ; le **JOSÉPHISME**.

2<sup>o</sup> **Christianisme politique** : il aboutit à des Églises nationales, hors de l'unité catholique voulue par Jésus-Christ, asservies aux pouvoirs humains et par là même dégradées : vg. *Église russe, Églises protestantes*. Cette absorption est : a) *un erreur*, car c'est confondre deux sociétés qui ont des fins distinctes ; — b) *un crime*, car c'est une usurpation commise par la société inférieure.

C'est N. S. J. C. qui a établi la distinction des deux pouvoirs, le spirituel et le temporel. Il y a donc deux domaines : celui de l'âme qui ne relève que de Dieu ; celui des intérêts matériels qui relève de César. C'est l'une des grandes nouveautés apportées par l'Évangile. Elle a pour fondement cette idée, nouvelle aussi, d'une religion unique pour tous les peuples. Autrefois la religion était exclusivement nationale. La confusion du sacerdoce et de l'empire dans les mêmes mains était une cause d'oppression pour les âmes. Leur distinction a fondé la liberté. Pour la maintenir l'Église a fourni des martyrs par millions, qui ont préféré, au prix de leur sang, obéir à leur conscience plutôt que de sacrifier à César (1).

##### § C. — SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

I. — **Origine** : invoquée par les catholiques libéraux de Pécolo de Lamennais, (2) pour mettre l'Église au-dessus des partis politiques, la séparation est aujourd'hui le mot d'ordre des ennemis de l'Église. — Que serait-elle si elle était honnêtement pratiquée ? Officiellement l'État ne connaîtrait pas l'Église ; elle serait pour lui comme n'étant pas et réciproquement.

(1) DE CHAMPAGNY, *Les Cénars*. — FERRIER DE COULANGES, *La cité antique*.

(2) LECHAPOT, *Montalembert*, T. I. — THERRAS-DANGES, *L'Église et l'État sous la monarchie de Juillet*.



II. — **Valeur :** A) **En droit :** cette séparation est essentiellement contraire :

1°) **Au devoir de l'État :** il ne peut affecter d'ignorer la société surnaturelle, à laquelle il doit se subordonner, car il doit se subordonner à la fin suprême représentée par l'Église.

2°) **Au droit de l'Église :** société visible, parfaite, indépendante, que Jésus-Christ n'a pas oubliée pour qu'on n'en tienne pas compte, mais pour qu'elle occupe le premier rang dans les choses humaines.

B) **En fait :** cette séparation est à la fois funeste :

1°) **A l'État,** car l'État chrétien ne peut atteindre convenablement sa fin propre, le bonheur temporel, qu'en la subordonnant à sa fin dernière surnaturelle. Il a donc un besoin absolu de l'Église. C'est ce que tous les politiques avisés redisaient en 1803, après la Révolution, avec Portalis : « Il est temps d'appeler la religion au secours de la société ».

2°) **A l'Église :** la constitution intime de l'Église étant spirituelle et surnaturelle, l'Église ne doit rien à l'État et n'a nul besoin de lui sous ce rapport. Mais elle est à la fois humaine et divine comme son fondateur. Composée d'hommes, usant de procédés humains pour transmettre son action surnaturelle, elle a par là même des besoins temporels : besoins de propriété, de liberté, de publicité. Or l'Église a droit à la satisfaction de ces besoins, puisque ce sont pour elle des moyens nécessaires à la poursuite de sa fin. D'autre part, l'action individuelle des fidèles ne suffit pas à les satisfaire complètement. L'aide de l'État est donc indispensable à l'Église, non essentiellement et pour tout exercice de sa puissance (autrement elle ne serait plus société parfaite), mais pour l'exercice facile, complet, normal. Si l'État refuse son concours, il ne détruit pas l'Église, mais il l'entrave et nuit gravement au bien des âmes et conséquemment aux intérêts de la société.

**Conclusion :** la séparation totale n'est pas possible, du moins longtemps. L'Église et l'État se rencontrent inévitablement sur un terrain commun, l'*individus*, à la fois citoyen et fidèle, n'ayant qu'une conscience pour satisfaire à cette double obligation. Dans les pays où l'État est plus ou moins anti-religieux, il ignorera

l'Église tant qu'il ne s'agirait que de lui prêter appui ; il la connaîtrait dès qu'il s'agirait de la surveiller et de l'entraver (1). La séparation n'est donc qu'un *pis-aller*, un *expédient* que peuvent rendre nécessaire certaines circonstances historiques. Jusqu'ici, il n'y a que les États-Unis qui appliquent le système séparatiste avec largeur et bienveillance. Mais les conflits sont toujours à craindre, car il y a des contacts inévitables que peut seul adoucir le régime de l'union sincèrement pratiquée.

#### § D. — UNION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

I. — **Nécessité et base :** c'est la seule forme légitime de leurs relations. Cela ressort de l'exclusion des autres systèmes. L'ordre a pour fondement la vérité ; l'union, qui est l'ordre, se fonde donc sur la nature vraie des deux sociétés. Cette nature sera déterminée par leurs fins respectives.

II. — **Mode de cette union :** 1°) Il faudra traiter en faisant des sacrifices réciproques : en ce sens que l'État doit y mettre la déférence d'un fils et l'Église la condescendance d'une mère. Mais l'Église ne peut rien céder du dépôt qu'elle a reçu de Jésus-Christ, et l'État n'a besoin d'abdiquer aucun droit réel.

2°) Il faudra traiter de **puissance à puissance**, mais de puissance supérieure à puissance subordonnée, non d'égal à égal. C'est la conséquence nécessaire de la nature des deux sociétés et de leurs fins. La fin immédiate de l'État est d'assurer l'ordre et la prospérité temporels ; la fin immédiate de l'Église est de procurer le salut éternel. Il est évident que la fin de l'Église, n'étant autre que la fin suprême et dernière de l'homme, dépasse la fin de l'État, puisque la première est surnaturelle et spirituelle, tandis que la seconde est naturelle et temporelle. Donc, dans l'union des deux sociétés, il n'y aura *égalité* que si l'on maintient l'*inegalité* qui résulte de leur essence.

3°) **En cas de conflit le pouvoir spirituel doit l'emporter sur le temporel :** c'est à l'Église qu'il appartient de déterminer

(1) F. Berni, *Le péril de la séparation de l'Église et de l'État*.



la limite entre les deux pouvoirs et de décider en dernier ressort les **questions mixtes**, puisque seule elle a mission pour connaître le spirituel, chose supra-rationnelle et révélée.

On nomme questions *mixtes* celles où l'élément religieux est mêlé à l'élément politique. Mais alors, dira-t-on, l'Église est juge et partie. — Qui, comme Dieu même qu'elle représente, et il n'y a aucun empêchement à craindre, puisqu'elle est infallible.

III. — **Clauses essentielles de l'État.** — Tout découle de cette vérité fondamentale : *les deux fins et les deux sociétés sont distinctes mais subordonnées.*

A) **Les fins étant distinctes :** 1°) L'Église n'a aucun droit direct sur la fin spéciale de l'État ; l'État reste indépendant dans sa sphère propre (le bien temporel). Toutefois l'Église, étant la gardienne infallible de la morale publique et politique aussi bien que de la morale privée et domestique, a le droit et le devoir d'avertir les gouvernants lapsisés qui, comme tels, sont ses sujets, dans toutes les questions où la moralité est engagée. Les gouvernants ont le droit et le devoir de déférer à ses avis.

2°) L'État n'a aucun droit, *ni direct, ni indirect*, sur la fin propre de l'Église, aucun droit à entraver l'exercice de ses pouvoirs spirituels, de son organisme social : *vg.* c'est un abus que de s'opposer à la publication des Bulles pontificales et des Mandements épiscopaux, que de les déférer au Conseil d'État, etc., car c'est s'immiscer dans le spirituel.

B) **La fin de l'État étant subordonnée à celle de l'Église :** 1°) L'Église a le droit de réclamer de l'État chrétien le concours temporel qu'elle juge moralement nécessaire à l'accomplissement de sa fin propre.

2°) L'État a le devoir d'aider l'Église positivement et activement, de donner aux choses saintes, comme dit Leibniz, *curam et auxilium*. Il est, selon le mot de Constantin, « l'évêque du dehors ». C'est ainsi que les pouvoirs chrétiens ont fait lois de l'État les lois canoniques de l'Église ; le bras séculier a réprimé les hérésies publiques et scandaleuses. En agissant ainsi ils songeaient à la prospérité et à la défense de la société, convaincus que la religion est le plus solide fondement des empires et que l'unité doctrinale est le meilleur rempart de l'unité nationale. Il faut se rappeler

aussi que les hérétiques avérés étaient des sujets révoltés contre l'Église et contre l'État, qui troublaient la paix des consciences et la foi commune.

Les clauses de l'alliance se ramènent donc aux suivantes : 1°) **Distinction** des deux puissances, souveraines chacune dans sa sphère propre ; — 2°) **Concours** : on s'allie pour s'aider ; — 3°) **Subordination** de l'État à l'Église dans les questions mixtes (\*).

#### 106. — LA THÈSE ET L'HYPOTHÈSE

On entend par : a) **thèse**, la formule **absolue** des rapports de l'Église et de l'État, telle qu'on l'a établie (100, § D). C'est ce qui doit être, c'est l'**idéal**. — b) **hypothèse**, les formules **relatives**, c'est-à-dire ce qui peut être, eu égard aux circonstances de temps et de lieux ; c'est l'application plus ou moins parfaite de la thèse. A aucune époque la thèse n'a été appliquée dans toute son étendue, car elle suppose l'*unité de croyances* qui est plus ou moins grande, selon les époques. Dès qu'on passe des principes aux faits, la faiblesse humaine apparaît avec ses imperfections inévitables. Aucune des formes d'union que présente l'histoire n'est pure de tout alliage ; même au temps de l'alliance intime, l'Église a eu à lutter. L'histoire nous montre **trois formes d'alliance** :

I. — **Forme normale** : c'est celle qui résulte de la subordination de la fin de l'État à celle de l'Église. Elle consiste essentiellement en ce que la loi de l'Église est sanctionnée comme loi de l'État ; l'État met sa force au service des lois de l'Église, *vg.* en châtiant les hérétiques obstinés.

II. — **Forme privilégiée** : outre les conséquences rigoureuses de la subordination essentielle, la libre et filiale déférence de l'État donne à l'Église certains droits temporels surrogatoires : tel fut le droit public chrétien au Moyen âge. Les puissances pro-

(\*) BOUSSAÏG, *L'Église de France et l'État au XIX<sup>e</sup> siècle*.

testantes et schismatiques, l'Allemagne, l'Angleterre, la Russie ont une Église établie qui a d'énormes privilèges.

III. — **Forme concordataire** : l'Église ne pouvant, vu la rupture de l'unité religieuse dans un État, obtenir la forme normale qui résulte de l'unité de croyances, *religée librement* quelque chose de ses droits et stipulé avec l'État des **Concordats**. Ces traités, étant bilatéraux, ne peuvent être détruits ou modifiés que par le concours des deux parties contractantes. L'Église fait des concessions : la thèse est moins rigoureusement appliquée. Nous vivons en France, sous cette troisième forme : l'Église a une présence d'honneur sur les autres cultes ; le Concordat donne force de loi à certaines règles émanant de l'autorité ecclésiastique : vg. l'évêque exerce en France une magistrature reconnue par l'État. La loi de 1830 sur l'enseignement rendait obligatoire l'instruction religieuse dans les écoles de l'État ; les pouvoirs assistaient officiellement aux prières publiques, etc. De son côté l'Église n'a pas demandé à être religion d'État ; elle a consenti, à cause de la divergence des croyances, à la **tolérance** des autres cultes. L'Église, étant seule en possession de la vérité, ne peut approuver les autres religions qui sont erronées. Mais elle admet une tolérance de fait à leur égard : elle les souffre, dans l'intérêt supérieur de la vérité, pour éviter des troubles funestes, car l'erreur et le mal n'ont droit à rien. Cette tolérance existe aussi pour ceux qui n'acceptent que la religion naturelle ou même rejettent toute religion, comme les positivistes. Mais les pouvoirs publics ne doivent pas, à cause de ces êtres d'exception, omettre de payer officiellement, au nom de la nation, le tribut d'adoration dû à la Divinité. Les positivistes, etc. ne peuvent pas s'en plaindre, pas plus que les collectivistes n'ont le droit de reprocher à l'État de maintenir à la base des institutions la propriété individuelle. Aussi l'Angleterre et l'Amérique, nations libérales cependant, ont-elles un culte social. En France, on pratique l'athéisme officiel, sous couleur de respecter la conscience de quelques dissidents. C'est imposer au grand nombre l'impunité de quelques uns et sacrifier les droits de la majorité.

**Conclusion** : « Là où la thèse n'est pas rigoureusement appliquée, — et elle ne l'est presque jamais, — il faut s'en inspirer

dans la mise en œuvre de l'hypothèse et faire passer dans la pratique tout ce que les circonstances permettent d'en appliquer, *sans aller au delà, sans rester en deçà* (1) ». L'erreur libérale, ne consiste pas à aimer la liberté, mais à la dénaturer en faisant d'elle, non plus un moyen, mais une fin en soi, un bien absolu. La liberté extérieure, en matière de manifestations religieuses, n'est pas plus un principe inviolable qu'en matière de manifestations morales, politiques ou sociales. Le père de famille a le droit de réprimer les vices naissants de son enfant, l'État de punir une propagande subversive de l'ordre social. Pourquoi n'aurait-il pas le droit de réfoiler des erreurs dangereuses pour la religion ? Aux libéraux qui interdisent à l'État de sanctionner par sa puissance coercitive aucune doctrine religieuse, les socialistes répondent logiquement en lui défendant de sanctionner la propriété, la stabilité du lien conjugal, l'idée de patrie. L'État doit donc aller aussi loin que possible dans le patronage du bien : *rester en deçà*, ce serait désertir son devoir, car l'intérêt social lui-même exige qu'il soutienne ce qui subsiste de vérités communes à la nation. Cependant « l'opinion doit être consultée, non comme une maîtresse qui décide ce qui est permis, mais comme un témoin qui indique ce qui peut être supporté (2) » : *aller au delà* serait une violence inutile et même funeste, car elle déchaînerait la haine contre l'Église. C'est par la persuasion et l'exemple qu'il faut ramener l'unité dans les esprits. Alors l'intervention de l'État sera bienfaisante, parce qu'elle sera acceptée de tous. Pour préparer cette restauration du règne social de Jésus-Christ, il faut d'abord, comme transition, travailler à l'entente sur le terrain du Décalogue, selon le vœu de Le Play.

**Remarque** : les quatre articles. Les gouvernements unis à l'Église ont souvent cherché à restreindre l'alliance à leur profit : vg. Louis XIV par les quatre articles de 1682. « On y parle beaucoup de *libertés de l'Église gallicane* ; en réalité ce qu'on affranchit par le premier des quatre articles, c'est seulement le pouvoir royal ; ce qu'on asservit dans toute la suite de ce document, c'est

(1) D'Haus, Conférences de Notre-Dame, 1896, Note 24, p. 381.

(2) D'Haus, Conférences de Notre-Dame, 1896, 2<sup>e</sup> Conf., p. 139.

l'Église de France, puisqu'on subordonne au plaisir du monarque temporel les communications de cette Église particulière avec le centre de l'unité, puisqu'on limite jusqu'au pouvoir doctrinal du Saint-Siège, jusqu'à l'exercice du droit d'appel au pape qui appartient à tout catholique. Liberté à l'égard de Rome jusqu'à la révolte indoloreusement, soumission à l'égard du roi jusqu'à la servitude, tel est le fond de cette tradition détestable que notre siècle a vu revivre dans les **Articles organiques** ou lois du 18 germinal an X, frauduleusement annexés au Concordat de 1801, et maintenues depuis tant aux par-tous les gouvernements, en dépit des protestations du Saint-Siège (\*).

#### 107. — POUVOIR DIRECT OU INDIRECT ?

La théorie du pouvoir **direct** du Pape n'a jamais été communément admise. D'après elle, le Pape aurait une suprématie de droit divin sur toutes les puissances de ce monde, motivée par sa primauté qui appartient au spirituel sur le temporel ; il pourrait donc commander aux souverains comme tels et non pas seulement en tant que fidèles. La doctrine reçue est celle du **pouvoir indirect** (†) : le Pape peut tout directement sur le spirituel, rien directement sur le temporel, parce que les choses terrestres ne sont pas l'objet propre de sa juridiction. Mais l'Église les atteint indirectement, c'est-à-dire à travers le spirituel, auquel elles se trouvent unies, parce que les affaires temporelles influent en bien ou en mal sur les intérêts spirituels. C'est ainsi que, dans les questions politico-religieuses, le Pape peut intervenir et prescrire aux souverains et aux peuples ce qu'exige le

(\*) D'Huez, *Conférences de Notre-Dame*, 1805, Note 24e, pp. 362-363.

(†) BERTHIER, *Responsio ad librum inscriptum « Triplici nodo triplex cuneus »* ; — APOLLINIS, *pro Responsione sua ad librum Jacobi J. De Romano Pontifice*. — SCHNEZ, *Defensio fidei catholicae adversus impostantes secte errorum*. Cl. I. de la SANCHEZ, *De Jacobo I Anglie rege cum cardinali Roberto Bellarmino. S. J. super potestate cum regia tum pontificia disputante*. — J. de MAYRAN, *Du Pape*. — GONZALEZ, *Pouvoir du Pape au Moyen âge*.

bien de la religion, qui prime tout le reste. Sans doute, en ces matières mixtes, l'intervention du Pape n'est pas infaillible ; mais l'obéissance est cependant due aux prescriptions et même aux directions pontificales, car le Pape n'est pas seulement constitué Docteur de l'Église, il est encore chargé de la gouverner. Tout pouvoir légitime, le pouvoir paternel, le pouvoir civil, a fortiori celui du Pape a droit à l'obéissance, à moins qu'il ne sorte de ses attributions ou qu'il ne prescrive des choses évidemment mauvaises. Or les questions mixtes rentrent dans les attributions du Pape et ses décisions ont la garantie spéciale d'une assistance de Dieu. Il serait donc téméraire de les blâmer intérieurement, à moins qu'on n'ait l'évidence qu'elles sont erronées ; et même alors on serait tenu au *silence respectueux*, c'est-à-dire qu'on devrait s'abstenir de toute critique.

#### 108. — L'INTOLÉRANCE (1)

On peut distinguer trois sortes d'intolérance :

I. — **Intolérance brutale** : c'est l'emploi de la force et même du glaive pour :

A) **Établir une religion** : vg. le *Coran* de Mahomet. Les peuples ont eu à choisir entre lui et le cimetière : Crois ou meurs. L'Évangile, bien qu'imposé comme une obligation à la conscience, est proposé de fait à la liberté : *Credere nemo potest nisi volens* (2). L'établissement du christianisme ne coûta de sang qu'aux chrétiens. Si parfois, dans la suite, quelques princes ont tenté d'imposer la religion, ils ont été au delà de leurs droits et

(1) G. SORBIAN, *De l'Intolérance de l'Église*, dans les *Mémoires*, 1822. — TAPARELLI, *Essai...*, Note XCIII, p. 189 du t. IV. — De MAYRAN, *Lettres sur l'Inquisition espagnole*. — BARRIS, *Protestantisme comparé au Catholicisme*, ch. XXVI, XXXI. — MOURLON, *L'Église et l'État*, L. II, ch. IV, art. II. — DEVERGNE, *Cours d'Apologétique chrétienne*, IIe P., ch. IV.

(2) « Que nul ne soit contraint par la force à embrasser la foi, car saint Augustin a eu raison de dire : L'homme ne peut croire que de son plein gré ». (LXXVII, Encyclique, *Immortale Dei*.)



des intentions de l'Église qui les a blâmés : *vg.* conquête du Nouveau monde.

**B) Maintenir une religion :** ce mode d'intolérance a été accepté par l'Église ; c'est le cas de l'*Inquisition*.

La solution de la question exige diverses observations :

**1) Les deux hypothèses sont absolument distinctes :** établir une religion par la force c'est faire une conquête sur des infidèles. Or ces infidèles sont étrangers à la juridiction de l'Église. Ici l'emploi de la force est donc illégitime. Le *maintien* suppose des tentatives de rébellion parmi des  *sujets*, car tout baptisé est un sujet de l'Église. Il peut s'excommunier lui-même et aller chercher ailleurs la liberté de l'apostasie. Mais tant qu'il habite une contrée où l'Église est établie, il doit, comme tout sujet, se soumettre aux lois de la société dont il est membre, sous peine d'encourir les châtimens édictés contre les transgresseurs.

**2) Les faits :** l'Église n'a point porté ni exécuté de sentences capitales. Elle a décrété des peines temporelles : *vg.* amende, jeûne, prison, exil. C'est l'État qui a édicté la peine de mort contre l'hérétique, mais *obstiné, public, s'efforçant de rompre l'unité religieuse*.

**3) Les droits :** a) l'État a le droit d'édicter la peine de mort contre le proférant hérétique. On reconnaît à l'État le droit de punir de mort ceux qui tentent de rompre l'unité nationale. Or l'État chrétien estime avec raison que l'unité religieuse est le principal élément de l'unité nationale et sa meilleure sauvegarde.

b) L'Église a le droit de coopérer à cette législation de l'État en livrant l'hérétique au bras séculier ; ce droit est certain, puisque cette législation est juste en elle-même.

On peut se demander en outre si elle peut décréter, de son autorité propre, des peines afflictives. L'État possède le droit de frapper d'amende, d'emprisonner, de bannir ou de mettre à mort celui qui viole les lois, insulte le gouvernement, trouble l'ordre public ou compromet l'unité nationale. Et l'Église, société parfaite, n'a-t-elle pas les mêmes droits contre ceux qui osent outrager son autorité, bouleverser la paix religieuse, briser l'unité doctrinale ? Il faut donc reconnaître à l'Église le pouvoir coercitif.

Qu'on n'objecte pas qu'une peine temporelle ne peut être appliquée à un délit spirituel, car :

a) Le délit, considéré au point de vue de l'État, n'est pas purement spirituel ; il a des conséquences temporelles.

b) L'objection méconnaît l'unité du composé humain et la solidarité des deux éléments qui le constituent. Elle aboutit logiquement à la suppression de toute peine corporelle, puisque c'est toujours l'âme seule qui est coupable.

**II. — Intolérance civile :** elle consiste à refuser aux dissidents religieux la jouissance des droits civils ou à la restreindre. Elle comporte bien des degrés ; elle commence en fait dès que l'État favorise une religion au détriment des autres.

C'est une **conséquence logique** de la religion d'État : le législateur, étant convaincu de la vérité d'une religion et sachant par expérience le bienfait social de l'unité religieuse, est nécessairement amené à interdire la dissidence publique sous peine d'excommunication civile.

C'est une **conséquence légitime**, car cette intolérance découle logiquement de l'alliance de l'Église et de l'État, est légitime comme elle. C'est l'ordre, l'équité, parce qu'aucun droit ne peut s'attacher à l'erreur comme telle. La prudence doit modérer l'exercice de cette intolérance ; les circonstances ou des conventions positives (*concordats*) peuvent donner aux *errants* une situation légale d'où dérivent des droits réels. Cependant cette concession n'est pas faite à l'erreur elle-même, mais en vue de l'intérêt de la vérité, que l'intolérance pourrait compromettre.

**Remarque :** pour comprendre l'application de ces doctrines dans le passé, il faut se rappeler d'abord qu'elle suppose l'unité dans les croyances ; et conséquemment son acceptation comme un bienfait. Il a pu se glisser des abus ; mais ils ne découlent pas des doctrines elles-mêmes ; l'excès a consisté à ne pas tenir compte des circonstances qui devaient tempérer l'application des principes absolus, à ne pas faire dans la thèse elle-même la part de l'hypothèse. Il faut donc se garder, pour juger équitablement le passé, de le voir à travers nos préoccupations et tendances actuelles.

**III. — Intolérance doctrinale :** A) **En général :** elle consiste à rejeter comme faux ce qui contredit la vérité certaine : *vg.* je



fiens absolument pour faux que la partie soit plus grande que la tout. La tolérance doctrinale suppose l'incertitude de la vérité sur un point particulier, ou un *scepticisme universel*, qui met en doute l'existence de toute vérité.

B) **En religion** : elle consiste à estimer fausse toute religion hormis celle qu'on professe. C'est logique, car on ne peut admettre deux religions comme également vraies et bonnes. L'intolérance doctrinale est une marque, non pas suffisante, mais nécessaire de divinité. Une religion doctrinalement tolérante prouve par là même qu'elle ne vient pas de Dieu. Or le catholicisme a toujours professé l'intolérance doctrinale.

La **tolérance doctrinale** est au contraire à l'ordre du jour : plus de principes, mais des opinions et légitimité de toutes les opinions ; plus de délits de pensée, mais souveraineté de l'opinion. Voilà ce qui tend à passer en axiome et repose sur l'égalité supposée du vrai et du faux. La conséquence pratique est la suivante : comportons-nous comme si toute vérité était douteuse et toute opinion respectable. C'est l'anarchie intellectuelle, le nihilisme doctrinal.

**Conclusion** : tous les pouvoirs, païens, catholiques, hérétiques, irrationnels, ont été plus ou moins intolérants. Ce fait universel est-il purement brutal ou révèle-t-il l'existence d'un droit ?

**Réponse** : l'intolérance est une loi fondamentale, vitale pour tout être, individuel ou collectif. Ni peuple, ni particulier ne peuvent vivre et prospérer s'ils n'ont le droit et la puissance de résister à ceux qui font obstacle à leur développement normal. C'est une question de vie ou de mort : c'est la lutte pour l'existence. On retrouve l'application de cette loi dans l'ordre moral ainsi bien que dans l'ordre physique. Notre force vitale, d'instinct, oppose une résistance imployable aux attaques de ces mille petits ennemis, invisible légion de microbes, qui assaillent de toutes parts. A son tour l'ordre social n'est-il pas fondé sur l'intolérance, puisqu'il repose sur un ensemble de lois coercitives, et que ces lois sont des freins vigoureux mis à la liberté du mal et de l'erreur ? Pour la force vitale comme pour l'autorité sociale, il y a un minimum de résistance ou d'intolérance (c'est tout un) ;

en deçà c'est pour l'individu la mort, c'est pour un pays la décomposition sociale. La société religieuse ne saurait échapper aux exigences de cette loi : comment se soustraire à l'essence des choses ? Tout pouvoir qui veut vivre doit pratiquer cette maxime de Garcia Moreno, président de la République de l'Équateur : « La liberté pour tout et pour tous sauf pour le mal et pour les malfaiteurs ».

#### 109. — L'IMMUNITÉ ECCLÉSIASTIQUE (1)

I. — **Étendue** : les pouvoirs chrétiens ont reconnu pendant des siècles cette immunité qu'on peut formuler ainsi : Tout ce qui appartient à l'Église (lieux, objets ou personnes) est exempt de la juridiction de l'État. Cette immunité enveloppe l'exemption :

A) **De la juridiction civile**. On a souvent ressuscité contre cette exemption l'objection suivante : les gens d'Église deviennent alors sujets d'un souverain étranger.

**Réponse** : 1°) le Pape n'est étranger nulle part : la souveraineté qu'il exerce sur les clercs, n'est point la souveraineté temporelle du roi de Rome, mais la souveraineté spirituelle du Pontife.

2°) Le clerc ne cesse pas plus que tout autre citoyen d'être soumis aux lois de son pays, mais seulement aux tribunaux laïcs, même pour les délits de droit commun. Coupable envers l'État, il ne reste pas impuni ; seulement il est jugé par ses pairs, par des tribunaux ecclésiastiques. Mais, dit-on, c'est contraire au principe de l'égalité devant la loi. — Non, car si ce principe rejette tout *privilège d'impunité*, il n'impose pas l'*unicité* de juridiction. Par conséquent la juridiction ecclésiastique spéciale ne le viole pas plus que les tribunaux militaires constitués pour les soldats.

B) **De l'impôt**, c'est-à-dire de toute contribution fixée et prélevée par l'État sur la propriété ecclésiastique. On objecte que

(1) BELLEMIER, *De Clericis*.

cette exemption soustrait cette propriété au service du bien public.

**Réponse :** 1°) les revenus de cette propriété contribuaient à l'entretien du culte, au soutien des pauvres, à la diffusion de l'instruction, etc. Cette participation volontaire aux charges sociales dégrèvait d'autant l'État.

2°) Les assemblées du clergé contribuaient encore aux dépenses publiques par des impôts spontanément votés.

C) **Du service militaire.** On objecte que cette exemption décharge toute une catégorie de citoyens du service le plus onéreux et le plus honorable.

**Réponse :** 1°) Quelques années passées sous les drapeaux ne sont pas un fardeau plus lourd qu'une vie sacerdotale tout entière.

2°) Le service social du prêtre n'est ni moins honorable, ni moins nécessaire que celui du soldat. — Le motif vrai de la suppression de cette immunité c'est de tarir les vocations sacerdotales et de rendre très difficile le recrutement du clergé.

Ces différents privilèges ne sont point injustes parce qu'ils sont abondamment compensés par les services que le clergé rend à la société, comme l'a montré Taine dans *l'Antiquité Révisée*.

II. — **Légitimité :** A) l'immunité ecclésiastique n'est pas due à une confession graculienne des souverains, car elle a un fondement de droit divin. Elle est en effet une conséquence implicite de l'institution du **Sacerdoce**, qui fait aux clercs une place à part en les appelant à un service social d'un ordre exceptionnel, supérieur à tout autre, incompatible avec plusieurs.

B) Elle provient ensuite de la législation organique de l'Église, seule juge de ce qui lui convient.

Aujourd'hui cette immunité n'est pas universellement reconnue par les gouvernements. Comme elle n'est pas *absolument nécessaire* à l'existence de l'Église, mais seulement à son bien-être, *non ad esse sed ad melius esse*, l'Église, par *condescendance*, pour éviter des conflits troublant la paix, peut renoncer à l'exercice *actuel* de certains droits faisant partie de l'immunité. Mais elle ne peut dire qu'elle les a perdus, car elle n'y renonce pas ; elle évite seulement d'en urger l'application. C'est une situation qu'elle subit, mais qu'elle n'accepte pas.

#### 110. — L'ÉGLISE ET LA RÉVOLUTION

Que penser de ce que l'on appelle les principes de 89, le Droit nouveau ? On les trouve surtout formulés dans la *Déclaration des droits de l'homme*. Cette déclaration est un amalgame de faux et de vrai, de bien et de mal. Nous prendrons, pour guide de nos appréciations, Le Play (1).

I. — **Le Principe**, qui domine la Révolution et lui a valu, de la part de J. de Maistre, le reproche d'avoir l'esprit « Salanique », c'est la *souveraineté absolue de la raison et de la volonté humaines collectives* (= l'opinion et la volonté générales) ; conséquemment tout droit émane non de Dieu, mais de l'homme. C'est la *désification pratique de l'humanité*, dont J.-J. Rousseau a été l'ardent apôtre. On objecte :

1°) Rousseau reconnaît Dieu, et la Constituante le nomme dans sa *Déclaration*.

**Réponse :** *Théoriquement*, c'est vrai ; mais, *pratiquement*, toute leur œuvre tend à l'assimiler en éliminant son action. Les promoteurs de la Révolution de 1789 prétendaient que « Dieu n'intervenait pas dans la direction des sociétés et que l'homme avait en lui-même tous les éléments de la prospérité. Cette présomptueuse conviction resta, il est vrai, à l'état latent, au sein de l'Assemblée nationale ; mais elle se fit jour dans les modifications apportées par la Convention à la *Déclaration des droits*. En cette occasion, les auteurs des lois révolutionnaires, qui continuaient à perdre notre race, firent encore mention de l'Être suprême, mais ils s'accorderent à penser qu'ils pouvaient se passer de lui. » (2). Ce n'était qu'une étiquette décorative.

2°) Beaucoup de partisans de la Révolution n'acceptent pas le principe.

(1) Le Play, *La réforme sociale*, etc. t. IV. — Gossau, *Les droits de Dieu et les idées modernes*. — Kœber, *L'Encyclique du 8 Décembre 1864 et les principes de 1789*. — Bonar, *La France, Essai sur l'histoire et le fonctionnement des institutions politiques*.

(2) Le Play, *Opere citate*. — Suess, *L'écroulement de 1789*.

**Réponse** : ce rejet théorique n'en balance pas l'admission pratique, car la plupart de leurs actes supposent ce principe et s'en inspirent. On peut trouver des indices de cette tendance dans l'adoration de la loi, du suffrage universel, du fait accompli, dans cette susceptibilité qui veut tout séculariser et laïciser, bannir toute ingérence de l'Église dans les questions sociales et la confiner dans la sacristie.

II. — **Conséquences** : de la négation de l'intervention de Dieu dans les affaires humaines, de la souveraineté de l'homme substituée à la souveraineté de Dieu découlent certaines conséquences, que Le Play appelle les « faux dogmes de la Révolution » :

A) **Bonté originelle de l'homme** : les faits le démentent ; les constitutions, qui ont le plus contribué au bonheur des hommes, ont fermement réprimé les mauvaises tendances.

B) **Tout homme a des droits naturels nombreux**, que l'organisation sociale doit satisfaire. — L'homme n'a qu'un droit essentiel, immédiat, naturel, commun à tous, celui de tendre librement à sa fin. Or ce droit naît du *devoir* impérieux d'atteindre cette fin. Ce devoir dérive à son tour du *droit* absolu qu'a Dieu sur toute créature (54). On voit combien il était peu logique de parler des *droits de l'homme*.

C) **Les hommes sont égaux**. C'est vrai, *métaphysiquement* parlant, c'est-à-dire en considérant le degré essentiel de perfection *épéique*. Au point de vue moral et pratique, ils sont égaux dans le droit essentiel de tendre à la fin dernière ; égaux devant la justice divine, qui rendra à chacun selon ses œuvres. Hors de là l'égalité n'est pas dans la nature ; elle serait la mort de tout progrès et la source de la médiocrité universelle.

D) **La liberté politique est la condition nécessaire et suffisante de la liberté** (Cl. 92).

E) **La nation est d'autant plus parfaite qu'il n'y a entre l'individu et l'État aucun groupe intermédiaire**. C'est un enthousiasme aveugle pour la centralisation et la consécration du droit naturel d'association (90). La Révolution est logiquement *socialiste*, car elle déifie l'État sans mesure et lui livre l'individu sans défense et sans réserve. Elle colore ce servage réel d'une souveraineté illusoire. La réalité du servage consistait dans les

restrictions apportées à la vraie liberté, la liberté *oisie* : l'État, en fait, est presque tout. L'illusion de la souveraineté consiste dans l'octroi d'une *liberté politique*, qui se réduit au droit de vote, dont la valeur est infinitésimale, en égard au nombre et à l'égalité des suffrages (93). C'est d'ailleurs un châtimement logique ; qui repousse l'autorité de Dieu doit subir le joug de l'homme.

F) **Le « Droit de révoite »** : de là les révolutions et l'anarchie qui nous secouent périodiquement. On a fondé le pouvoir sur le sable manvant de la volonté générale ; comment ne serait-il pas balayé par les caprices de la tempête populaire ? Le principe révolutionnaire et ses corollaires ont eu sur les institutions sociales des effets désastreux, que le Play et son École ont signalés, avec preuves à l'appui. — Ce n'est pas à dire que tout soit mauvais dans la *Déclaration des Droits* (1) ; elle a conservé certaines vérités traditionnelles, empruntées au Décalogue et à l'Évangile. C'est à cette source qu'il aurait fallu emprunter des remèdes efficaces aux abus de l'ancien régime.

III. — **Progrès accomplis** depuis la Révolution :

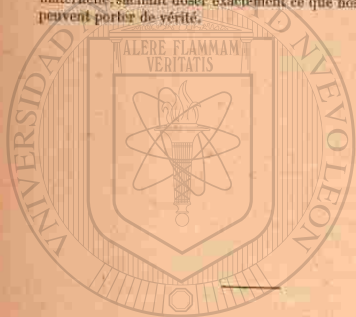
A) **Dans l'ordre politique** : tendance qui nous porte à préférer aux pouvoirs absolus les pouvoirs contrôlés.

B) **Dans l'ordre judiciaire** : égalité devant la loi : — séparation du pouvoir judiciaire et du pouvoir politique. — En abolissant la torture, reste de barbarie, notre temps, acheminé une évolution morale dont le principe est chrétien.

C) **Dans l'ordre civil et économique** : une plus juste répartition de l'impôt, l'émanicipation progressive des classes laborieuses, la tendance de plus en plus générale d'atténuer, par des institutions de justice et de pitié, les conséquences fatales de l'inégalité des conditions. Tout cela c'est du progrès moderne, si l'on veut, mais dont l'inspiration remonte à l'Évangile et qui ne se développera pleinement que sous son influence civilisatrice. En le séparant de ce contact modérateur, on déhidera dans les masses des appétits que rien ne pourra contenir.

(1) Rambau, *L'Église et la Civilisation*. — Ferrus, *La Révolution française*. — Ferrus, *Les Principes de 89*. — Ferrus, *La philosophie sociale du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution française*. — Th. FOUCA-BASTASSO, *La Politique*.

**Conclusion** : on voit dans quel sens l'Église peut se réconcilier avec l'esprit du siècle. Elle accepte tout ce qu'il y a de bon et de généreux, rejette ce qu'il y a de faux et de dangereux ; dans les limites où les concessions peuvent s'accorder sans sacrifier les principes, l'Église a eu et aura toujours une condescendance maternelle, sachant doser exactement ce que nos sociétés malades peuvent porter de vérité.



## LIVRE III

## LA MORALE ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE

Après avoir donné quelques notions sommaires d'Économie politique, nous établissons les rapports qui unissent cette science à la Morale, et, en manière d'appendice, nous traiterons de l'Alcoolisme.

## CHAPITRE I

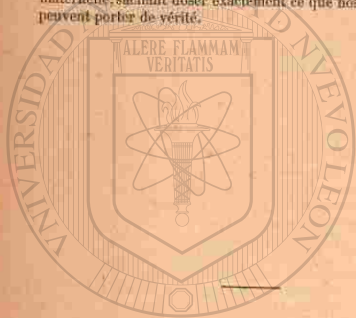
## NOTIONS SOMMAIRES D'ÉCONOMIE POLITIQUE (1)

L'Économie politique est la science des lois qui régissent la **production, la circulation, la distribution et la consommation** des richesses. Elle a pour objet la **richesse**, c'est-à-dire

(1) M. BOSS, *Les progrès de la science économique depuis A. Smith*. — ISSERS, *Histoire des doctrines économiques*. — ISSERS, *Histoire de l'économie politique*. — GROSS, *Introduzione allo studio dell' Economia politica*. — P. LEVOR-BASILE, *Traité théorique et pratique d'Économie politique*. — CACERES, *Cours d'Économie politique*. — CH. GUIS, *Principes d'Économie politique*. — CH. ASTORIS, *Cours d'Économie sociale*. — CH. PÉRIE, *Principes d'Économie politique; Doctrines économiques*. — FERRA-BASTIANI, *Nouveaux principes d'Économie politique*. — P.-V. MARQUAND, *Richesses et Économie politique*. — ISSERS, *Political Economy*. — ORT, *Traité d'Économie sociale*. — BASTIAT, *Sophismes économiques; Harmonies économiques*. — G. DE MOUSSAS, *L'évolution écono-*



**Conclusion** : on voit dans quel sens l'Église peut se réconcilier avec l'esprit du siècle. Elle accepte tout ce qu'il y a de bon et de généreux, rejette ce qu'il y a de faux et de dangereux ; dans les limites où les concessions peuvent s'accorder sans sacrifier les principes, l'Église a eu et aura toujours une condescendance maternelle, sachant doser exactement ce que nos sociétés malades peuvent porter de vérité.



## LIVRE III

## LA MORALE ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE

Après avoir donné quelques notions sommaires d'Économie politique, nous établissons les rapports qui unissent cette science à la Morale, et, en manière d'appendice, nous traiterons de l'Alcoolisme.

## CHAPITRE I

## NOTIONS SOMMAIRES D'ÉCONOMIE POLITIQUE (1)

L'Économie politique est la science des lois qui régissent la **production, la circulation, la distribution et la consommation** des richesses. Elle a pour objet la **richesse**, c'est-à-dire

(1) M. BOSS, *Les progrès de la science économique depuis A. Smith*. — ISSERS, *Histoire des doctrines économiques*. — ISSERS, *Histoire de l'économie politique*. — GROSS, *Introduzione allo studio dell' Economia politica*. — P. LEVOR-BASILE, *Traité théorique et pratique d'Économie politique*. — CACERES, *Cours d'Économie politique*. — CH. GUIS, *Principes d'Économie politique*. — CH. ASTORIS, *Cours d'Économie sociale*. — CH. PÉRI, *Principes d'Économie politique; Doctrines économiques*. — FERRA-BASTIANI, *Nouveaux principes d'Économie politique*. — P.-V. MARQUAND, *Richesses et Économie politique*. — ISSERS, *Political Economy*. — ORT, *Traité d'Économie sociale*. — BASTIAT, *Sophismes économiques; Harmonies économiques*. — G. DE MOUSSAS, *L'évolution écono-*

tout ce qui, soit directement par soi-même, soit indirectement par voie d'échange, peut servir à la satisfaction des besoins de l'homme; bref, c'est l'ensemble des choses utiles.

Aristote, Sully, Colbert avaient entrevu quelques unes de ses lois; mais c'est seulement au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'elle a été constituée comme science.

**Principaux représentants :** a) **Au XVIII<sup>e</sup> siècle :** QUESSAV, TRUGOT, ADAM SMITH. — b) **Au XIX<sup>e</sup> siècle :** J.-B. SAY, RICARDO, STUART MILL, ROSSI, BASTIAT, BAUDELLARD, LE PLAT, LÉON SAY, OWEN, K. MARX, LASSALLE, GEORGE, COLINS, etc.

#### 111. — PRODUCTION DE LA RICHESSE

Produire de la richesse, c'est créer de l'utilité. Les principaux agens de la production sont la nature, le travail et le capital.

##### § I. — LA NATURE

C'est l'ensemble des éléments préexistants du milieu où nous vivons. Pour que l'homme puisse produire, il faut que la nature lui fournisse :

1<sup>o</sup> **Un milieu propice** (climat, configuration géographique, constitution géologique du sol et du sous-sol).

2<sup>o</sup> **Une étendue suffisante de terrain.**

3<sup>o</sup> **Une matière première utilisable.**

4<sup>o</sup> **Des forces motrices :** vg. la force musculaire des animaux, vent et cours d'eau, force expansive des gaz, électricité. C'est à l'aide des machines que l'homme utilise ces forces naturelles.

*mirque du XIX<sup>e</sup> siècle :* Les lois naturelles de l'économie politique. — LEBAYON, Principes de l'économie politique. — J. GANNON, Traité d'économie politique. — A. DEJOURS, Principes d'économie sociale. — ZANONI, La question sociale est une question morale. — GANNON, Principes de la théorie des richesses. — DE FORVILLE, La France économique. — JOURNAUX, Rôle de l'État dans l'ordre économique.

##### § II. — LE TRAVAIL (1)

C'est l'effort de nos facultés physiques, intellectuelles ou morales pour produire quelque chose :

A) **Classifications** par rapport : 1<sup>o</sup> **A la matière :** il est extractif, agricole, industriel, commercial, locomoteur.

2<sup>o</sup> **A sa nature,** on a le travail : a) d'invention (ingénieur); b) de direction (entrepreneur); c) d'exécution (ouvrier).

3<sup>o</sup> **Aux facultés :** a) corporel; b) intellectuel.

B) **Conditions favorables à la fécondité du travail :**

1<sup>o</sup> **Liberté** (61, III, D) (2).

2<sup>o</sup> **Association :** ici comme partout l'union est un multiplicateur d'énergies (3).

3<sup>o</sup> **Division :** c'est le fractionnement des tâches pour une même industrie. La division du travail : a) développe l'habileté professionnelle; b) épargne du temps; c) diminue l'apprentissage; d) facilite l'emploi des machines; e) fortifie la solidarité entre les ouvriers. Mais elle a pour inconvénients de réduire le travail à une besogne tellement simple et uniforme que, dispensé de toute réflexion, l'ouvrier n'est plus qu'un rouage dans une immense machine; donc pas d'initiative ni de progrès.

##### § III. — LE CAPITAL

A) **Nature :** on entend par capital tout bien économique, réel, applicable à la production. Le capital ne suppose pas nécessaire-

(1) MARX, *The rights and dignity of labour.* — H. ROCHONNET, *La liberté du travail, l'association et la démocratie.*

(2) DEJOURS, *La liberté du travail.*

(3) H. BLAN, *Les corporations de métiers; leur histoire, leur esprit, leur avenir.* — W. COOK, *The corporation problem.* — FURBER, *L'association internationale des travailleurs.* — GIGON, *Étude... sur les syndicats professionnels.* — ROBERT VALLANSON, *Les associations coopératives en France et à l'étranger; Les corporations.* — ROYER, *Le passé et l'avenir des Trade-Unions.* — GENTIL DE PAULI, *Les associations ouvrières en Angleterre.* — RIBAUD, *Des syndicats professionnels.* — DE ROCHONNET, *Les syndicats agricoles et le socialisme agricole.*

ment l'épargne; vg. une chute d'eau naturelle n'est-elle pas un capital? Les *facteurs* du capital sont les forces naturelles et le travail. L'épargne n'est qu'une *condition*; ce n'est pas elle qui constitue le capital, mais celui-ci suppose souvent à son origine une certaine quantité de richesses soustraite à la consommation pour servir à la production.

B) **Épécées**: 1) **Capital fixe**: celui qui reste après une production pour servir à d'autres productions; vg. outils, constructions, machines, ateliers, routes, canaux, améliorations de la terre, etc.

2) **Capital circulant**: celui qui est absorbé dans l'œuvre de la production; qui, par conséquent, ne sert qu'une fois; vg. approvisionnements destinés à faire vivre le personnel producteur, les matières premières, la monnaie.

**Conclusion**: le principal agent de la production c'est le travail; la nature est le *facteur originaire* de la production en ce sens qu'elle fournit au travail les éléments préexistants à transformer; le capital est un *produit* du travail et de la nature, c'est un *instrument* de production; mais c'est du travail de l'homme qu'il reçoit sa valeur productive. Le capital est l'*outil* indispensable du travail; pour travailler, l'homme a besoin d'instruments appropriés; il lui faut une matière pour exercer son travail; il doit payer son entretien avant de réaliser le produit de son travail. L'homme est stimulé à capitaliser pour subvenir aux besoins de l'avenir; le capital a donc aussi pour condition la *prévoyance*.

#### 412. — CIRCULATION DE LA RICHESSE

C'est le mouvement général des richesses passant de main en main. Elle est nécessaire à la production; pour être utilisées, les richesses doivent être transportées partout où l'on en a besoin. Elle se fait par l'*échange*, la *monnaie* et le *crédit*.

I. — **Échange**: c'est le don d'un objet pour un autre jugé équivalent. La valeur est la règle de l'échange; mais la nature de

la valeur est très discutée. La définition de Bastiat: « Rapport de deux services échangés » n'est qu'une tautologie. La valeur est l'estimabilité de l'utilité économique d'un bien approprié. Elle dépend plus ou moins d'une foule de conditions: utilité, travail, temps, nature de l'objet, offre et demande. D'où cette loi: *La valeur est en raison directe de la demande et en raison inverse de l'offre* (\*).

La thèse du *libre-échange absolu* est fautive; celle de la *prohibition complète* est insoutenable. La vérité se trouve dans un sage *tempérament de protection et de liberté*, dont la dose varie avec les circonstances de pays et de temps (\*\*).

II. — **Monnaie** (\*\*): si on devait échanger les objets en nature, les transactions seraient très-entravées. La monnaie facilite l'échange; c'est une matière qui, servant d'équivalent à tous les produits, est un intermédiaire universel d'échange et la commune mesure de toute valeur. Pour remplir ce but, il faut d'abord qu'elle ait une valeur réelle, stable, facile à constater; il faut ensuite qu'elle soit inaltérable, aisément divisible et transportable. L'or et l'argent réunissent ces conditions. Pour rendre l'échange encore plus facile, on a imaginé le *papier-monnaie*: lettres de change ou traites, billets à ordre, billets de banque, chèques. Ce papier n'est qu'un signe représentatif; il n'a par lui-même aucune valeur, mais il représente celle de la monnaie qu'en définitive quelque un, Etat ou particulier, s'est engagé à livrer sur sa *présentation*.

III. — **Crédit** (\*): acte de confiance par lequel les détenteurs de capitaux en font l'avance, sous promesse et garantie d'un remboursement futur. Il comporte l'échange d'une réalité contre une promesse. Les formes primitives furent la vente à terme et le prêt de consommation. Les principaux papiers de crédit sont: la lettre de change, le billet à ordre, etc. Le crédit n'est pas directement productif, parce qu'il ne crée aucun capital; mais *indirectement*, parce qu'il facilite et multiplie l'*usage* des capitaux existants.

(\*) Voir dans Cide (*Principes d'économie politique*, I, t. II, ch. II, § 4) en quel sens il faut entendre cette loi.

(\*\*) Cassez, *Histoire du système protecteur en France*.

(\*) W. STANLEY JEVONS, *La monnaie et le mécanisme de l'échange*.

(\*) Courcier, *Du crédit et des banques*.

tant. Il donne lieu à des opérations véreuses ou à des spéculations hasardeuses, quand il n'y a pas capital disponible chez le prêteur et travail productif chez l'emprunteur (1).

#### 113. — RÉPARTITION ET DISTRIBUTION DE LA RICHESSE

Chacun a droit aux richesses à répartir, dans la mesure où il a contribué à les produire. Le propriétaire a pour rémunération : la *rente foncière*; le **capitaliste**, l'*intérêt*; le **travailleur**, le *salaire*; l'**entrepreneur**, celui qui réunit les capitaux, le matériel, les ouvriers, dirige la production et écoule les produits : le *profit* c'est-à-dire ce qui reste après le paiement de la rente, de l'intérêt, et du salaire (2).

#### § 4. — LÉGITIMITÉ DE L'INTÉRÊT (3)

On entend par choses fongibles celles qui se consomment, se détruisent entièrement par l'usage : *vg.* les denrées. Par le contrat de *mutuum* ou prêt de consommation, le prêteur cède une chose fongible : *vg.* un kilogramme de pain. Cette chose devient la propriété de l'emprunteur qui est obligé de rendre, au bout du temps

convenu, une chose équivalente du même genre. Le prêt de consommation est essentiellement *gratuit*; en effet la chose prêtée passe avec son utilité à l'emprunteur; mais, étant fongible, elle n'a pas d'utilité distincte de sa propre substance et de l'emploi qui la consume; l'emprunteur n'est donc tenu qu'à la rendre *in eodem genere*. Si elle avait une utilité distincte de sa substance et de l'usage qu'on en fait, (*vg.* on me prête un cheval pour une course), alors le propriétaire pourrait exiger une compensation de l'utilité dont il se prive, car cette chose, étant un bien *productif*, peut être l'objet d'un contrat de louage.

Appliquons cela à l'argent. La morale condamne comme usuraire le prêt de l'argent *avec intérêt*, quand c'est un prêt de simple consommation, c'est-à-dire dans les cas où l'argent est une chose fongible, n'a pas d'utilité distincte de l'emploi qui le consume. Mais elle le permet quand l'argent a une utilité distincte de la consommation. Or ce caractère d'utilité distincte dépend des circonstances.

Avant le développement de l'industrie et du commerce, l'argent n'avait pas de pouvoir productif. A mesure que les transactions sont devenues plus actives, l'argent n'a plus été une simple monnaie, chose fongible que l'usage détruit, mais il a joué le rôle de *capital*. On a compris alors que, dans bien des circonstances, rendre simplement au prêteur la somme empruntée, ce n'est pas lui rendre tout ce qu'on lui doit. On a cherché quels pouvaient être les *titres du prêt à intérêt*, c'est-à-dire les raisons *extrinsèques* au contrat des prêt qui pourraient légitimer la perception d'une certaine somme en plus du capital prêté. Voici les principales.

1° L'intérêt sera légitime quand il sera perçu comme une *compensation* pour :

1°) La **privation d'un bénéfice** (*lucrum cessans*) que le prêteur aurait pu faire par un usage lucratif de son argent.

2°) Le **préjudice** (*damnum emergens*) causé au prêteur par l'absence de cet argent, dont il peut avoir besoin : *vg.* pour entretenir son domaine.

3°) Les **risques** (*periculum sortis*) que l'emprunteur fait courir au capital prêté en l'exploitant. Ces titres, avant le progrès de

(1) G. JAYE, *Le capital, la spéculation et la finance au XIX<sup>e</sup> siècle*. — THOMAS, *Les Bourses*. — DEBRIE, *Les opérations de bourse devant la conscience*.

(2) BUNDO, *Revue, salaires et profits*.  
 (3) BUNDO, *Le prêt à intérêt*. — PLAT, *La richesse dans les sociétés chrétiennes*, T. II, L. V, ch. 7. — GARDNER, *Moralphilosophie*, Band II, Buch V, K. II. — DREICHERS, *Le prêt à intérêt*, dans les *Études*, 1888, T. XLIV, p. 245 et suiv. — J. REICHT, *Moral philosophy*, p. 255-263. — PIETZ, dans les *Études*, Nov. 1873. — G. APOSTOL, *Cours d'économie sociale*, ch. xvi, art. 5, 6. — HANS BUNDO, *Geschichte und Kritik der Kapitalzins Theorien*, T. I. — WASS, *Sociale Frage*, Band II; *Die kirchliche Lehre über Kapitalzins und Wucher*, p. 617. — V. MANN, *Le prêt à intérêt, dernière forme de l'usure*. — MOUL, *De prêt à intérêt*. Cet ouvrage a été révisé dans la Revue des Sciences ecclésiastiques, III<sup>e</sup> série, T. VII. — LIEBKNECHT, *Theologia moralis*, T. I, n. 1090 et suiv.



la spéculation au XIX<sup>e</sup> siècle, n'étaient pas toujours réalisés. Mais dans l'ordre économique actuel, comme il est devenu facile à tout le monde de donner à l'argent un emploi fructueux et licite, le titre *lucrum cœsum* existe toujours et suffit à légitimer l'intérêt. La raison en est qu'actuellement l'argent a une *productivité virtuelle générale*. Sans doute l'argent ne produit pas par lui-même, mais médiatement; c'est un instrument aux mains de l'homme pour développer la richesse; il a donc un pouvoir *virtuel* de production. Or celui qui prête une chose virtuellement productive, a droit de réclamer à l'emprunteur une compensation pour le bénéfice moralement certain dont il se prive pendant ce temps. Les décisions de l'Église sur ce point ne sont donc pas contradictoires; elle a condamné et condamne toujours le prêt à intérêt, quand il n'est qu'un prêt de consommation, parce qu'alors il y a usure, perception d'un bénéfice injuste; mais elle l'a autorisé et l'autorise quand un titre le rend légitime, pourvu qu'il soit modéré.

#### § B. — LE JUSTE SALAIRE (5)

Le travail de l'ouvrier diffère d'une marchandise, de même que le salaire diffère du prix, car le travail de l'ouvrier procède de la liberté et revêt par conséquent un caractère de mérite; il a droit à la récompense ou salaire. C'est pourquoi il est beaucoup plus noble que la marchandise et le prix qui s'obtiennent par le seul

échange. Néanmoins, pour plus de clarté, on le considère comme une sorte de marchandise, car il en a le caractère si on l'envisage par le côté qui fait que la marchandise est l'objet du prix.

Le salaire est juste quand il réalise l'égalité entre le travail fait et l'argent reçu. Comment déterminer cette équivalence, c'est-à-dire quelle somme d'argent doit être considérée comme équivalente à une journée normale de travail? Elle dépend de deux facteurs:

I. — **Besoins de l'ouvrier** : le salaire, prix de son travail, est en effet destiné à pourvoir aux besoins de l'ouvrier, afin qu'il puisse conserver son existence. Il doit donc être en rapport avec les besoins non pas factices que crée l'amour du luxe, mais réels et modérés d'un travailleur sobre et rangé. Par conséquent le contrat de louage ne dépend pas seulement de la volonté des contractants. « A côté de l'échange des volontés, il y a le besoin à satisfaire; et, ce besoin étant d'ordre naturel, le droit naturel exige qu'il y soit pourvu par un salaire proportionné (1) ». Si un ouvrier se contente d'un salaire moindre, c'est son droit; mais s'il est contraint, par la nécessité ou la crainte d'un plus grand mal, d'accepter les conditions insuffisantes d'un patron cupide, le contrat de salaire est injuste, car l'ouvrier a subi une contrainte morale : « Au-dessus de la volonté du patron et de celle de l'ouvrier il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire doit être suffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête » (2).

II. — **Qualité du travail**, qui varie avec les personnes.

Le patron est donc tenu, d'après la justice commutative, à payer à l'ouvrier un salaire *minimal suffisant*, c'est-à-dire capable de le faire vivre et en rapport avec le travail exécuté, pourvu que les conditions du régime économique soient normales. Ce minimum varie avec les temps, lieux et industries.

Le salaire, pour être juste, doit-il être familial? Le salaire de l'ouvrier doit-il être proportionné aux besoins stricts d'un homme marié de sa condition? A cette question : le salaire doit-il

(1) BERNARDIN, *Essai sur la théorie du salaire*. — VILLEY, *La question des salaires*. — E. CAVALLINI, *Le salaires au XIX<sup>e</sup> siècle*. — DE MARIANI, *De salaria*, dans l'Association catholique, Dec. 1852, Fév. 1853. — M. BOUQUIN, *De salaria*. — ALDO COSTERIO, *La Teoria del salario nel concetto dei principali economisti*. — LAMBERT, *Essai sur la protection des salaires*. — M. BOUQUIN, *Essai sur le contrat de travail*. — VON THUNEN, *Le salaire naturel*. — Du PAYS, *L'Économie politique d'après l'Encyclopédie*. — A. VANDERPOLE, *Le minimum de salaire*. — G. LASSURE, *Cours d'économie sociale*, ch. xvii, pp. 1-11. — D'HEUR, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, n. 18, p. 393. — MASCHEI, *Teoria del justo salario*, Revue Thomiste, juillet 1895. — NOUËL, *Le minimum de salaire*. — E. SMOUGER, *Le contrat de travail*. — PAVONI, *Travail et salaires* (Traduit par Hallalovich). — BOMMERSI, *La participation aux bénéfices*.

(1) D'Heur, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, p. 174.

(2) Encyclique *Recurram novorum*.

être familial, en vertu de la *justice commutative*, deux réponses opposées ont été données.

A) Les uns disent : *non*. Quand on a observé l'égalité entre le salaire et le travail, on a satisfait aux exigences de la justice. Or le travail est l'œuvre personnelle de l'ouvrier et non de sa famille. Donc, comme la famille n'ajoute rien au travail, il n'est pas requis par la justice que l'on doive ajouter au salaire mérité par le travail.

B) Les autres, plus logiquement ce semble, répondent : *oui*. En effet, la nature impose au père de famille le devoir d'élever ses enfants, ce qui implique le droit de se procurer les choses nécessaires à cet effet ; or la classe ouvrière ne peut se les procurer que par le salaire de son travail. Donc le salaire doit être suffisant à l'honnête subsistance de la famille. Le fondement principal de l'étendue du salaire, ce sont les besoins de l'ouvrier, qui a le devoir de conserver son existence et par conséquent le droit d'exiger, en retour de son travail, l'équivalence de ses besoins. Or l'ouvrier, comme tout homme en général, est destiné à fonder une famille. Donc les besoins de l'ouvrier ne doivent pas s'entendre des besoins de l'ouvrier-individu, mais de l'ouvrier-père de famille, soit en puissance, soit en fait. Le patron n'a pas à s'informer si l'ouvrier est marié ou non ; le salaire doit suffire à l'entretien de la famille possible ou existante. « Il faut donc reconnaître que le travail n'est pas payé ce qu'il vaut quand il est inférieur aux besoins minimum d'un homme à l'état normal, c'est-à-dire d'un homme marié (1) ». La difficulté c'est de déterminer quelle somme d'argent est équivalente à ces besoins. Il faut recourir à l'expérience commune ; il semble qu'« en donnant le salaire moyen en usage dans un temps, dans un lieu, dans une industrie déterminés, le patron donne en réalité le salaire qui correspond aux besoins moyens de l'ouvrier marié (2) ». Quand ce salaire ne suffit pas, cela prouve que l'état social et économique est anormal et a besoin de réformes ; c'est à la charité d'adoucir les souffrances du moment. « Le législateur, qui est le gardien de la justice dans

(1) D'Hézer, *Conférences de Notre-Dame*, 1896, p. 430.

(2) D'Hézer, *Opusc. citato*, p. 431.

les contrats, pourrait fixer un minimum de salaire (3) ». C'est vrai en principe ; mais en pratique, il vaut mieux que l'État s'abstienne, à cause des difficultés inextricables qu'entraînerait son intervention. Le mieux serait de s'en remettre à l'arbitrage de syndicats mixtes qui pourraient adapter le salaire, en connaissance de cause, aux circonstances locales qui le font varier.

Les *grèves* (4) sont destinées à combattre l'avisement des salaires ; elles sont légitimes, quand les réclamations sont justes et que les moyens de conciliation sont épuisés. En outre, les grévistes ne doivent pas recourir à la violence contre les patrons ou contre les ouvriers qui veulent continuer le travail.

#### 114. — CONSUMMATION DE LA RICHESSE

La richesse est un moyen ; elle est faite pour servir au bien-être de l'homme. On distingue les consommations :

1<sup>o</sup> *Productives*, qui ne détruisent un produit que pour en créer un autre.

2<sup>o</sup> *Improductives*, qui satisfont simplement un besoin. *Luxe* : c'est l'usage des choses coûteuses ou qui dépassent le moyenne de ce qu'une personne simplement aisée peut s'accorder. Sa nature change avec les pays, temps et personnes. Le luxe auquel ne suffit pas le revenu est condamnable. Celui que le revenu peut couvrir, est condamnable aussi quand il se manifeste en dépenses qui ne flattent que la vanité ou la sensualité. Mais s'il se manifeste en dépenses conformes au rang social, et si l'on prélève sur le revenu la part de la charité, il a son utilité sociale.

*Dépenses de l'Etat* : il lui faut des ressources pour faire face

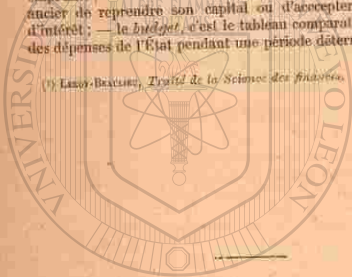
(3) Cf. J. LÉVY, *Le socialisme d'État*, p. 46.

(4) D'ESCHER, *Coalitions des patrons et des ouvriers*. — GROS, *La liberté du travail et les grèves*. — Cf. KANTER, *Histoire des grèves*. — CATWIS, *Cours d'économie politique*, T. III, n. 847 et sq. — Cf. ASTORIS, *Cours d'économie sociale*, ch. xv, Art. 6. — E. OLIVIER, *La loi des coalitions* (1884), *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> juillet 1901, p. 5 et sq. — CROCIUS, *Étude sur les coalitions et les grèves*.

aux besoins sociaux ; il les obtient ordinairement par les **impôts** et extraordinairement par les **emprunts**. Les emprunts d'État constituent la **dette publique** qui est : a) *consolidée*, quand elle est inscrite sur le Grand-livre ; — b) *flottante*, quand l'emprunt doit être remboursé à courte échéance.

L'**amortissement de la dette**, c'est le remboursement du capital emprunté ; — la **concession de la rente**, c'est l'offre faite au créancier de reprendre son capital ou d'accepter une réduction d'intérêt ; — le **budget**, c'est le tableau comparatif des recettes et des dépenses de l'État pendant une période déterminée (1).

(1) LÉON-DEBRUËRE, *Traité de la Science des Finances*.



## CHAPITRE II

### RAPPORTS DE LA MORALE ET DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE (1)

#### 145. — RAPPORTS GÉNÉRAUX

La Morale considère l'homme dans sa *destinée* et les moyens de l'accomplir ; l'Économie politique l'envisage dans ses *besoins* et les moyens de les satisfaire. La Morale a donc pour objet le *bien* ; l'Économie politique l'*utile*, ce qui directement ou par l'échange satisfait les besoins de l'homme. C'est la loi morale qui doit régler notre activité et la satisfaction de nos désirs. Les lois établies par l'Économie politique sont à la fois économiques et morales ; cette science montre en effet que les idées de droit, de devoir, de justice, de modération dans les désirs, etc., nécessaires à la vie morale des individus et des sociétés, le sont en même temps à leur prospérité matérielle. L'intérêt bien entendu s'accorde avec le devoir (2).

#### 146. — RAPPORTS PARTICULIERS

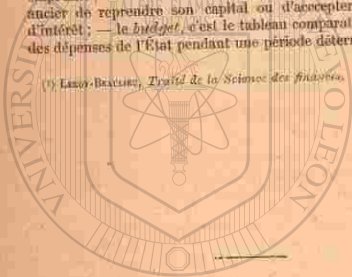
I. — **Production ; 1° Propriété** : a) la Morale en prouve la légitimité en montrant son fondement dans les droits naturels

(1) E. CHARLES, *Éléments de philosophie*, ch. II. — H. DORTER, *Le juste et l'utile*. — A. ROBERT, *Le spiritualisme en économie politique*. — Ch. PONS, *La richesse dans les sociétés chrétiennes*. — E. RESS, *Y a-t-il une économie politique chrétienne?* — De MULLER, *La morale économique*. — BERNHARDT, *Des rapports de la Morale et de l'Économie politique*. — J. FISHER, *Les philanthropes et la science économique*, dans *Les Études*, mars 1927. — A. NAYLER, *Économique et morale*, *Revue philos.* Janvier 1875. — J. FAÛX, *L'économie sociale devant le Christianisme*. — De MOLLAT, *Les problèmes du xx<sup>e</sup> siècle* Ch. II, III.

aux besoins sociaux ; il les obtient ordinairement par les **impôts** et extraordinairement par les **emprunts**. Les emprunts d'État constituent la **dette publique** qui est : a) *consolidée*, quand elle est inscrite sur le Grand-livre ; — b) *flottante*, quand l'emprunt doit être remboursé à courte échéance.

L'**amortissement de la dette**, c'est le remboursement du capital emprunté ; — la **concession de la rente**, c'est l'offre faite au créancier de reprendre son capital ou d'accepter une réduction d'intérêt ; — le **budget**, c'est le tableau comparatif des recettes et des dépenses de l'État pendant une période déterminée (1).

(1) LÉON-DEBRUËRE, *Traité de la Science des Finances*.



## CHAPITRE II

### RAPPORTS DE LA MORALE ET DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE (1)

#### 115. — RAPPORTS GÉNÉRAUX

La Morale considère l'homme dans sa *destinée* et les moyens de l'accomplir ; l'Économie politique l'envisage dans ses *besoins* et les moyens de les satisfaire. La Morale a donc pour objet le *bien* ; l'Économie politique l'*utile*, ce qui directement ou par l'échange satisfait les besoins de l'homme. C'est la loi morale qui doit régler notre activité et la satisfaction de nos désirs. Les lois établies par l'Économie politique sont à la fois économiques et morales ; cette science montre en effet que les idées de droit, de devoir, de justice, de modération dans les désirs, etc., nécessaires à la vie morale des individus et des sociétés, le sont en même temps à leur prospérité matérielle. L'intérêt bien entendu s'accorde avec le devoir (2).

#### 116. — RAPPORTS PARTICULIERS

I. — **Production ; 1° Propriété** : a) la Morale en prouve la légitimité en montrant son fondement dans les droits naturels

(1) E. CHARLES, *Éléments de philosophie*, ch. II. — H. DORTCH, *Le juste et l'utile*. — A. ROBERT, *Le spiritualisme en économie politique*. — Ch. PÉRIE, *La richesse dans les sociétés chrétiennes*. — E. RESS, *Y a-t-il une économie politique chrétienne?* — De MULLER, *La morale économique*. — BERNHARDT, *Des rapports de la Morale et de l'Économie politique*. — J. FISHER, *Les philanthropes et la science économique*, dans *Les Études*, mars 1927. — A. NAYLER, *Économique et morale*, *Revue philos.* Janvier 1875. — J. FAÛX, *L'économie sociale devant le Christianisme*. — De MOLLAT, *Les problèmes du xx<sup>e</sup> siècle* Ch. II, III.



de la personne ; — *b*) l'Économie établit que la propriété privée est plus productive.

2) **Travail** : *a*) la Morale le prescrit comme un devoir personnel et social, comme un élément de moralisation. Elle revendique la liberté du travail au nom du droit naturel (61, III, D) ; — *b*) l'Économie le préconise comme le principal agent de la production. « La terre vaut ce que vaut l'homme ».

3) **Capital** : *a*) il a pour conditions la prévoyance, le désintéressement, le sacrifice, le travail ; aussi la Morale demande qu'en le respect au nom de la justice ; — *b*) l'Économie le défend au nom de l'utilité sociale, parce qu'il est un instrument de production. L'une et l'autre réclament l'union et la solidarité du patron et de l'ouvrier, du capitaliste et du salarié, comme condition de paix et de prospérité sociales.

II. — **Circulation et répartition** : la Morale et l'Économie s'unissent pour demander que la richesse, produite par la coopération du travail, de la nature et du capital, circule et soit distribuée conformément à la justice.

L'échange suppose la bonne foi et le crédit suppose la confiance mutuelle, qui n'a parfois d'autre garantie que l'honnêteté de l'emprunteur. Or la bonne foi et l'honnêteté sont des vertus morales.

La Morale et l'Économie condamnent l'usure et l'agio, comme contraires à la justice et à la sécurité des opérations commerciales.

III. — **Consommation** : *a*) l'Économie proscrie les excès du luxe qui, accroissant le superflu de quelques-uns, n'augmentent pas le bien-être général, mais gaspillent le capital, qui serait mieux employé à favoriser la production des choses nécessaires ou utiles et à rémunérer le travailleur ; — *b*) la Morale les flétrit, parce qu'ils ont pour causes la sensualité et l'orgueil, pour conséquences la dissipation et le dérèglement. « Avec la Morale, dit Leroy-Beaulieu, l'Économie politique s'entend sur tous les points. Bien loin de contredire la Morale ou de la considérer comme indifférente, l'Économie politique proclame qu'une société, animée de sentiments d'une haute moralité, présenterait des avantages économiques considérables : elle produirait plus et mieux, avec une régularité plus soutenue ; elle se laisserait moins entraîner

aux mouvements d'une spéculation désordonnée ; elle apporterait, dans la répartition des richesses et la fixation des droits de chacun, un précieux sentiment de modération et d'équité ; elle mettrait dans ses consommations plus de discernement ; elle compterait moins de prodiges et plus d'hommes économes ; elle développerait, en même temps que la loyauté dans les relations d'intérêt, l'habitude de l'association (1) ». Le Play arrive à la même conclusion : « L'étude méthodique des sociétés européennes m'a appris que les conditions essentielles de la prospérité y sont partout en rapport exact avec l'énergie et la pureté des mœurs ».

(1) LEROY-BEAULIEU, *Précis d'économie politique*, Introduction, p. 256.

## CHAPITRE III

## L'ALCOOLISME (\*)

## 147. — EFFETS ET REMÈDES

L'alcoolisme est un état pathologique du corps et de l'esprit, qui a pour cause l'abus des boissons spiritueuses. Il constitue un péril des plus graves pour les sociétés modernes. Ce fléau redoutable sévit surtout dans les rangs de la classe ouvrière. Il importe donc d'en décrire les effets désastreux et d'en signaler les remèdes.

## § A. — EFFETS DE L'ALCOOLISME

I. — **Santé** : l'alcool est un poison. Son usage habituel trouble profondément et infailliblement toutes les fonctions de l'organisme (\*). « L'alcoolisme n'est qu'une vieillesse anticipée ». « Le buveur a perdu toute résistance organique (\*\*) ».

II. — **Intelligence et volonté** : l'alcoolisme, en minant les forces du corps, atteint par contre-coup les facultés de l'âme. Il conduit souvent à la folie, au suicide et au crime (†). Les statistiques confirment ces observations du Dr Broussard : « Depuis 1830, le nombre des aliénés criminels, des fous comme des

suicides, est en croissance parallèle avec la consommation de l'alcool ». Il éteint les sentiments les plus puissants de la nature : c'est souvent à lui qu'on doit de voir les parents devenir les bourreaux de leurs enfants.

III. — **Désendance** : ses effets désastreux se transmettent par hérédité : « Un peuple, dit le Dr Legrain, un peuple qui s'alcoolise et qui, par suite, fait souche de dégénérés, d'idiots, d'épileptiques, d'aliénés, est un peuple qui s'éteint. Un peuple alcoolisé, en somme, est un peuple en voie de disparaître ».

IV. — **Richesse** : l'alcoolisme, étant l'origine d'une foule de maladies, diminue la capacité productive de l'alcoolique qui devient impropre à toute espèce de travail. Il est manifeste qu'un pareil fléau doit avoir une influence désastreuse sur la richesse d'un pays, quand il y sévit d'une façon intense. Le Dr Rochard évalue à plus d'un milliard et demi, le budget annuel de l'alcoolisme en France. En voici le compte approximatif :

428.298.384 fr. : prix de l'alcool consommé.  
1.340.147.600 fr. : journées de salaire perdues (à 2 francs la journée).

70.842.000 fr. : frais de chômage et de traitement médical.

8.894.500 fr. : frais de répression des crimes et délits.

4.922.000 fr. : pertes résultant des suicides ou morts accidentelles causées par l'abus de l'alcool. Voilà ce que l'alcoolisme coûte à la France, sans compter les pertes d'intelligence et d'énergie qu'on ne peut évaluer en chiffres.

## § B. — REMÈDES A L'ALCOOLISME

I. — **Légaux** : prohibition des liqueurs alcooliques ; répression de l'ivrognerie ; diminution du nombre des cabarets.

II. — **Fiscaux** : dégrèvement des boissons hygiéniques ; accroissement des droits sur l'alcool.

III. — **Moraux** : ce sont les seuls vraiment efficaces :

a) **Religion** : elle enseigne à respecter la loi de Dieu, à se respecter soi-même et elle donne la force nécessaire pour accomplir le devoir.

(\*) M. VANNAER, *L'alcoolisme et ses résultats*. — *Traux*, Trois fléaux de la classe ouvrière.

(†) *Année de l'Aspénisme de médecine*, 24 octobre 1874.

(‡) Dr LASSERRE, cité par M. VANNAER, *L'alcoolisme et ses remèdes*, p. 27.

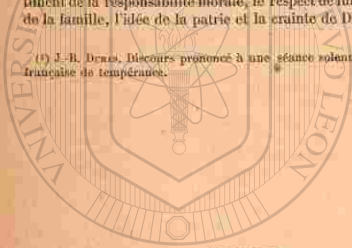
(§) « Le greffier d'une des plus importantes prisons de la capitale, Sainte-Pélagie, a eu l'idée de rechercher combien de ses 2 950 prisonniers étaient signalés par les renseignements de police comme s'adonnant à l'ivrognerie. Il en a trouvé 2.124 ou près des trois quarts ». (M. VANNAER, *Opere cit.*).

b) **Éducation** : elle doit faire contracter de bonne heure à l'enfant des habitudes de tempérance.

c) **Instruction** : les maîtres doivent signaler les effets désastreux de l'alcoolisme et en inspirer une salutaire horreur.

d) **Sociétés de tempérance**, qui ont déjà obtenu d'heureux résultats. Il y a, dans la question de la tempérance, un élément supérieur. Il ne suffit pas de proscrire les poisons tels que l'absinthe; de combattre les liqueurs perfides telles que l'enu-de-vie... Il faut encore, il faut surtout éveiller chez l'homme le sentiment de la responsabilité morale, le respect de lui-même, l'amour de la famille, l'idée de la patrie et la crainte de Dieu (\*).

(\*) J.-B. DUBOIS. Discours prononcé à une séance solennelle de la Société française de tempérance.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE

### III

#### ESTHÉTIQUE (\*)

L'Esthétique est la science du beau. Ce nom (*αἰσθητικόν*, sentir) lui a été donné par Baumgarten (1714-1762), parce que le beau produit un effet délicieux sur la sensibilité. Mais ce nom a le tort de n'impliquer qu'un des éléments de la science du beau. Kant a, au contraire, réservé le mot *Esthétique* à cette partie de la *Critique de la raison pure* qui traite de la sensibilité, tandis qu'il renvoie la question du beau à la *Critique du Jugement*. Mais l'usage, établi par Baumgarten, a prévalu.

La science du beau comprend deux parties. La première étudie le **Beau** dans ses effets et dans sa nature, la seconde traite de l'**Art**, c'est-à-dire de la réalisation du beau sous une forme sensible.

(\*) **OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR LE BEAU ET SUR L'ART** — a) **OUVRAGES ALLEMANDS** : BAUMGARTEN, *Æsthetica*. — WUNDERMAN, *Histoire de l'art chez les nations*; *Traité sur le sentiment du beau dans les ouvrages de l'art*. — KANT, *Critique du Jugement*. — DUBOIS, *Le Beau*. — HEROLD, *Métaphysique ou Critique de la Critique*. — SCHELLING, *Leçons sur l'éducation esthétique*. — FR. et W. DE SCHLEGEL, *Athenionen*. — A. W. DE SCHLEGEL, *Leçons sur l'histoire et la théorie des beaux-arts*. — J.-PAUL RICHTER, *Introduction à l'Esthétique*. — SCHELLING, *Philosophie de l'art*. — GOETHE, *Apophoreses sur l'art*. — HEGEL, *Esthétique*. — TH. VON HARTMANN, *Esthétique ou science du beau en trois parties*. — H. LANGE, *Sur l'idée de la beauté*; *Sur les conditions de la beauté artistique*; *Histoire de l'Esthétique en Allemagne*. — SCHUBERTH, *Le monde comme volonté et représentation*, t. III. — J. JENDASS, *L'Esthétique*. — MARIAT, *L'Esthétique de Lotze*.

b) **AUTRES OUVRAGES** : DUBOIS, *St-Théologie d'Aquin*, ch. XVI. — BERTHELEMY, *Les beaux-arts réduits à un même principe*. — COMTE, *Du vrai, du beau et du bien*. — JOFFROY, *Esthétique*. — RICARDON, *L'Idéal*. — CH. BLANC, *Essai sur les arts du dessin*. — CARRETT, *Les principes de la science du beau*. — COMBES, *L'art et la nature*. — GRUYER, *Les éléments du beau*. — HENRI LANGE, *La critique scientifique*. — LAURENT, *De l'art et du beau*. —

## CHAPITRE I

### LE BEAU

On peut définir le beau, soit par les effets qu'il produit sur nous : c'est la méthode subjective, soit par ses éléments constitutifs dans les choses mêmes où il réside : c'est la méthode objective.

#### I. — EFFETS DU BEAU

##### § I. — ÉMOTION ET JUGEMENT

Le beau produit en nous une émotion et un jugement. De ces deux phénomènes lequel est la cause de l'autre ?

A) Les uns prétendent que c'est le jugement qui provoque le

SAINTS, *La Grâce dans l'Art*. — LÉONARD, *La science du beau; Le spirituel; Histoire dans l'art*. — R. LAMOUR, *Théorie des belles-lettres*. — VAUX, *L'idée du beau dans la philosophie de St. Thomas*. — SULLY-PRUD'HOMME, *L'expression dans les beaux-arts*. — CH. CLAU, *Le beau et les beaux-arts*. — GÉRALD, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine; Essai au point de vue sociologique*. — GARNOT, *Le beau dans la nature et dans les arts*. — DE LAPOSTOLLE, *Esthétique fondamentale*. — TOUBOU, *Fêtes sur l'art*. — H. DE SAINTE, *Origines de l'esthétique moderne*. — J. BÉGIN, *Œuvres*, Cl. M. de la Sorbonne. *Le raffinement de la beauté*. — TAPASSIN, *L'Art et le Beau*. — GODEFROY, *Le beau et son histoire*. — LAMON, *Opinion d'un artiste sur l'art*. — ET VENOS, *L'esthétique*. — BARRAS, *Psychologie*, ch. xiv, xxv.

MERY, *Lettres sur le beau*. — J. PÉRI, *Conférences de Notre-Dame*, 1897. — TOUREN, *Réflexions et mémoires propres à un peintre génovais*. — HENRI, *L'art chrétien*. — LAMOUR, *L'art chrétien*. — G. BAVET, *Pédagogie de l'art*. — LAMOUR, *Les symphonies*. — DE MONTREUIL, *Mémoires d'art et de littérature*. — TH. DU BEAUX, *Peintre de perspectives françaises*. — V. DELAUNAY, *La renaissance*. — BUREAU et HENRIOTTE, *Principes scientifiques des beaux-arts*. — DE WETZ, *Sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin*. — M. PÉRI, *La psychologie de l'art et de l'art*. — OUBAÏN, *Le beau*. — E. BEAUX, *L'homme*. — P. SERRAS, *L'esthétique du Dogme; Les manifestations du beau dans la nature*.

sentiment. L'esprit juge de la beauté des choses d'après l'idéal qu'il porte en lui-même, et le sentiment éprouvé est la conséquence de ce jugement. Ils donnent pour raisons qu'on ne peut aimer et admirer ce qu'on ne connaît pas et que le jugement porté sur la beauté des objets est indépendant de l'émotion. L'objet beau est celui que nous jugeons conforme à notre idéal.

B) Les autres soutiennent que c'est le sentiment qui détermine le jugement. Si le jugement précède le sentiment, il serait fondé sur la connaissance expresse des éléments objectifs qui constituent la beauté. Dès lors on pourrait toujours rendre raison de son jugement. Or la plupart sont incapables d'expliquer pourquoi tel objet leur semble beau. Cette seconde opinion paraît vraie. Les objets beaux produisent une émotion d'un agrément *sui generis*, qui provoque un jugement esthétique. Juger qu'un objet est beau c'est attribuer à cet objet la capacité de produire en nous l'émotion esthétique, de même que juger qu'un objet est lumineux, c'est lui attribuer la capacité de produire en nous la sensation de lumière. Mais ce jugement esthétique est pour ainsi dire *instinctif*; il est dû à cette faculté qu'on pourrait appeler le sens du beau, analogue au sens moral (MORALE, 10, § 1). C'est une connaissance *spontanée*, qui tient le milieu entre la sensibilité et la raison. Ce n'est que plus tard, après avoir comparé entre eux plusieurs objets trouvés beaux, qu'on se forme peu à peu une idée de la beauté, un *idéal*. Dans la suite, pour juger de la beauté d'une chose, on la rapprochera de ce modèle idéal : alors on portera un jugement *réflexif* (4, I, 1<sup>re</sup>).

##### § II. — NATURE DU PLAISIR DU BEAU (1)

Le plaisir, d'après Aristote, est lié à l'exercice de l'activité (Ps. 25). Chaque espèce de plaisir est l'effet d'une espèce d'acte particulier. Quel est donc l'acte qui produit le plaisir du beau ? C'est la *perception*. C'est ce qui fait dire à saint Thomas : *Plu-*

(1) Cf. MORAS, *Le sentiment esthétique, dans les Annales de philosophie chrétienne*, 1898.



*chrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchrum enim dicitur quæ visa placet.* Tout plaisir résulte de l'exercice normal de nos facultés, c'est-à-dire de leur exercice *puissant et ordonné*. Tout plaisir suppose donc une certaine convenance entre nos facultés et leur objet. Saint Thomas l'avait déjà remarqué, car il ajoute : *Unitè pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus* (\*). L'objet doit donc favoriser l'exercice normal des facultés, produire en elles un *maximum d'activité avec un minimum de fatigue*.

Mais quelle différence sépare le plaisir esthétique des autres ? Pour résoudre cette question M. Rabier (\*\*), à la suite de Kant, de Schiller et des esthéticiens anglais contemporains, distingue deux modes d'action de nos facultés : 1° l'activité *désintéressée* ; c'est l'activité *sérieuse*, le *travail*, qui poursuit un bien, un objet comme fin ; le plaisir résulte de la possession de l'objet ; 2° l'activité *esthétique* ; elle est *intéressée d'intention, désintéressée de fait* : c'est l'activité *de jeu*. Elle ne se propose pas d'atteindra une fin utile ou nécessaire ; elle se prend elle-même pour fin et a pour but de jouir d'elle-même, de se sentir elle-même. Le point de départ est donc intéressé ; mais cette activité n'atteint son but ; la jouissance, qu'autant qu'elle devient *désintéressée en fait* : pour s'amuser au jeu, au théâtre, etc., il faut s'oublier soi-même, perdre de vue la recherche du plaisir. L'activité esthétique doit imiter l'activité sérieuse, s'attacher au jeu, au drame, etc. comme à un bien véritable. Le plaisir esthétique résulte donc du sentiment de l'activité qui se déploie d'une manière puissante et ordonnée. L'activité sérieuse, poursuivant la satisfaction d'un besoin *réel*, ne peut être satisfaite que par la possession d'un objet *réel, existant*. L'activité de jeu, voulant jouir d'elle-même, il lui importe peu que l'objet soit réel ou imaginaire, pourvu qu'il l'excite normalement. Si l'objet est réel, ce qui intéresse l'activité esthétique, ce n'est pas sa réalité, mais son apparence, sa manière d'être, sa *forme*. « Le beau, dit Kant,

(\*) SAINT THOMAS, *Summa theologiae*, L. P. Q. V. Art. IV, ad 1<sup>am</sup>.

(\*\*) RABIER, *Psychologie*, Ch. XXXVI, Sect. III.

plaît par sa forme et non par sa matière ». Saint Thomas l'avait noté avant lui : *Pulchrum proprie pertinet ad rationem cœsus formalis* (†). Le plaisir du beau résulte donc du jeu *désintéressé* de nos facultés cognitives (imagination, association, intelligence) : *Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam* (‡). C'est là ce qui explique pourquoi la vue et l'ouïe sont les sens *esthétiques* par excellence ; en eux l'exercice *représentatif* l'emporte sur l'élément affectif (§). L'élément des autres sens, goût, odorat, tact, est beaucoup plus lié aux fonctions qui servent à la vie corporelle. (Ps. 33, § B) (¶).

### § III. — CARACTÈRES DU SENTIMENT ESTHÉTIQUE

Il est : A) *Désintéressé* : le beau n'excite pas le désir de la possession mais l'*admiration* ; il est lié à la seule *contemplation* de l'objet, sans rapport avec notre utilité matérielle ou morale. C'est pour exprimer ce caractère désintéressé que Kant a dit : « Le beau est une finalité sans fin » (‡). Cela signifie que dans l'objet beau il y a une finalité *intrinsèque*, une idée d'ensemble qui en subordonne les parties, et que cet objet, en tant que beau, n'a pas une fin *extérieure* à lui-même, n'est pas utile : vg. telle une cariatide soutenant une corniche. Au point de vue de la solidité, une poutre ferait aussi bien l'affaire.

B) *Universel* : il n'est pas exclusif comme d'autres sentiments. Quand nous l'éprouvons, nous désirons qu'il soit partagé par tous ; de là son caractère *social*, *sympathique*.

C) *Nécessaire* : nous jugeons que le sentiment esthétique *doit* être partagé par tous, qu'il *s'impose* à l'admiration. Tels sont les caractères ou lois du beau, qu'on peut résumer, d'après Kant, en

(\*) SAINT THOMAS, *Ibidem*, loc. citato.

(†) SAINT THOMAS, *Ibidem*, loc. cit.

(‡) SAINT THOMAS, *Summa theologiae*, II<sup>ae</sup> Q. XXVII. Art. I, ad 3<sup>am</sup> : *Unde et illi sensus precipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes*.

(§) M. GERAT a essayé de résumer cette théorie de l'*unité de jeu*. Cf. *Problèmes d'esthétique contemporaine*, L. I, ch. 1.

(¶) KANT, *Critique du Jugement*, L. I, § 10.

disant : Le beau est l'objet d'une satisfaction *désintéressée, universelle et nécessaire* (1). Kant a déduit de ces caractères la définition suivante : « Le beau c'est ce qui satisfait le libre jeu de l'imagination, sans être en désaccord avec les lois de l'entendement ».

## 2. LA NATURE DU BEAU

Il faut une cause objective au sentiment esthétique. Reste donc à déterminer les éléments constitutifs du beau considéré dans les choses, c'est-à-dire à expliquer ses conditions objectives, sa nature. Parcourons les principales définitions mises en avant :

1. — **L'unité dans la variété** : Père Anselm (2), Cousin (3).

Critique : ce sont là deux éléments de la beauté ; mais ils ne suffisent pas. Cette définition est trop vague et trop large ; elle ne convient pas au seul défini : il y a des machines qui ont une grande unité de but, une grande variété de rouages, et qui pourtant ne sont pas belles (4).

II. — **L'expression de l'idée par la matière** ; — « l'invisible manifesté par le visible » (Jocraov (5)) ; — la « manifestation sensible de l'idée » (Heraclite (6)).

Critique : 1° Cette définition ne s'applique qu'au beau expressif. Or toute beauté n'est pas dans l'expression ; il y a de la beauté dans les choses spirituelles et non pas seulement dans la manifestation des choses spirituelles par les choses sensibles. Les choses physiques peuvent aussi avoir leur beauté propre, indépendamment de toute signification.

2° Dans certains cas, l'expression n'est pas belle ; vg. l'expression de l'envie, de la stupidité, de la cruauté.

(1) Kant, *Critique du Jugement*, II, I, § 4, 2, 40.

(2) Anselm, *Essai sur la bienséance*.

(3) Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, VII<sup>e</sup> Leçon.

(4) Jocraov, *Esthétique*, XIII<sup>e</sup> Leçon.

(5) Jocraov, *Esthétique*, XXXVI<sup>e</sup> Leçon.

(6) Heraclite, *Esthétique*, ch. 1.

3° L'expression est la condition de la connaissance du beau, plutôt qu'un de ses éléments.

III. — **La splendeur du vrai**. Cette définition a été attribuée à PLATON et à PROTHAS ; mais elle ne se trouve pas dans leurs œuvres.

Critique : 1° Elle est en désaccord avec l'idée maîtresse de la philosophie platonicienne : l'idée du *bien*.

2° Elle n'est pas universelle ; elle ne convient qu'au beau rationnel ; vg. à une série de déductions fortement enchaînées.

IV. — **La grandeur et l'ordre**. Τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγάλῳ καὶ ἐν ὀλίγῳ ἐστὶν. ARISTOTE (1). Il faut analyser ces deux éléments :

A) **Grandeur** : on peut l'appeler *puissance, plénitude, ampleur*, selon la diversité des objets où elle brille. Elle exige :

1° L'INTÉGRITÉ : pour qu'un être soit beau, il faut qu'il ait tous ses membres, tous ses éléments ; vg. celui qui a un œil, une jambe, un bras de moins n'est pas beau.

2° LE PLEIN DÉVELOPPEMENT : il faut que tous les éléments d'un être se rapprochent de la perfection idéale du genre (physique, intellectuel ou moral), auquel est être appartient. C'est un fait que : a) les choses, qui restent *notablement au-dessous de la grandeur moyenne* dont leur espèce est susceptible, nous paraissent *laides* ; — b) celles qui atteignent le *degré moyen* ou se maintiennent légèrement en deçà ou au delà, nous semblent *insignifiantes* ; — c) celles qui s'élèvent *notablement au-dessus* sont jugées par nous *belles*.

**Exemples** : supposons un homme tout petit, mais ayant tous ses membres et bien proportionnés. Pour être un bel homme il lui manque la *grandeur*. — Voici un plaidoyer aux preuves nombreuses, variées, bien enchaînées, mais tellement énumérées. Pour être un beau plaidoyer il lui manque l'*ampleur des développements*. — Un millionnaire rencontre un pauvre en haillons et lui fait une mince aumône. C'est une bonne œuvre ; ce n'est pas une belle action : il lui manque la *générosité*.

B) **Ordre** : c'est un fait d'expérience que tout ce qui est inco-

(1) Aristote, *Poétique*, C, VII, n. 8. Cf. *Métaphysique*, éd. Didot, I, XII ch. III, n. 11.

hérent et désordonné nous choque et nous déplaît. L'ordre c'est « la disposition harmonieuse de choses égales et inégales ». *Parium disparitumque rerum sua cuiusque loca tribuens dispositio* (1). L'ordre suppose :

1° L'extré : vg. édifice formé d'un amas de bâtiments mal reliés entre eux n'est pas beau; de même un poème dont les diverses parties sont mal assorties.

2° La variété : sinon l'unité dégénère en uniformité fastidieuse : vg. répétition de la même gamine, couleur unique dans un tableau.

3° La proportion : c'est-à-dire le rapport harmonieux des parties entre elles et avec le tout : vg. un homme ayant des bras inégaux, le nez trop proéminent; — un discours avec un exorde interminable et un corps de preuves très fluet; — un petit bâtiment central flanqué de deux énormes tours, ne sont pas beaux.

**Critique :** certains philosophes ont voulu condenser ainsi la définition précédente : Le beau est la *splendeur de l'ordre*. C'est un tort, car le grandeur est un élément distinct de l'ordre et non moins nécessaire que lui (2). La définition d'Aristote nous paraît être la meilleure. Ce qui la confirme encore c'est que, nous l'avons vu, les deux lois fondamentales du plaisir esthétique, sont les lois de *quantité* et de *qualité*. D'après la première, l'âme demande à agir le *plus possible*; d'après la seconde, elle doit agir dans la *direction de ses fins naturelles* : c'est-à-dire que l'activité esthétique doit être *puissante et ordonnée*. Or ce qui dans les objets produira cet effet ne peut être que la *puissance et l'ordre*, car l'effet et la cause doivent être proportionnés. La beauté des êtres consiste donc dans la propriété qu'ils ont de susciter le jeu puissant et harmonieux de nos facultés représentatives. Mais comme être, c'est agir, le beau objectif se ramène en définitive, à une *activité* (force ou âme) qui se déploie d'une manière *puissante et ordonnée*. — Cette définition permet de mesurer le degré de beauté de chaque objet, car,

(1) S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, L. XIX, Ch. xiv, n. 1.

(2) On attribue souvent cette définition à saint Augustin; mais on la cherche vainement dans ses œuvres.

si le beau est dans l'action puissante et ordonnée de la force ou de l'âme, il s'ensuit qu'à un degré supérieur de puissance et d'ordre correspond un degré supérieur de beauté. C'est ce qui explique pourquoi l'activité du minéral est moins belle que celle de la plante : la vie qui paraît avec le végétal est une activité plus puissante et mieux ordonnée que celle de l'être inanimé, parce que le vivant a, en lui-même, son principe de mouvement. La beauté grandit avec les ascensions de la vie : la vie sensitive l'emporte sur la vie végétative; la vie rationnelle sur les deux autres; la vie spirituelle sur la rationnelle; la vie divine sur toutes, parce qu'elle est infiniment puissante et ordonnée (Ps. 18, III).

**Conclusion :** on peut réduire la définition du beau à cette courte formule : c'est la **splendeur de l'être**. A quelles conditions l'être sera-t-il splendide? s'il déploie une *activité puissante et ordonnée* (3).

**Remarque :** saint Thomas (4) ramène à trois les éléments constitutifs du beau : *Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas seu perfectio; qua enim diminuta sunt hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas; unde qui habent colorem nitidum pulchra esse dicuntur*. Cette définition revient, en somme, à la précédente, puisqu'elle se confond avec elle pour les deux éléments essentiels : *l'intégrité et la proportion*. Quant au troisième élément : la *clarté* ou *splendeur*, S. Thomas l'a indiqué explicitement et le met sur le même plan que les précédents, tandis que, pour nous, il résulte de la présence des deux premiers qui en sont la condition; un être sera splendide dès que son activité sera puissante et proportionnée. Dans le commentaire sur le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, S. Thomas au lieu du mot *integritas*, emploie le mot même d'Aristote : *magnitudo* (Lib. I *Sent.* Distinct. XXXI, Quæst. III, Art. I). Cf. S. Denis, *Des Noms divins*, G. IV : *Deus dicitur pulcher sicut unipersonam consonantem et claritatem causam*.

(1) G. SONTAG, *De la beauté d'après Platon, Aristote et Saint Augustin*, en brochure, chez Bataux, ou dans les *Études*, 1898.

(2) *Summa theologiae*, I P., Q. XXXIX, Art. VIII.



## 3. — DIVISION DU BEAU

On peut diviser le beau d'après la nature de l'action déployée en :

I. — **Physique** : celui qui réside dans le monde inanimé : vg. beau fleuve. Il consiste en une *activité* puissante et ordonnée.

II. — **Sensible** : celui qui réside dans les règnes végétal et animal : vg. belle fleur, beau lion. C'est une *vie* (végétative, sensitive) puissante et ordonnée.

III. — **Intellectuel** : celui qui réside dans l'activité de l'âme raisonnable. Il se manifeste dans les œuvres d'une *imagination créatrice*, c'est-à-dire puissante et ordonnée (Ps. 128, § 1) : vg. palais, statue, peinture, musique, poème, discours.

IV. — **Moral** : celui qui réside dans l'activité libre : vg. belle action. C'est l'œuvre d'une *volonté* puissante et ordonnée.

## 4. — LE VRAI, LE BIEN, LE BEAU

On peut les comparer au point de vue de :

1. — **Leur essence** : le vrai, le bien et le beau sont les trois aspects d'une même chose : l'être (1). Le vrai c'est l'être en tant que *conforme au concept de son essence*, ou, comme disent S. Augustin et Bossuet, c'est ce qui est, par opposition à ce qui paraît être. — Le bien, c'est l'être en tant qu'il est *parfait et peut perfectionner les autres*. — Le beau, c'est l'être en tant qu'il est *puissant et ordonné*. Bref, le vrai, c'est la *conformité* de l'être à son type; le bien c'est la *perfection* de l'être; le beau c'est la *splendeur* de l'être.

Il est manifeste que (1) le vrai est distinct du beau; sans doute le beau doit être vrai, car s'il ne l'était pas, il ne pour-

(1) S. THOMAS, *Summa theologiae*, I, P., Q. XVI, Art. 3; 1<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, Q. XXVII, Art. 1.

rait être perçu par l'intelligence, mais il s'en distingue, parce que toute vérité n'est pas belle, n'a pas cette splendeur qui caractérise le beau : vg.  $2 + 2 = 4$ .

2) Le bien est distinct du beau (2) : sans doute le beau doit être bon (3); autrement il manquerait d'ordre et n'exciterait pas l'admiration. Mais la bonté, que suppose le beau, n'est pas la perfection *extrinsèque* de l'être, c'est-à-dire ce qui dans l'être peut améliorer les autres, ce qui le rend *utile*. C'est sa perfection *intrinsèque*, c'est-à-dire la convenance de ses parties entre elles et avec le tout, la conformité à sa loi, à sa fin, parce que le beau provoque une satisfaction désintéressée. — Cependant il ne faut pas identifier le beau et le bien (c'est la tendance des Grecs : *τὸ καλὸν ἀγαθόν*) car :

a) **Tout objet bon n'est pas beau** : vg. toute fleur, qui réalise le type de son espèce, est bonne en soi, mais n'est pas belle si elle n'atteint pas un certain degré de splendeur. Moralement, bien des actes sont estimables, sans être beaux.

b) **Le bien apparaît comme obligatoire** : la beauté n'emporte avec elle aucun caractère d'obligation (Moi, 37).

c) Certains ajoutent cette troisième différence : **On juge autrement du beau et du bien**. Tout jugement sur la bonté ou perfection intrinsèque d'un être suppose au préalable la *notion* expresse de ce qu'il doit être, de sa nature, de sa loi. Pour le beau, il n'en va pas ainsi : on juge, non d'après un concept, un idéal antérieur, mais d'après le sentiment esthétique qu'il nous fait éprouver. — D'autres rejettent cette différence et, ce semble, avec raison. L'origine de l'idée du bien et de l'idée du beau est semblable; l'expérience interprétée par la raison. Des sentiments et des jugements moraux spontanés l'esprit dégage par l'abstraction l'idée du bien et la généralise. De même pour l'idée du beau, elle est dégage par la raison des sentiments et jugements esthétiques *instinctifs*. Donc, dans les deux cas, on commence par juger du bien et du beau, d'après le sentiment que les objets bons et beaux produisent en nous; ce jugement est spon-

(4) ANAGORAS, *Métaphysique*, L. XII, Ch. m, n. 10.

(2) La Fontaine a dit avec raison : « le beau c'est le cataracte du bien ».



tané, instinctif, confus. C'est en élaborant cette matière que la raison arrive à former l'idée abstraite et générale du bien ou du beau ; quand cet idéal moral ou esthétique est nettement conçu, il sert à contrôler les jugements spontanés, que provoque naturellement en nous la vue du beau et du bien et nous permet de les transformer en jugements réfléchis. On doit en dire autant de l'origine de l'idée du vrai. L'erreur de ceux, qui admettent cette troisième différence entre le bien et le beau, vient d'une confusion entre les actes spontanés et les actes réfléchis.

#### II. — Des facultés auxquelles ils se rapportent :

A) Le vrai se rapporte à l'intelligence ; — le bien à la volonté et à la sensibilité ; — le beau tout ensemble à l'intelligence, à la volonté et à la sensibilité ; de là vient la supériorité du plaisir esthétique : le beau met en mouvement toute l'activité humaine.

B) Le vrai c'est l'être en tant qu'intelligible ; — le bien, en tant que convenable, désirable ; — le beau en tant qu'admirable.

C) Le vrai c'est ce qui, étant connu, est affirmé ou affirmable ; le beau, c'est ce qui, étant connu, plaît.

Le bien et le beau plaisent tous deux ; mais le bien plaît en tant qu'il conviendrait à celui qui l'aime, en tant qu'il peut le perfectionner, lui être utile ; le beau plaît, en tant qu'il est connu. C'est la doctrine de S. Thomas : *Ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu sui cognitione quietetur appetitus;.... pulchrum addit supra bonum ordinem quemdam ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet* (1).

III. — De l'extension : tout être est vrai, car tout être est conforme à l'intelligence divine qui l'a produit ; — tout être a la bonté essentielle, car il a la perfection qui convient à sa nature ; mais aucun être n'a sa perfection complète, et par conséquent n'est bon, avant d'avoir atteint sa fin, car il lui manque des perfections accidentelles. A priori tout être n'est pas beau, car à l'idée du vrai, à l'idée du beau, c'est-à-dire à l'idée de conformité

(1) S. THOMAS, *Summa theologiae*, I<sup>e</sup> II<sup>o</sup>, Q. XXVII, A. I, ad 3<sup>o</sup>m. Cf. *Ibidem*, Q. XI, Art. 1<sup>o</sup> ad 3<sup>o</sup>m ; I<sup>e</sup> P., Q. V, Art. IV, ad 1<sup>o</sup>m.

à l'intellect divin, à l'idée de perfection intrinsèque, le beau ajoute un surcroît, une certaine splendeur. Une belle vérité, ce ne sera pas une vérité banale ;  $2 + 2 = 4$ , mais une vérité saisissante ; le beau rationnel c'est la splendeur du vrai (1). Une belle action ce ne sera pas une action quelconque, quoique bonne ; vg. donner un sou à un pauvre, mais une action éclatante ; le beau moral, c'est la splendeur du bien. Nous avons montré que les éléments constitutifs de cette splendeur sont la puissance et l'ordre (2).

IV. — Les effets qu'ils provoquent : l'amour du vrai est le principe de la science ; l'amour du bien est le principe de la vertu ; l'amour du beau est le principe de l'art (Ps. 54).

Conclusion : le vrai, le bien, le beau trouvent en Dieu leur fondement et leur réalisation parfaite ; de là leur étroite connexion. Ce sont les trois aspects divers, sous lesquels notre intelligence conçoit Dieu, Vérité, Bonté et Beauté absolues (3).

#### 5. — LE BEAU, L'UTILE ET L'AGRÉABLE

Nous avons défini le bien en général ; ce qui convient à un être, ce qui le perfectionne. Or une chose peut convenir à l'homme soit :

I. — Par elle-même : et cela de deux façons : 1<sup>o</sup> en tant qu'elle perfectionne la nature de l'homme et c'est le bien en soi, le bien honnête, ce qui convient à la nature raisonnable ; — 2<sup>o</sup> en tant qu'elle plaît ; et c'est l'agréable.

II. — En raison d'un autre bien qu'elle peut procurer à l'homme ; et c'est l'utile. Le bien se divise donc en bien : honnête, agréable, utile. L'honnête et l'agréable peuvent être

(1) Bossuet parle de « beaux principes », et, avec raison, car, pour une intelligence médiante, qui saisit les non-bénévoles conséquences qu'ils contiennent implicitement et qui en discutent rigoureusement, les principes ont les deux caractères du beau : la puissance ou *complexus* à cause de l'étendue indéfinie de leurs applications ; l'ordre, à cause de la rigueur des déductions.

(2) GOUSS, *Du vrai, du beau et du bien*, IV<sup>e</sup>, VII<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> Leçons.

recherchés comme fins, parce qu'ils sont aimables, désirables en eux-mêmes; l'utile a le caractère de moyen.

A) **Utile** : 1°) Tout ce qui est utile n'est pas beau : vg. quoi de plus utile qu'une marmite, dit Platon dans l'*Hippias*, et quoi de moins esthétique ?

2°) Tout ce qui est beau n'est pas utile : à quoi peuvent servir un tableau, une statue, un chant, un poème pour la vie pratique ? Ils ne servent qu'à satisfaire le goût du beau.

3°) Un même objet peut être beau et utile : vg. une coupe délicatement ciselée peut être à la fois commode et admirable. Sans doute, mais sous des rapports différents; on ne goûte la beauté d'un objet qu'en faisant abstraction de son utilité : vg. un bois sera beau pour le peintre qui le contemple et veut le reproduire sur la toile; il ne l'est pas pour le propriétaire qui en escompte déjà le bénéfice futur.

4°) L'utile excite le désir de posséder l'objet pour en tirer avantage, il entraîne l'idée de recherche egoïste et d'intérêt personnel. Le beau éveille un sentiment désintéressé. L'utile est un calculateur; l'esthète est un contemplatif.

La raison de cette opposition, c'est que l'objet utile est un moyen pour atteindre une fin distincte de lui-même, tandis que l'objet beau a le caractère de fin : il vaut et plaît immédiatement par lui-même.

B) **Agréable** : on a entré la distinction entre le beau et l'agréable. Le sentiment du beau est un plaisir; le beau c'est ce qui plaît en tant que connu : il est donc agréable. Oui, mais ce n'est qu'une espèce du genre agréable. Tout ce qui est beau plaît; mais tout ce qui plaît n'est pas beau : vg. tel fruit peut être délicieux au goût et désagréable à la vue. Il faut donc déterminer quelle est, dans le genre agréable, la différence qui spécifie le plaisir du beau. Nous avons distingué deux sortes d'activités (\*) : activité sérieuse (travail); activité esthétique (jeu). Deux sortes de plaisirs y correspondent : à la première, les plaisirs qui résultent de la réalisation des fins désirées, de la possession des objets utiles ou bons; — à la seconde, les plaisirs qui résultent du

(\*) RABOU, *Psychologie*, Ch. xiv.

déploiement facile, puissant et harmonieux de nos facultés cognitives, mises en jeu par des objets beaux. Le genre agréable comprend donc deux espèces de plaisirs : 1°) le plaisir lié à la satisfaction d'un besoin physique, intellectuel ou moral : c'est le plaisir utilitaire; — 2°) le plaisir lié à la contemplation désintéressée des choses : c'est le plaisir du beau. C'est pourquoi l'utile et l'agréable utilitaire exigent la réalité de leur objet, condition d'une consommation réelle; le beau peut se contenter d'un objet imaginaire : la forme, l'apparence lui suffisent, parce qu'elles suffisent à l'acte idéal de la contemplation; — On comprend aussi pourquoi on ne dit pas de belles odeurs, de belles saveurs, mais de belles couleurs, de beaux sons; c'est que dans le premier cas l'élément représentatif est presque nul, tandis que dans le second il est prédominant (Ps. 33, B).

## 6. — LE BEAU, LE GRACIEUX, LE JOLI

A) **Gracieux** (\*) : la grâce appartient surtout aux mouvements et au maintien qui, pour être gracieux, ne doivent avoir aucune raideur. Il se distingue du beau, parce que la puissance en est absente; la puissance est remplacée par l'aisance, la souplesse, la facilité. La Fontaine a dit de la grâce : La grâce plus belle que la beauté, voulant sans doute dire que la grâce a un charme plus pénétrant. Elle se rapproche du joli.

B) **Joli ou charmant** : il a de commun, avec le beau, l'ordre; mais il s'en distingue parce qu'il n'a pas la puissance complète, pleinement développée. L'être joli est un être faible encore, en voie de formation, mais se développant et tendant vers sa perfection relative, d'une façon conforme à tout l'ordre de sa nature; vg. l'enfant (\*\*), le lionceau, le bouton de rose, l'arbutus, par rap-

(\*) SERRAN, *De la grace et de la dignité*. — C. MARTEL, *De la délicatesse dans l'art*. — P. SERRAN, *L'Esthétique du Mouvement*, III<sup>e</sup> P., ch. 1, § 3.

(\*\*) M. DE LA SERRAN, *L'Esthétique de l'Enfance au Petit-Palais*, Revue des Deux-Mondes, 1<sup>er</sup> juillet 1901, p. 160 et suiv.

port à l'homme fait, au lion dans toute sa force, à la rose épanouie, à l'arbre séculaire. C'est encore l'être de petite dimension par rapport à d'autres êtres du même genre; vg. colline, lac, rivière, comparativement à la montagne, à la mer, au fleuve. On ne dira pas de l'Océan que c'est une jolie mer, du Mont-Blanc que c'est une jolie montagne. Le joli n'est donc le beau moins l'ampleur, moins la grandeur complète.

ALERE FLAMMAN  
V. 1789  
7. — LE BEAU ET LE SUBLIME

Les uns prétendent qu'il y a entre le beau et le sublime une simple différence de plus ou de moins; les autres une différence de nature.

I. — **Différence de nature**: BERKE (<sup>1</sup>), KANT (<sup>2</sup>). Jusqu'à eux, on admettait que le sublime n'est autre chose que le superlatif du beau. On trouve sans doute dans le sublime certaines ressemblances avec le beau: il cause un plaisir désintéressé; il s'impose universellement à l'admiration. Mais voici, disent-ils, des différences essentielles:

1°) Le beau implique toujours que l'objet a une certaine forme, une mesure déterminée. Le propre du sublime, c'est d'être *illimité, infini*.

2°) Le plaisir du beau est toujours *tout entier charmant*; c'est celui de l'admiration. Le plaisir du sublime est mêlé de quelque souffrance; l'âme en éprouvant se sent comme accablée par l'infini et troublée par l'apparence du désordre: il y a du saisissement et de la stupeur, l'admiration est mêlée de tristesse.

3°) Le beau implique un certain accord de l'imagination et de l'entendement; il paraît en proportion avec nos facultés, car il y a en lui égalité entre la puissance et l'ordre. Le sublime semble faire violence à notre imagination et à notre raison; il paraît

(1) BERKE. Recherche philosophique sur l'origine des idées du sublime et du beau.

(2) KANT. Critique du jugement, T. I, p. 144 (trad. Fr.) — SCHUBERT, Du sublime.

discordant avec elles, parce que l'équilibre est rompu entre la puissance et l'ordre, au profit de la puissance qui prédomine.

II. — **Différence de degré**: LÉVIQUE (<sup>1</sup>). Le sublime a pour éléments:

1°) **La puissance**, mais une puissance qui surpasse toute mesure des sens ou de l'imagination et qui fait paraître petite toute force de même espèce: vg. le ciel, l'océan, une chaîne de montagnes. Cette puissance, qui paraît *illimitée* aux sens, n'est limitée que par une affirmation de la raison.

2°) **L'ordre**: la force, qui se déploie dans le sublime, agit selon un ordre qui échappe aux sens, soit à cause de sa grandeur indéterminée (vg. longue chaîne de montagnes), soit à cause du désordre apparent (vg. Océan agité par la tempête), soit pour ces deux motifs (vg. immensité du ciel étoilé); mais la raison affirme que l'ordre, un ordre réel mais caché, existe. Le sublime est une image de Dieu; indéterminé et indéfini, il exprime la nature divine dont l'infini débordé toutes les déterminations et se dérobe à nos facultés.

On peut conclure avec Léviqne que le sublime est *identique* au beau en tant qu'il possède ses deux éléments essentiels, la puissance et l'ordre, mais qu'il en diffère, parce qu'il exige une puissance et un ordre plus parfaits, au superlatif. En soi, il n'est que le beau *très grand*; il n'est sublime que par rapport à nos facultés qu'il dépasse.

**Remarques**: I. — Les notions du joli et du beau, du beau et du sublime sont relatives, varient d'après le terme de comparaison. Ainsi, l'enfant est le type du joli par rapport à l'homme, mais si on compare des enfants entre eux, on pourra dire que tel enfant est plus beau que tel autre, parce que la comparaison est relative au genre enfant. De même, tel genre d'êtres est dit laid par rapport à tel autre genre: vg. l'âne par rapport au cheval; mais si la comparaison est établie entre les ânes, on dira que tel âne est beau.

II. — Kant distingue le sublime: a) *mathématique*, expression de la grandeur infinie; — b) *dynamique*, expression de la puissance infinie.

(1) La science du beau, 1<sup>re</sup> P., ch. III.



## 8. — JOLI, BEAU, SUBLIME

Si on les compare, on arrive à la conclusion suivante : dans le beau, il y a *équation*, équilibre harmonique entre la puissance et l'ordre ; dans le joli et dans le sublime, l'équation n'existe plus, *l'équilibre est rompu* ; dans le joli, c'est l'ordre qui prévaut, dans le sublime, c'est la puissance qui prédomine ; l'ordre, tout réel qu'il est, échappe aux sens et n'apparaît qu'à la réflexion. Prenons pour exemple un chêne. Arbuste, il est *joli* ; arbre séculaire, il est *beau* ; résistant sans fléchir à l'assaut de l'ouragan, il est *sublime*. Le joli est la miniature du beau, c'est le beau en petit ; le sublime, c'est le beau en grand. Ce qui montre bien qu'il n'y a entre eux qu'une différence de degré, c'est que, dans certains cas qu'on peut appeler limitrophes, on les emploie l'un pour l'autre, ce qui serait impossible, s'ils avaient des essences différentes. Ainsi on dit : d'une fleur, qu'elle est *jolie* ou *belle* ; du spectacle de la mer, c'est *beau*, c'est *sublime* ; d'ingé mort héroïque, c'est une *belle* mort, c'est un *dévolement* sublime.

## 9. — LE RIDICULE, LE LAID, L'HORRIBLE

L'élément qui leur *manque*, et dont l'absence les distingue de leurs contraires, le joli, le beau, le sublime, ce n'est pas la puissance, mais l'ordre (1).

I. — **Laid** : ce n'est pas la simple négation du beau, car le néant n'est ni beau, ni laid, vu qu'il n'est pas. Le laid est une force agissant avec une certaine puissance, mais *désordonnée*. Aucun être ne peut agir dans un sens absolument contraire à sa loi ; ce serait sa destruction. Toute activité suppose donc un *certain ordre*. Mais quand cet ordre est si imparfait, relativement

(1) Cf. Littré, *La science du beau*, 1<sup>re</sup> P., ch. 11.

à la loi de la force, qu'il constitue un *grave désordre*. Il y a *laid*, car il y a une *notable disproportion* entre la puissance déployée et le but à atteindre : vg. le pécheur déploie une grande activité à s'écarter de la loi morale qui est son but ; d'où *laid* de ses actes. Le degré de *laid* est déterminé par celui du *désordre* avec lequel la force agit. Ainsi la *laid*, c'est une force agissant dans toute sa puissance, de façon à réaliser un grand *désordre*.

II. — **Ridicule**, le ridicule, c'est la force grande, moyenne ou petite, dont l'action enfreint l'ordre *légèrement*. C'est la miniature de la *laid* ; vg. un nez un peu trop long fait sourire ; qu'il s'allonge démesurément, le visage devient *laid*.

III. — **Horrible** : dans ce cas, le *désordre* est *énorme* ; vg. un monstre dans l'ordre physique ou moral ; vg. Néron faisant périr sa mère.

Dans le ridicule, le *désordre* est *léger* ; dans le laid, il est *grave* ; dans l'horrible, il est *extraordinaire* ; vg. mensonge joyeux, médianse notable, calomnie atroce.

**Objection** : à ce compte, une œuvre immorale ne saurait être *belle* ; or l'expérience prouve le contraire.

**Réponse** : dans l'expression des passions mauvaises : vg. la haine, la vengeance, il faut distinguer trois choses ;

1<sup>o</sup>) **L'art** avec lequel l'auteur a plus ou moins bien rendu ces passions. On peut admirer ce *beau de l'expression* : c'est rendre justice au *talent d'exécution*, au *faire*.

2<sup>o</sup>) **La beauté naturelle** de l'être, ses facultés de sentir, de connaître et d'aimer. Ce qui reste admirable, c'est la grandeur de leur développement, et non leur mauvais usage. Dans toute activité *désordonnée*, il y a deux éléments : une puissance et une déviation. La puissance, même *dévoyée*, garde une part de sa beauté originelle.

3<sup>o</sup>) **L'absence de beautés morale** : c'est le mauvais usage, la déviation de ces facultés. L'œuvre immorale est *belle* par tous les éléments vrais et bons qu'elle conserve nécessairement, car le faux et le mal *abolis*, étant le néant, ne peuvent exister. Mais sa beauté s'amoindrit de tout le faux et de tout le mal qui s'y trouvent mêlés. Donc, dans une œuvre *laid* et *mauvais* moralement, ce



que nous admirons, c'est ce qui reste de beau (déploiement des facultés) et l'art avec lequel l'auteur l'a rendu. C'est ainsi que la Cléopâtre de Corneille a une grande force de volonté (voilà le *beau naturel*), mais tournée vers le mal (voilà le *laid moral*). Corneille a puissamment exprimé ce caractère (voilà le *beau littéraire ou d'expression*).

10. — LE RIRE, LE RIDICULE, LE RISIBLE

I. — **Le Rire** (1) : c'est, d'après Aristote, l'émotion joyeuse, résultant de la vue d'une disproportion qui n'a rien de funeste. La cause du rire est donc la vue d'une **disproportion**.

A) **Disproportion physique** : vg. disproportion entre un visage et le type humain ; entre un mouvement et le but à atteindre : vg. un tout petit homme se baisse en passant sous une porte élevée.

B) **Disproportion intellectuelle** : disproportion entre la parole échappée et la vérité qu'on saisit sous cette parole : vg. un naïf, qui se croit de l'esprit et qui essaie d'en faire sans succès, ne réussit qu'à mettre en évidence la disproportion qui existe entre ses prétentions et son talent.

C) **Disproportion morale** qui résulte d'un travers de caractère. C'est une disproportion entre la réalité et les prétentions de l'individu : vg. celui qui se donne pour brave et qu'on voit trembler au moindre bruit.

Mais la disproportion ne doit avoir rien de funeste, n'être ni douloureuse, ni dangereuse. C'est un fait d'expérience : dès qu'apparaissent la douleur et le danger, le rire est glacé. Le plaisir

(1) *Deux.* *Les causes du rire.* — *Plutarque.* *Le rire.* — *MÉRIVALE.* *Pourquoi rit-on ?* Revue des Deux-Mondes, Éc. 1895. — *LEPS.* *Komik nach Herodot.* *Psychologie der Komik*, dans Philosophische Monatshefte, T. XXIV, XXX. — *LEISSNER.* *De comique et du spirituel.* Revue de métaphysique et de morale, 1897. — *Ch. LÉVY.* *Le rire, le comique et le risible dans l'esprit et dans l'art.* Rev. des Deux-Mondes, 1<sup>er</sup> septembre 1863. — *H. BAZOU.* *Le rire.*

du rire vient de la découverte vive et facile par l'intelligence de la disproportion qui apparaît entre les prétentions de l'être ridicule ou risible et son état réel.

II. — **Le Ridicule** : c'est surtout la disproportion morale, le travers de caractère ; elle provient d'une *volonté libre*. C'est le vrai champ que l'esprit doit exploiter ; c'est le domaine du rire fin, de la haute comédie qui réclament la mise en scène des passions (9, II).

III. — **Le Risible** : c'est plutôt la disproportion fortuite et indépendante de la volonté : vg. visage grotesque. C'est le domaine de la comédie inférieure, de la farce.

## CHAPITRE II

### L'ART

L'art, en général, est un ensemble de moyens pratiques pour atteindre un but : vg. l'art médical, l'art de la culture. Il cherche à établir non des lois, mais des préceptes. Au sens strict, qui nous occupe ici, c'est la représentation du beau, de l'idéal, sous une forme sensible : c'est la définition objective. Au point de vue subjectif, c'est la manifestation esthétique du génie de l'homme. Le but suprême de l'œuvre d'art, c'est la réalisation de l'idéal.

#### 11. — DOUBLE ÉLÉMENT DE L'ART

I. — Élément invisible, signifié, idéal : c'est l'idée, le sentiment, la sensation, la passion exprimés.

II. — Élément visible, significatif, sensible. C'est la forme expressive qui manifeste l'idée, le sentiment, etc. Ce sont, dans la nature, les beaux-arts, les belles-lettres, vg. les lignes (architecture), formes (sculpture), couleurs (peinture), mouvements (danse), sons (musique), mots écrits ou parlés (poésie, éloquence).

Trois écoles (\*): on peut distinguer trois écoles d'art, selon la part et le rang données à l'un ou à l'autre des éléments artistiques :

A) École idéaliste, qui néglige la forme sensible pour s'attacher trop exclusivement à l'idée, au fond.

B) École réaliste qui néglige l'idéal pour se borner à la copie de la réalité. Ces deux écoles extrêmes sont dans la pratique :

(\*) BOURGUES, *Le Roman naturaliste*. — LENOIR, *L'art impressionniste*. — G. SORBIER, *Prologues et l'École florentine dans les études*, Nov. 1900, p. 232 et suiv. — FERRER-GAYARD, *Essai sur l'art contemporain*.

mère mène à la sécheresse, à la raideur, au conventionnel ; la seconde conduit au matérialisme dans l'art, qui devient un corps sans âme. La première donne trop à la raison, la seconde trop aux sens.

C) École spiritualiste : l'art parle aux sens pour parler à l'esprit ; il use de formes sensibles pour traduire la beauté supra-sensible. De la sorte, il est proportionné à la nature humaine. Comme l'homme, il est esprit et corps : esprit par la beauté qu'il traduit ; corps, par la forme sensible dont il use pour la traduire. Chacun de ces deux éléments est nécessaire à l'art humain : l'erreur, qui traite l'homme comme un pur esprit, tue l'art en délaissant ou en condamnant la forme sensible (Stoïcisme, Immatérialisme de Berkeley) ; l'erreur opposée, qui envisage l'homme comme une pure matière, tue l'art en le réduisant à une forme vide (matérialisme). La vérité est dans l'union de ces deux éléments et dans la subordination du sensible à l'idéal ; de même l'homme est composé d'esprit et de matière et la matière doit être soumise à l'esprit. C'est à la fois une règle morale et une loi artistique : l'union de l'ordre et de la puissance.

#### 12. — L'IDÉAL : FORMATION ET ORIGINE (\*)

Au sens large, l'idéal c'est ce qui existe dans l'idée ; au sens strict, c'est un type de beauté parfaite conçue par l'imagination créatrice. L'idéal est plus beau que nature, plus beau que la réalité telle quelle. Idéaliser, c'est donc élever à la beauté supérieure. C'est l'œuvre de l'imagination créatrice (Ps. 126, 125).

A) Formation : supposons qu'on ait à se former l'idéal d'un beau visage ou l'idéal du courage. L'artiste y arrive par trois opérations successives :

I. — Choix ou abstraction : je fais appel à mes souvenirs ;

(\*) G. LAMARCA, *Théorie des Belles-Lettres*, t. II, ch. III. — J. PÉRIE, *L'art et la vie*. — BOURGUES, *L'idéal*. — P. SORBIER, *La suggestion dans l'art*. — BOURGUES, *Essai sur l'imagination créatrice*. — JORDAN, *De l'inspiration dans les arts et dans les sciences*. — P. SORBIER, *L'imagination de l'artiste*.

je choisis, parmi les traits de courage, les éléments constitutifs qui me paraissent les plus saillants.

II. — **Assemblage** : je réunis ces traits épars et j'en compose un caractère, un type de courage que je n'ai vu nulle part, plus beau que la réalité.

III. — **Perfectionnement ou transcendance** : cette beauté déjà idéale peut grandir encore. Par l'effort de la méditation personnelle, l'artiste cherchera à se représenter sous des traits de plus en plus parfaits, de manière à dépasser (*transcendre*) le plus possible les vulgarités de la réalité, ce type de courage qu'il contemple en esprit. Cet idéal, que l'artiste forme ainsi par voie d'*abstraction*, d'*assemblage* et de *transcendance*, c'est, en définitive, l'idée aussi parfaite que possible qu'il se fait d'un objet. Cet idéal est donc purement *relatif* à sa puissance de conception : une imagination plus puissante créerait un idéal supérieur.

L'idéal de cet objet existe aussi dans l'intelligence divine : c'en est l'archétype, l'exemplaire inaccessible. Plus la conception de l'artiste se rapprochera de l'idée divine, plus son idéal sera parfait (1). Tout ce que les objets créés et l'idéal conçu par l'artiste ont de vérité, de bonté, de beauté, se trouve en Dieu d'une façon suréminente. Dieu est l'idéal absolu (2) de toute beauté ; et les choses ne sont belles que parce qu'elles reflètent et dans la mesure où elles reflètent les perfections divines. L'idéalisation est donc une ascension indéfinie de l'âme s'élevant des êtres créés à l'Être parfait. L'idéal est par conséquent *plus réel* que la réalité vulgaire, parce que, contenant plus de beauté, il contient par là même plus de perfection, donc plus d'être, plus de vérité, de bonté, donc plus de réalité.

B) **Origine** : la notion de l'idéal est donc due au concours de l'expérience et de la vision. La mémoire fournit les matériaux, fruit de l'expérience, — et l'imagination créatrice, c'est-à-dire la *raison esthétique*, les élabore, conçoit l'idéal par la triple opération indiquée. Le travail créateur de l'artiste ne consiste pas sen-

(1) LITTORONI, *De la connaissance intellectuelle*, ch. viii, L'exemplarisme divin.

(2) S. DENIS, *Les noms divins*, ch. iv, n. 7; *Νοητάτων ἕκαστα καὶ ὑπερχαλόν*.

lement à mettre dans un ordre nouveau des éléments choisis dans la réalité : à cette œuvre l'imagination combinatrice ordinaire suffit. Il consiste surtout dans l'« invention » d'une *idée neuve* ou d'un *sentiment original* qui préside à cette combinaison.

### 13. — L'IDÉAL : SES EFFETS ET SON RÔLE

#### § I. — EFFETS DE L'IDÉAL (1)

A) **Sur la sensibilité** : **Admiration**. Le beau idéal *entreveu* produit ce sentiment généreux et désintéressé qu'on nomme l'*admiration*. Elle renferme une part d'étonnement causée par l'apparition de quelque chose de grand.

B) **Sur l'activité** : **1<sup>er</sup> Degré** : **Inspiration**. L'idéal *mis en contact*, c'est-à-dire non pas seulement entrevu mais *contemplé*, produit l'*inspiration* ou *enthousiasme*, exaltation puissante et ordonnée des facultés de l'âme. Tout homme, fortement ému au spectacle de l'idéal, exprime son admiration par des paroles ou tout au moins par l'expression de sa physionomie qui s'illumine et s'embellit. Voilà le premier degré de l'activité esthétique : c'est l'*expression naturelle et spontanée* de l'impression faite par l'idéal sur toute âme capable de le comprendre et de le goûter. Cette activité n'aboutit pas, quand on n'est pas doué de facultés esthétiques, à une œuvre artistique mais à une élévation morale passagère : l'âme est un moment haussée au-dessus des préoccupations vulgaires et égoïstes. Il en reste un souvenir délicieux et fortifiant.

**II<sup>e</sup> Degré** : **Création artistique** : c'est l'*expression réfléchie du beau*. Les âmes d'artistes ne se contentent pas de contempler un instant l'idéal ; elles s'efforcent de le perfectionner sans cesse, de le préciser, d'en faire une réalité vivante dans leur esprit. Pour cela, il faut que la raison et la volonté gouvernent énergiquement l'exaltation des facultés inférieures ; la puissance est

(1) Ch. LÉVÉQUE, *La science du beau*, 1<sup>re</sup> P., ch. iv, v.

au prix de cette exaltation ; l'ordre, au prix de ce gouvernement. C'est la condition de la fécondité esthétique. Sous l'influence de cette inspiration puissante et contenue, celui qui sait manier une langue artistique, lignes, formes, couleurs, sons ou paroles, l'œil fixé sur l'idéal nettement conçu, l'exprime dans une forme sensible. L'inspiration est devenue création : l'idéal a été réalisé dans une œuvre visible. Mais le plus habile artiste n'égale jamais son idéal ; l'exécution reste au-dessous de la conception : « Nous ne pouvons égaler notre pensée, dit Bossuet, tant Dieu a pris soin de marquer son infinité ».

§ III. — RÔLE DE L'IDÉAL.

A) **Dans les arts et les lettres.** L'idéal est :

1°) **La raison d'être de l'art :** si l'art consistait à copier exactement le réel, il faudrait le supprimer, car le réel est supérieur à sa reproduction purement matérielle : vg. on préférera toujours le lys de la vallée à un lys peint.

2°) **Sa condition nécessaire :** l'imitation pure et simple est impossible ; bon gré, mal gré, l'artiste idéalise (14).

B) **Dans la vie :** la réalité d'ordinaire, à cause de ses vulgarités et de ses mesquineries, laisse l'âme à sa médiocrité habituelle ; l'idéal l'élève et l'agrandit, car l'art, qui s'inspire de l'idéal, « nous entraîne à idéaliser... notre caractère et notre vie » (15). § III).

14. — IMITATION, FICTION, IDÉALISATION

L'art, dans sa recherche de la beauté, peut suivre trois voies :

1°) Se modeler sur la réalité : c'est l'imitation pure et simple ;  
2°) Créer des œuvres sans rapport avec la réalité : c'est le procédé de la fiction ; — 3°) Transformer la réalité pour la rendre plus

(1) S. MAU, *L'inspiration moderne*, Revue littér. 1897.

conforme aux exigences de la raison et de la sensibilité : c'est l'idéalisation.

§ A. — IMITATION ET IDÉALISATION

L'art doit-il reproduire la plus exactement possible la nature ? Le réalisme ou naturalisme répond affirmativement : ne rien omettre, ne rien retrancher ; pas de choix, pas de modifications : voilà la théorie. Pour réfuter cette théorie il faut établir les deux propositions suivantes : 1°) L'art doit imiter la nature ; — 2°) L'art ne doit pas se borner à l'imitation de la nature.

1. — **L'art doit imiter la nature.** En effet :

1°) L'art a commencé par l'imitation en tout pays.

2°) L'art est toujours une imitation, car il emprunte à la nature :

a) **Les éléments** qu'il met en œuvre : lignes, formes, couleurs, sons, etc. Il n'appartient qu'à Dieu de créer la matière et la forme ; l'artiste se borne à modifier la matière préexistante (Ps. 113, II) ; —

b) **Le fond de ses sujets.**

3°) Autrement l'art n'aboutirait qu'à des abstractions pleines de sécheresse ou à des fantaisies désordonnées.

**Beauté de l'imitation :** l'art qui vise avant tout à l'imitation de la réalité n'est qu'un art inférieur, dont le principal mérite est celui de la *difficulté technique*. — En admirant l'œuvre d'art, nous sympathisons avec le talent de l'artiste qui rivalise d'habileté avec la nature. C'est le charme de certains tableaux de genre des écoles flamande et hollandaise. Mais, dans bien des cas, le plaisir produit par l'imitation est amoindri ou annulé ; vg. si l'objet reproduit est insignifiant, laid ou immoral, sa copie sera indifférente, hideuse ou répugnante. Par conséquent c'est à tort que Boileau a dit :

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

L'artiste, qui vise à l'imitation scrupuleuse de la réalité, n'aboutit donc qu'à provoquer une émotion esthétique d'un ordre peu relevé.



Une autre conséquence inacceptable de la théorie de l'imitation c'est d'identifier l'art à la science, car il n'y a pas de meilleur moyen pour reproduire fidèlement la réalité que d'en avoir une connaissance exacte, scientifique.

L'imitation plus ou moins servile de la nature ne produisant qu'un art inférieur, et d'autre part l'imitation exclusive étant chimérique, il reste que l'imitation n'est pas le dernier mot de l'art.

II. — **L'art ne doit pas se borner à l'imitation de la nature.**  
La reproduction stricte de la nature n'est ni réalisable ni réalisable par aucun art; le fait-elle, elle ne serait pas désirable.

A) Elle n'est pas réalisable. En effet :

1° Dans certains arts l'imitation est presque complètement absente; vg. l'architecture ne cherche pas à imiter fidèlement les lignes qu'elle reproduit; — la musique n'imité qu'accidentellement les bruits de la nature; — la poésie, quand elle emploie le vers, s'éloigne de la réalité.

2° Même dans les arts dits d'imitation (peinture, sculpture, théâtre), la convention a une large part; vg. dans la peinture: différence des dimensions, cadre; — dans la sculpture: immobilité absolue, d'ordinaire uniformité de couleur, yeux sans pupille; — dans la poésie dramatique: loin de copier servilement la conversation, elle l'abêce avec intention (vers, rimes, musique); l'Iphigénie de Goëthe en prose est bien inférieure à son Iphigénie en vers. — Autres conventions pour le temps, le lieu, le décor de la représentation.

3° Dans les arts imitatifs l'imitation est un moyen et non une fin.

B) Elle n'est pas réalisable. En effet :

1° Rivaliser avec la nature, c'est pour l'art se condamner à une infériorité inévitable: la nature est complexe, ondoyante, vivante. Comment en reproduire les mille détails, les nuances variées à l'infini, la puissance, le mouvement et la vie? Surtout, comment l'égalier? L'art ne peut égaier l'éclat d'une fleur, comment égalerait-il l'éclat du soleil? L'art, forcément, simplifie et immobilise. Pour compenser son infériorité l'art doit dépasser la nature en l'imitant: il ajoute à la réalité le resplendissement de la vie idéale.

2° La nature ne nous apparaît qu'à travers de notre esprit :

chacun la voit d'après ses dispositions innées et acquises. Il s'ensuit qu'aucune oeuvre d'art ne peut être la simple copie d'un objet; elle est nécessairement aussi l'expression d'un état d'âme. C'est en ce sens que Bacon a dit: *Ars homo additus nature*. Mettez dix peintres réalisés en face du même paysage: toutes les reproductions seront différentes et cependant le modèle est unique (\*). — L'artiste idéalise toujours plus ou moins: il fait plus beau ou plus laid que nature.

Tout le monde fait instinctivement de l'idéal, même dans la vie familière, car nous faisons spontanément un triage parmi les réalités que nous voyons. Que dix personnes soient témoins d'un naufrage, leur récit, identique quant au fond, variera pour les détails; chacun ne prend et ne retient du même spectacle que ce qui l'a frappé et dans la mesure où il l'a frappé. Il en est ainsi a fortiori de l'artiste, âme vibrante: il marquera les choses qu'il reproduit de son empreinte personnelle; c'est ce qui fait l'originalité des oeuvres d'art.

C) Elle ne serait pas désirable, fût-elle réalisable. En effet :

1° Si l'art n'avait pour objet que l'imitation du réel, il n'aurait plus de raison d'être: il ferait double emploi. La réalité sera toujours plus vraie que la reproduction la plus réaliste. On préférera toujours la violette des champs à l'imitation de ses formes par le pinceau.

2° Si l'imitation était le tout de l'art, le chef d'oeuvre serait d'atteindre à l'illusion complète; ce serait le trompe-l'œil (vg. raisins de Zeuxis). Or la recherche trop exclusive de l'imitation empêche l'art d'arriver à son but: l'émotion esthétique. En effet, un objet trop exactement reproduit paraît être réel; dès lors on le prend au sérieux, on le traite comme une réalité; il ne provoque pas l'activité de jeu: c'est pourquoi il ne produit pas d'effet esthétique, il n'est pas beau. Même si l'illusion est trop complète, on est mécontent d'avoir été dupé. Bien plus, s'il s'agit d'un drame, le sentiment esthétique disparaît pour faire place à un sentiment pénible: « Si je croyais, dit Cousin, qu'Iphigénie

(\*) Taverner, *Réflexions et maximes propres à un peintre glorieux*.

est en effet sur le point d'être immolée par son père à vingt pas de moi, je sortirais de la salle en frémissant d'horreur ».

3°) Si donner l'illusion du réel était le but de l'art, un beau moulage l'emporterait sur une belle statue, la photographie sur la peinture.

**Conclusion :** l'artiste doit surpasser la nature en l'imitant. La réalité doit être embellie mais rester reconnaissable. Il faut donc *idéatiser*. Comment ?

1°) **En choisissant**, parmi les éléments à reproduire ceux-là seulement qui sont expressifs. Le beau, qu'offre la réalité, est en effet mêlé à quantité d'éléments insignifiants ou laids. L'art le dégage de ces entours compromettants, qui l'empêchaient de ressortir.

2°) **En perfectionnant** les éléments choisis.

3°) **En faisant tout converger** à la manifestation du caractère dominant qu'on veut mettre en relief (15). — La puissance et la fécondité de l'art lui viennent de sa liberté d'allure : étant affranchi des conditions qui entravent, dans la nature, la réalisation de la beauté, à savoir la réalité, la matérialité, les lois de l'espace et du temps, les exigences de l'objet, « il lui est facile, dit Aristote, de faire des choses que ne peut faire la nature ».

§ B. — FICTION ET IDÉAL

La fiction n'a pas de lois ; elle défigure la nature ; elle est en dehors de la réalité. C'est une combinaison arbitraire et capricieuse d'éléments empruntés à la nature ; va, un centaure. L'idéal est une beauté plus parfaite que la réalité ; il est au-dessus de la nature mais dans la même zone qu'elle ; c'est la nature dégagée de ses imperfections. Ils diffèrent par :

I. — **Leurs fins :** la fiction s'adresse à l'imagination et aux sens pour les amuser ou les éblouir. — Le but de l'idéal, c'est de procurer un plaisir profond et durable, le plaisir de la sensibilité morale et celui de la raison qui reconnaît dans l'idéal une image de son objet suprême, le vrai absolu et parfait.

II. — **Leurs causes :** a) Fiction : elle est due à l'imagination

combinaison disposant à son gré les éléments que lui fournit le monde réel (Ps. 128, § I). La fantaisie, la caricature, le merveilleux sont les procédés habituels de la fiction. On la trouve dans les *féeries*, les romans de cap et d'épées, les comédies d'intrigues, etc.

b) **Idéal :** c'est l'œuvre de l'imagination créatrice. Les procédés d'idéalisation sont le *choix*, l'*assemblage*, la *transcendance* (12). On peut citer comme exemples d'idéal : le *Cid*, *Polyeucte*, le *vieil Horace* de Corneille ; l'*Andromaque* de Racine ; l'*Avare*, le *Misanthrope* de Molière.

III. — **Leurs caractères :** a) la fiction peut être *invraisemblable*, *extravagante*, *contraire aux lois de la nature* ; — l'idéal est *logique et naturel*, car l'idéal d'un être se compose des éléments essentiels qui le constituent ; sa beauté lui vient de la *grandeur et de l'ordre* de ses éléments. Aussi, bien que plus parfait que le réel, il ne lui est pas opposé ; en somme, il est le réel lui-même, plus puissant et mieux ordonné.

b) L'idéal élève l'esprit et échauffe le cœur puisqu'il remue puissamment toutes les facultés de l'âme. — Souvent, rien n'est froid et sec comme la fiction, l'allégorie.

**Conclusion :** les arts ne peuvent se passer de l'imitation et de l'idéal ; mais la fiction ne leur est point nécessaire. Elle peut même leur nuire, surtout quand il s'agit de peindre la vie humaine, comme dans les romans. L'idéal nous montre un but élevé, mais possible et raisonnable ; la fiction peut jeter dans un monde de chimères, qui dégoûtent des réalités austères du devoir, nous faisant oublier, selon le mot de Kautz, que nous « avons à cultiver notre jardin ».

15. — LES GRANDES LOIS DE L'ART

On peut ramener aux suivantes les lois qui président à la production de l'œuvre d'art :

I. — **Imitation :** L'artiste doit imiter la nature (14, A, I).

II. — **Sélection :** L'artiste ne doit pas tout imiter dans la

*nature* Il doit choisir les caractères : a) *puissants*, c'est-à-dire essentiels ou principaux, parce que ce sont les plus stables et les plus généraux ; par là même ils sont d'un intérêt durable et universel ; — b) *ordonnés*, par ce que ce qui est grand, noble, parfait excite de plus vives sympathies. C'est un fait que les œuvres artistiques les plus belles sont celles qui expriment les caractères les plus puissants et les mieux ordonnés (2, IV) (\*).

III. — **Sublimation** : *L'artiste doit délayer le caractère, qu'il veut faire ressortir, de tous les détails inexpressifs qui l'enveloppent dans la réalité.*

IV. — **Sublimation ou transcendance** : *L'artiste doit perfectionner les éléments choisis et simplifiés, les porter au plus haut degré possible de puissance et d'ordre.*

V. — **Concentration** : *L'artiste doit faire converger tous les éléments choisis, simplifiés, perfectionnés au resplendissement des caractères qu'il veut exprimer. Pour y parvenir l'artiste devra observer ces deux lois fondamentales de la création artistique (2).*

VI. — **Expansion** : *L'artiste doit déployer puissamment toutes ses facultés esthétiques. L'œuvre d'art ne sera puissante que s'il atteint avec force et à la fois toutes les facultés esthétiques de l'homme. Pour cela l'artiste doit offrir à chacune l'élément qu'elle réclame : le vrai lumineux et imagé à l'intelligence, le bien honnête à la volonté, des émotions à la sensibilité. Mais comment l'artiste atteindra-t-il le puissant et simultanément toutes les facultés d'autrui si ce n'est par le déploiement puissant et simultané de toutes les siennes ?*

VII. — **Proportion** : *L'artiste doit déployer toutes ses facultés esthétiques, mais selon leurs hiérarchies inhérentes et les exigences variables de l'objet : toutes les facultés de l'artiste doivent concourir à l'œuvre d'art, mais non à parts égales. La part de chacune doit être mesurée par une double proportion : a) entre les facultés ; b) entre les facultés et l'objet à exprimer.*

(\*) TASSER, *Philosophie de l'art*, N° P., ch. II, III.

(2) L'exposé de ces deux lois est emprunté à la *Théorie des belles-lettres* du P. Longhayé, I, I, ch. I-III.

#### § 4. — PROPORTION ENTRE LES FACULTÉS

Elle doit être réglée d'après la hiérarchie essentielle des facultés : ainsi l'imagination ne devra jamais dominer la raison, c'est-à-dire l'image, éclipser la pensée ou en tenir lieu ; — jamais la sensibilité ne doit énerver le vouloir par des émotions trop molles ou trop violentes ; — jamais l'éclat des couleurs, l'harmonie matérielle du rythme et de la cadence, le nombre oratoire ne doivent distraire la pensée ni étonner le sentiment. L'art doit se conformer à l'ordre essentiel voulu de Dieu : c'est une loi tout ensemble esthétique et morale. La hiérarchie implique la subordination : il faut donc que les facultés sensitives, comme l'imagination reproductrice, la perception extérieure, la sensibilité intellectuelle et morale, soient subordonnées aux facultés spirituelles : la raison et la volonté. L'imagination et la sensibilité doivent rester à leur place : ce sont les *escargots* et non les *matrasses* du logis. La rupture de cette hiérarchie, ce déclassement des facultés se montre dans le romantisme, le fantaisisme, le naturalisme, etc.

**Conséquences de cette rupture :** 1°) **pour la raison et la volonté.** La raison est amoindrie, car où l'imagination domine, la rectitude du jugement fléchit ; amusé par le jeu brillant des images l'esprit se dégoûte de la réflexion et répugne à tout effort d'abstraction et de généralisation. — La volonté est énermée, car la recherche des émotions molles ou vagues paralysé son élan et l'habitude des émotions violentes la mène par l'exaltation à l'atonie, comme on va à la prostration par la fièvre.

2°) **pour l'imagination et la sensibilité :** elle les use et les matérialise. Les facultés purement spirituelles (intelligence et volonté) ne se fatiguent jamais de leur objet : la lumière de l'évidence n'obscurcit pas la raison ; la grandeur du bien n'énerve pas la volonté. Les facultés sensitives, au contraire, étant conditionnées par l'organisme, si on leur prodigue leur objet, l'organisme s'use, et, conséquemment, l'exercice des facultés elles-mêmes est entravé. L'imagination et la sensibilité morale participent de la



commune infirmité des sens : v.g. une lumière trop vive irrite les yeux, un son trop intense blesse l'oreille ; les sens ont besoin d'impressions *modérées* pour se déployer normalement et par conséquent pour jouir. (Ps., 26). De même pour l'imagination : la prodigieuse habitude des couleurs la rend plus exigeante, plus lourde à soulever. Une fois à ce régime normalement et par conséquent pour jouir. (Ps., 26). De même pour l'imagination : la prodigieuse habitude des couleurs la rend plus exigeante, plus lourde à soulever. Une fois à ce régime normalement et par conséquent pour jouir. (Ps., 26). De même pour l'imagination : la prodigieuse habitude des couleurs la rend plus exigeante, plus lourde à soulever. Une fois à ce régime normalement et par conséquent pour jouir. (Ps., 26).

3°) **Pour le goût français** : le romantisme, qui est la mise en système et en pratique de cette rupture, en excitant un besoin de couleur voyante et d'émotion excessive, a dégoûté l'esprit français de la beauté calme et mesurée. Ce qui est d'un éclat tempéré paraîtterne, ce qui n'est pas violent semble morne. C'est le fruit naturel d'un développement anormal et morbide de l'imagination et de la sensibilité.

#### § D. — PROPORTION ENTRE LES FACULTÉS ET L'OBJET

L'esprit de l'artiste doit se représenter les choses au vrai, c'est-à-dire bien voir ce qu'elles ont de réel, d'image, d'émuvant. A ce prix chacune des facultés esthétiques sera déployée dans une mesure proportionnée à la nature des objets. Quand un artiste a reçu du dehors une impression vraie et complète, il lui reste à exprimer cette impression dans son œuvre. L'expression devra être en parfait accord avec les caractères des objets : elle sera délicate ou forte, brillante ou sévère, simple ou grandiose, diversément colorée ou chaleureuse, selon la nature des choses qu'elle veut rendre. L'observation de ce second article de la loi de pro-

portion aura pour résultats deux grandes qualités artistiques :

1°) **La variété** qui, selon Bossuet, est « tout le secret de plaire » (1) : en effet comme les objets sont variés et comme chaque objet a des aspects divers, si on les reproduit fidèlement, il en sortira une œuvre variée comme eux.

2°) **Le naturel**, car les choses ont été représentées à leur vraie mesure, selon leur nature (17).

**Conclusion** : les deux barrières, que nous opposons aux fougues désordonnées de l'imagination et de la sensibilité, sont : 1°) **la nature de l'homme** (= hiérarchie essentielle des facultés) ; 2°) **la nature des choses** (= proportion des facultés aux objets). Ces règles, quoi qu'en disent V. Hugo et les romantiques, n'ont rien d'humiliant pour le génie, puisqu'elles reposent sur l'essence des choses ; elles n'enchaînent pas non plus son essor, car la puissance complète est au prix du respect de l'ordre.

#### 16. — VALEUR DES LOIS OU RÈGLES ARTISTIQUES (2)

Les lois ou règles sont la formule des moyens propres à rendre l'activité esthétique puissante et ordonnée :

I. — **Fondement** : elles reposent : 1°) sur la nature humaine et sur la nature des choses ; — 2°) sur les chefs d'œuvre des hommes de génie, qui, guidés par leurs dons naturels et la réflexion, ont su réaliser le beau ; — 3°) sur l'autorité des critiques, qui ont constaté et formulé les procédés que les hommes de génie se sont constamment servis.

II. — **Légitimité** : car elles n'ont rien de factice ni d'arbitraire. L'autorité des théoriciens de l'art ne vient qu'au troisième rang ; au-dessus d'eux sont les génies créateurs, les modèles ; et au-dessus des créateurs eux-mêmes, l'immuable nature dont ils se sont inspirés. La légitimité des règles, établies par les théori-

(1) Bossuet, *Lettre au Cardinal de Rohan*.

(2) G. LOMBARD, *Théorie des belles lettres*, t. 1, ch. v. — HERMANN, *La critique scientifique*. — B. CAUCI, *La critica letteraria : questioni teoriche. Baccinate. L'evoluzione dei generi letterari*.



ciens, dépend de la justesse avec laquelle ils ont su découvrir les secrets des grands maîtres et les exigences de la nature.

III. — **Permanence et universalité** : la nature étant *toujours et partout la même*, il s'ensuit que partout et toujours elle aura les *mêmes exigences*; donc les moyens pour y satisfaire seront aussi partout et toujours les mêmes; par conséquent *mêmes formules* pour les exprimer.

IV. — **Ligée** : elles ne créent pas, elles ne remplacent pas le talent, encore moins le génie; mais elles les dirigent et par là même les fortifient.

**Conclusion** : au sommet, l'immuable nature créée par Dieu : — envoie les modèles qui la *réflètent*; — enfonc les critiques qui les *interprètent*. L'*autorité* existe donc dans les questions d'art comme dans le reste; les jugements d'un grand esprit sont une présomption. « Il y aurait outrepassance à les rejeter sans examen : mais l'examen reste un droit et un devoir ».

#### 17. — ESPRIT, TALENT, GÉNIE (1)

L'originalité vraie suppose deux éléments :

1° Une *plus grande puissance* que celle des esprits ordinaires pour pénétrer les choses et saisir leurs rapports cachés. Voilà ce qui constitue les esprits *distingués* et les sépare du vulgaire.

2° Le second élément différencie les natures d'élite : il consiste dans un certain *tour personnel* (2), dans une certaine manière d'envisager les choses. Cette originalité est à l'intelligence ce que le caractère est à la volonté : elle constitue la physionomie intellectuelle. La masse des esprits possède un grand nombre de vérités, *trouvées confusément* pour se les formuler elle-même, mais assez clairement pour les reconnaître quand on les lui exprime.

(1) G. LOMBARDY, *Théorie des belles lettres*, t. I, ch. III.

(2) « Les hommes vraiment originaux sont ceux qui donnent un tour particulier et personnel aux sentiments de tout le monde » (SHERIDAN, *La Fontaine*, t. III, p. 101).

Le triomphe de l'originalité, c'est par conséquent « d'éclairer, comme dit Montaigne, le fond obscur des esprits, de les avertir d'eux-mêmes », de leur faire achever des conceptions, images et sentiments qu'ils avaient en eux-mêmes à l'état d'ébauche. L'originalité vraie n'est donc que la *nature à un degré éminent*, car le naturel consiste à concevoir, à imaginer, à sentir (= *impression*) et à rendre (= *expression*), mieux que le vulgaire, ce que le vulgaire conçoit, imagine et sent (1). Elle s'appelle, suivant le degré, **esprit, talent ou génie** (2).

A) **Esprit** : c'est la vivacité du bon sens appliqué aux vérités familières. Au XVII<sup>e</sup> siècle, ce mot avait un sens plus large; il était synonyme de talent. L'esprit est *piquant*; il aiguillonne l'attention par la justesse et l'imprévu de ses découvertes, et il amène le *sourire*. L'esprit ne doit point être apprêté, mais spontané, car selon le mot de Gresset : « L'esprit qu'on veut avoir gêne celui qu'on a ». Il ne faut pas en faire trop de cas, parce que s'il « sert à tout, il ne suffit à rien » (3).

B) **Talent et Génie** : I. — **Définitions** : le *talent* c'est la puissance naturelle et acquise des facultés esthétiques se déployant dans l'ordre; — le *génie* c'est la puissance complète et ordonnée des facultés esthétiques, dépassant de beaucoup la mesure commune du talent. Autrefois ce mot signifiait talent; aujourd'hui il désigne une puissance exceptionnelle d'esprit, qui est surtout un *don naturel* (*ingenium*) (Ps. 128, v. 1). Le *génie artistique* se manifeste par la réalisation de l'*idéal*; le *génie scientifique* par la découverte d'une *vérité* importante. Tous deux ont besoin de l'imagination créatrice, l'un pour concevoir l'idéal à réaliser; l'autre pour trouver l'hypothèse qui lui servira d'idée directrice (Lac. 63). L'artiste, après avoir mûri son idéal, l'exprimera dans une forme sensible; après la conception, c'est le

(1) « Quand un discours naturel peint une passion ou un effet, on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend, laquelle on ne savait pas qu'elle y fût, en sorte qu'on est porté à aimer celui qui nous le fait sentir, car il ne nous a pas fait montre de son bien mais du nous », (PASCAL, *Pensées*, art. VII, n. 29).

(2) M. NODD, *Psycho-physiologie du génie et du talent*.

(3) BOCCAS, *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1754).

travail de l'exécution. Le savant, après avoir imaginé une hypothèse, la vérifiera par le raisonnement expérimental.

II. — **Différence** : c'est une différence de degré et non de nature. Le génie et le talent sont une même puissance plus ou moins parfaite. Le génie est le *superlatif* du talent, car :

1° S'il y avait entre eux une différence d'espèce, les esprits cultivés pourraient distinguer à coup sûr le talent du génie. Or souvent il y a doute.

2° Les facultés enveloppantes sont de part et d'autre les mêmes ; imagination reproductive, imagination créatrice, sensibilité, goût, volonté qui dirige leur essor.

3° Le champ ouvert à leur activité est identique : Dieu, l'homme et le monde. Le différent ne peut donc venir que de la façon plus ou moins parfaite d'exprimer leur objet commun.

#### 18. — LE GOUT (1)

I. — **Nature** : l'imagination est la faculté de créer l'idéal, le goût est la faculté d'apprécier le beau. La première est propre à l'artiste ; la seconde est, dans une certaine mesure, commune à tous. Le goût se montre, à des degrés divers, dans l'homme ordinaire, l'esprit cultivé, le dilettante, le critique, l'artiste. Le goût est une *faculté complexe* : c'est un heureux mélange de raison et de sensibilité. Les créations de l'imagination seraient des œuvres incohérentes si l'artiste ne savait pas mesurer la convenance réciproque de leurs parties et leur rapport à l'effet total qu'il veut produire ; son bon goût lui fait discerner entre les images et les idées évoquées celles qui s'adaptent le mieux à l'expression de son idéal. L'imagination créatrice implique donc le goût. D'autre part, sans une certaine dose d'imagination, on ne peut sentir et goûter les beautés de l'art, car pour cela il faut pouvoir sympha-

(1) MONTAIGNE, *Essai sur le goût*. — HANSEN, *Cause de la décadence du goût chez les différents peuples*. — SUSONI, *Del Gusto e del Bello*. — MORRIS, *Dans ses Eléments de littérature*. — WUNDERMANN, *De la capacité de sentir le beau dans les arts et de son éducation*.

thiser avec l'artiste, être capable de participer à sa création, de la refaire en esprit. C'est le seul moyen de comprendre les œuvres artistiques et de les interpréter.

II. — **Unité** : « le goût considéré dans la foule, c'est la direction générale des appréciations portées en matière d'art dans un temps ou un lieu déterminé » (1) : *vg.* goût français ; goût du *xv* siècle. Le rôle du goût est de juger d'après les exigences de la nature humaine et les règles qui en découlent nécessairement. Le goût est donc un, certain, immuable, parce qu'il a pour base les exigences de la nature humaine, qui sont invariables et partout les mêmes. La Bruyère a raison : « Il y a un bon et un mauvais goût et l'on dispute des goûts avec fondement » (2).

**Objection** : en fait, pourtant, les goûts diffèrent avec les individus, les pays, les époques. Des goûts et des couleurs on ne dispute pas.

**Réponse** : il est cependant des points sur lesquels tout le monde est d'accord ; il y a des beautés qui s'imposent à l'admiration universelle ; *vg.* les chefs d'œuvre d'Homère, de Démotrius, de Phidias, de Michel-Ange, de Raphaël, de Bossuet, etc. L'unité dont nous parlons s'applique aux lois fondamentales de l'art et à leurs conséquences immédiates. — Les variations qu'on observe proviennent de causes accidentelles, qui gênent la droiture du jugement : influence du climat et de l'éducation ; préjugés de race, de secte et d'école ; orgueil, sensualisme. Ces tendances mauvaises laissent la rectitude naturelle de l'esprit, qui, laissé à lui-même, trait droit un vrai. Nous avons, à propos de la conscience morale, relaté une objection analogue tirée des variations des jugements moraux (MORALE, 12).

#### 19. — LA SCIENCE ET L'ART

La science et l'art diffèrent par leurs fins, leurs principes et leurs procédés :

(1) G. LONGMAY, *Théorie des belles-lettres*, I, II, ch. v, § III.

(2) LA BRUYÈRE, *Caractères*, Du goût.

I. — **Fins** : la science a pour fin le *vrai* ; l'art, le *beau*. Mais tous deux sont désintéressés : ils recherchent le vrai et le beau pour eux-mêmes.

II. — **Principes** : le principe de la science est l'*intelligence* ; celui de l'art, c'est l'*imagination créatrice excitée par la sensibilité et réglée par le goût*.

III. — **Procédés** : les procédés de la science sont l'*expérience et le raisonnement inductif ou déductif* (Log. 70, Conclusion) ; ceux de l'art, l'*imitation de la nature, l'idéalisation et l'expression* (43, 44).

## 20. — CLASSIFICATION DES ARTS

D'une façon générale on distingue les arts en **mécaniques** et en **libéraux**.

Les arts *mécaniques* apprennent à se servir de la matière ; ils ont pour fin l'*utilité*, la satisfaction de quelque besoin. C'est pourquoi on les appelle aussi les **arts utiles**. Les arts *libéraux* s'adressent à l'*intelligence* et à la sensibilité ; ils ont pour but le plaisir *désintéressé du beau* ; on les nomme encore **beaux-arts**. On peut classer les beaux-arts :

I. — **D'après les sens auxquels ils s'adressent** (1) ; on distingue alors :

A) **Les arts plastiques**, qui s'adressent à la *vue*. On les nomme ainsi parce qu'ils emploient les *formes* comme moyens d'expression. Ce sont l'**Architecture**, la **Sculpture**, la **Peinture**, (2) auxquels on ajoute l'**Art des jardins** et la **Pantomime**. On les nomme aussi **arts du dessin**, qui soulignent la forme, et arts de l'*espace*, parce que leurs œuvres, étant des ensembles composés de parties étendues et coexistantes, se déploient dans l'espace.

(1) M. GARNIER, *Part de chacun des cinq sens dans l'appréciation d'un beau site*. Annales de philol. chrétienne, Mars 1900, pp. 676-685. — A. LEROY, *L'optique et les arts*.

(2) AMADÉO, *Psychologie du peintre*. — BOO, *Théorie scientifique des couleurs*.

B) **Les arts phonétiques**, qui s'adressent à l'*ouïe*. On les appelle ainsi parce qu'ils emploient les *sons* : **Musique** (3). Poésie. On les nomme encore **arts du temps**, parce que les parties de leurs œuvres sont successives. Entre les deux se développe, à la fois dans l'*espace* par le mouvement et dans le *temps* par la mesure, la *danse* qui s'adresse à la vue et à l'ouïe.

II. — **D'après le degré de beauté exprimée et la puissance d'expression** :

A) **Architecture** : elle n'exprime nettement que la *beauté physique*, la puissance ordonnée de la matière. Elle a comme moyens expressifs les *lignes* et les *formes* géométriques.

B) **Sculpture** : elle peut exprimer la *beauté organique* de la plante, de l'animal et de l'homme, et même la beauté morale. Mais ses moyens d'expression sont imparfaits (absence de perspective ; absence de couleur, ordinairement du moins). La *statuaire* en est la forme la plus élevée (4).

C) **Peinture** : elle exprime le même genre de beauté que la sculpture, la beauté sensible, intellectuelle et morale. A la différence de la sculpture elle ne dispose que de deux dimensions ; mais, en revanche, ses moyens expressifs sont plus riches et plus variés : perspective, couleur (5).

D) **Musique** : elle exprime les passions et les sentiments d'une manière plus puissante que la peinture ; c'est pour cela qu'elle est l'art le plus populaire. Mais elle reste dans le vague : il faut la poésie pour la préciser (6).

(1) BOUTAN, *Le son et la musique*. — KOTTERDA, *Musiciens et philologistes*.

(2) H. DE LA SERRAN, *Les salons de 1901 et le vêtement moderne dans la statuaire*, Revue des Beaux-Arts, 1<sup>er</sup> Juin 1901, p. 554 et s.

(3) LEROY, *Leçon ou sur les limites de la poésie et de la peinture*. — G. LASSUS-BARON, *Painting, Sculpture and Architecture ; Rhythm and Harmony in Poetry and Music*.

(4) P. DE HATTEGGER, *La musique comme expression*. — P. SCHUB, *L'art de l'éclair et son maître R. Wagner*. — HENRI STUART CHAMBERLAIN, *Le drame wagnérien*. — CH. GUYON, *Mémoires d'un artiste*. — JARA, *La musique et la psycho-physiologie*. — A. REISSARD, *La connaissance du drame lyrique*, Etude d'esthétique scientifique. — DUBOIS, *La Psychologie dans l'Opéra français*. — J. COSSARD, *Les rapports de la musique et de la poésie*.



E) **Poésie** : elle surpasse tous les arts, parce qu'elle peut tout exprimer : beauté physique, sensible, intellectuelle, morale, divine, et ensuite parce qu'elle a, dans la parole, le moyen expressif le plus puissant et le plus précis. Elle résume tous les arts inférieurs : grâce à l'imagination, elle látit, sculpte, peint ; par l'harmonie et la cadence des vers elle imite le mouvement rythmé de la danse et de la musique. « C'est ainsi que l'art s'élève et grandit, comme grandissent et s'élèvent les beautés exprimées, et les signes qui expriment ces beautés (1) ».

F) **Eloquence** : elle est à la fois un art et une science. Elle est science par le fond, par la logique du discours ; elle se distingue de l'art, qui a pour fin directe la manifestation du beau, par son but qui est la persuasion du vrai et la pratique du bien. Elle est un art en tant qu'elle exprime le vrai et le bien d'une manière lumineuse, agréable et émouvante : *Id agit ut veritas pateat, veritas plucant, veritas moveat* (S. Augustin).

G) **Histoire** : elle tient aussi de l'art et de la science. Au delà s'étend le domaine de la science pure, qui a pour but la manifestation du vrai. Mais la science même peut se servir d'une belle forme pour exprimer ses découvertes.

## 21. — L'ART ET LA MORALE (2)

### § A. — LEURS RAPPORTS

I. — **L'art est distinct de la morale** : l'art a sa fin propre, immédiate, qui est de produire l'émotion esthétique dans l'âme par l'expression du beau. La fin propre de la morale, c'est la pra-

(1) Cf. LÉVÊQUE, *La science du beau*, III<sup>e</sup> P., ch. v.

(2) G. LOMONON, *Théorie des belles-lettres*, t. I, ch. xv. — BACANIN, *Discours de sonant* : l'art et la morale. — BACANIN, *Esthétique et moralité*. — L. ANAST, *La morale dans le drame, l'épique et le roman*. — R. PERR, *Les créations dans l'art et la littérature*. — DESSA (ou GUIS), *Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale*.

tique du bien. Or le bien et le beau quoique liés étroitement sont distincts (3).

II. — **L'art n'est pas indépendant de la morale**. En effet :

La morale, représentant l'ordre essentiel des choses, la fin dernière, a un domaine universel : elle s'étend à l'art comme à tout le reste. D'ailleurs il n'y a pas deux consciences, celle de l'homme et celle de l'artiste. L'art n'est donc ni étranger, ni supérieur à la morale ; il lui est subordonné ; par conséquent l'art ne justifie pas et ne sanctifie pas tout. C'est pourquoi la maxime **l'art pour l'art** (4) est fautive, si l'on entend par là l'indépendance de l'art vis-à-vis de la morale, si l'on entend que l'artiste a pour but exclusif de plaire sans se soucier de la moralité. Mais si l'on veut dire que l'art a un objet propre, une fin spéciale, et si l'on admet que cette fin spéciale doit être, comme toute fin particulière de l'activité humaine, subordonnée à la fin dernière, à la loi morale, cette maxime est acceptable, mais la formule en est équivoque.

III. — **L'art doit respecter la morale, ne pas lui nuire** : c'est son devoir négatif. Pour cela il doit respecter la nature de l'homme, conserver, dans le déploiement des facultés esthétiques, l'ordre normal, ne pas exalter les sens aux dépens de l'esprit, n'agir sur les sens que pour atteindre l'esprit. En procédant autrement, l'art manque son but. Faux et immoral, il ne produit pas l'émotion esthétique, car s'il franchit les limites du vrai et du bien, il choque la raison et scandalise la conscience : le plaisir artistique est par là même gâté.

IV. — **L'art ne peut se contenter d'une neutralité respectueuse** : aucune œuvre artistique ne peut se tenir dans une position moyenne, entre nuire à la morale ou lui profiter, parce que toute œuvre d'art agit plus ou moins sur l'âme du spectateur ou de l'auditeur ; or on ne peut agir sur l'âme des autres qu'en bien ou en mal, car aucun acte libre n'est moralement indifférent. L'art ne peut donc s'en tenir à la neutralité ; comme d'autre part

(3) GROSS, *Du vrai, du beau et du bien*, Leçon VIII. — GARNIER, *Principes de la science du beau*, III<sup>e</sup> P., t. 4. — Cf. LÉVÊQUE, *La science du beau*, III<sup>e</sup> P., ch. v. — TAPPEN, *Réflexions et menus propos d'un peintre général*, L. V, ch. xxx.



il ne doit pas nuire à la morale. § III, reste à se demander s'il n'a pas un pas de plus à faire et à prendre position.

V. — **L'art doit servir la morale :** la morale représentant la fin dernière, l'art, comme tout le reste, ne peut être que *moyen* par rapport à elle ; et la condition du moyen c'est de *servir*. L'art doit donc prêter à la morale un concours *positif*, direct ou indirect, en perfectionnant la nature humaine, par le contact de la beauté véritable, qui attire et transforme en elle-même (\*).

§ B. — EFFETS MORALISATEURS DE L'ART

I. — **Il détache l'âme des préoccupations égoïstes,** parce que l'émotion esthétique est désintéressée (4, § III).

II. — **Il élève l'âme en lui communiquant les nobles sentiments et les grandes idées** qu'il exprime ; admirer, c'est presque imiter. L'art étant la manifestation d'une activité puissante et ordonnée, sa vue provoque dans l'âme une activité semblable qui l'embellit. Parfois même le corps prend une attitude plus digne. « Quand je suis devant un chef-d'œuvre, j'éprouve le besoin de mettre mon âme à l'unisson (†) ».

III. — **Il nous fait monter du spectacle des beautés créées au principe de toute beauté, à l'Idéal suprême, à Dieu.** L'artiste est une âme puissante mais ordonnée, « qui, en se montrant elle-même, en montrant à travers elle-même les objets de sa pensée, nous mène par le vrai et le beau jusqu'au bien, terme obligé de toute activité libre. Voilà le rôle que lui indique la raison et que Dieu lui impose ; nous n'en savons pas qui puisse lui faire plus d'honneur (‡) ». C'est alors surtout que sera vérifiée la définition du beau donnée par Brizeux :

*Le beau c'est vers le bien un sentier radieux.*

(\*) Pour atteindre ce but l'art dispose de trois moyens : la *techné* dérivée, la *thésis*, l'*inspiration*, Cf. LANGEUR, *Opère cit.*, t. I, ch. II, § 4.

(†) Cf. BRIZEUX, *Grammaire des actes de devise*, p. 17. — Sur le pouvoir assimilant du beau, Cf. LANGEUR, *Théorie des belles-lettres*, t. I, ch. II, § 5.

(‡) G. LANGEUR, *Opère cit.*, p. 104 (3<sup>e</sup> Édit.).

22. — L'IDÉAL CHRÉTIEN

Dieu est l'*objet suprême* de l'art, (\*) car il est le beau absolu, mais il n'est pas l'*objet proportionné*, parce que n'ayant pas de forme sensible, il échappe aux prises de l'artiste (2). Pour trouver cet objet proportionné il faut descendre aux manifestations sensibles de Dieu : c'est avant tout l'homme, *image* de Dieu ; puis la nature, *simple vestige* de Dieu (3). L'homme est donc par excellence l'objet de l'art, objet non pas souverain mais proportionné. Le plus grand service à rendre à l'art serait par conséquent de lui montrer dans un seul être l'idéal absolu sous une forme qui le laisse transparaître, Or l'Incarnation nous présente ce modèle : Jésus-Christ est Dieu, portant l'*objet souverain* de l'art, la beauté suprême. Jésus-Christ est homme, par conséquent l'*objet proportionné* de l'art, la beauté idéale rendue visible. C'est l'idéal incarné (4). C'est ainsi que le dogme chrétien donne à l'art : 1<sup>o</sup> son idéal incomparable, Notre Seigneur Jésus-Christ ; 2<sup>o</sup> Sa règle fondamentale : l'Incarnation est le modèle achevé de l'*union* du spirituel et du corporel, du visible et de l'invisible, ainsi que de la subordination du corporel et du visible au spirituel et à l'invisible.

(\*) Un élève de St. Mary's College à Cantorbéry se mouvit à la fleur de l'âge. Le R. P. Bacheur lui posa cette question : « Que dirai-je de votre part à vos concardes ? Le mortel se recueillit un instant, puis, ouvrant de grands yeux brillants de joie : « Dites leur mon R. Père, qu'il n'y a rien de beau comme le bon Dieu ! » La loi avait inspiré à cet enfant de quinze ans une réponse digne du génie de Platon. Il repose en paix à l'ombre des grands arbres du parc de St. Mary qui vient de se rouvrir pour les exécutés, dans un humble cimetière, presque en face de l'antique cathédrale de Cantorbéry. On a gravé sur sa tombe la sublime pensée qui avait pénétré spontanément de son cœur chrétien. (M. Lac, *France*, 3<sup>o</sup> Édit.)

(2) A. LANGEUR, *Les mystères de l'art dérivés par l'Évangile*, dans les *Études*, 1908.

(3) S. THOMAS, *Summa contra gentes*, L. III, ch. VII. — LANGEUR, *Le Symbolisme*, L. I, ch. 1.

(4) LANGEUR, *Théorie des belles-lettres*, L. II, ch. II, § 5. — FÉLIX, *Contérences de Notre-Dame*, 1867.

C'est ainsi que sont établies les vraies relations de la chair et de l'esprit, des sens et de la raison, et conséquemment du double élément de l'art, le visible et l'invisible, la forme sensible et l'idéal (1).

« O mon cher Socrate, la véritable vie c'est le spectacle de la Beauté éternelle... Que penses-tu d'un mortel à qui il serait donné de contempler la Beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chair et de couleur humaines et de toutes les autres vanités périssables, mais la Beauté divine elle-même? (2) » Nous pouvons nous élever encore plus haut que Platon sur les ailes de la foi. Cette vision, ce face à face béatifique, rêvé par lui, n'est pas de la terre mais du ciel. Là seulement, notre regard, fortifié par la lumière de gloire, sera capable de soutenir l'éclat de la Divinité, une en sa nature, trine en ses personnes : *Deus unus et trinus*. Sans doute le Père, le Verbe, l'Esprit sont la beauté même (3). Cependant la beauté est l'attribut spécial du Verbe, car il est la « splendeur du Père », « l'expression adéquate de sa substance (4) »; et Dieu, en créant, considérait l'exemplaire parfait de chaque être en son Verbe, parce que le Verbe est l'art du Père tout puissant : *Verbum perfectum, ars quaedam omnipotentis et sapientis Dei plena omnium rationum scientium incommutabilium* (5). Nous sommes plus favorisés que Platon : dans la plénitude des temps, le Verbe s'est fait chair et nous avons vu sa beauté infinie transparaître sous la forme humaine, la plus accomplie qui fut jamais. C'est l'idéal réalisé. Il rayonne, au point culminant de l'histoire, comme l'indéfectible foyer du beau physique, intellectuel et moral. Architecture, peinture, sculpture, musique, poésie, éloquence, tous les arts subissent le charme de cette radiance apparition et la célèbrent à l'envi, chacun dans sa langue expressive. Mais le plus glorieux hommage lui vient de la vertu :

(1) PLATON, *Léonarque*.

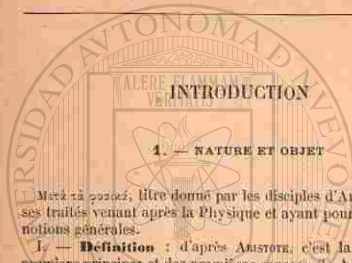
(2) BOSSUET, *Épiphane sur les mystères*, II, Sermon, VII, Libr. FLORENTE des arts.

(3) S. PIERRE, *Épist. ad Hébr.*, ch. 1, v. 3. — Cf. S. THOMAS, *Summa theologiae*, 1<sup>re</sup> P., Q. XXXIX, Art. 8.

(4) S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, L. VI, ch. 10; *De diversis questionibus* LXXXIII, Q. XLVI.

le dernier des chrétiens est un grand artiste quand il fait passer dans ses actes quelque reflet du divin idéal : *Christianus alter Christus*. Rappelez-vous donc, chers jeunes gens à l'âme ardente, que vous avez un chef d'œuvre à produire, celui d'une belle vie, chef-d'œuvre qui éclipsé tous les autres, car « Rien au monde n'est beau comme une belle âme ! »

# MÉTAPHYSIQUE



## 1. — NATURE ET OBJET

Méta τῶ φυσικῶν, titre donné par les disciples d'Aristote à l'un de ses traités venant après la Physique et ayant pour objet diverses notions générales.

I. — **Définition** : d'après Aristote, c'est la « science des premiers principes et des premières causes » (\*). Aristote la définit encore :

1<sup>o</sup> La philosophie première (ἡ πρώτη φιλοσοφία) parce qu'elle est à la fois la base et le sommet des autres sciences (Loc. 49) :

2<sup>o</sup> La science de l'être en tant qu'être, τὸ ὄν ὡς ὄν; ou la nomme **Ontologie** (science de l'être).

II. — **Objet** : c'est de rechercher la nature des choses, l'être par conséquent, ce qui est vraiment réel, τὸ ὄν, par opposition au phénomène, τὸ φαινόμενον, ce qui paraît être, l'accidentel. Elle fait cette recherche de la nature des choses en remontant à leurs premiers principes et à leurs premières causes. L'objet de la métaphysique (la nature des choses) est donc évidemment rationnel et supra-sensible; il dépasse les données de l'expérience; il ne peut être atteint que par la raison qui doit cependant s'appuyer sur les données expérimentales.

III. — **Adversaires** : on a nié que la métaphysique soit une véritable science ou même puisse exister :

(\*) Aristote; *Métaphysique*, L. I, Ch. 1, n. 12.

1<sup>o</sup> **Matérialistes** : ils prétendent que tout est sensible et matériel; donc la métaphysique n'a pas d'objet.

2<sup>o</sup> **Criticistes, disciples de Kant** : ils soutiennent qu'on ne peut connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, les *noumènes*.

3<sup>o</sup> **Positivistes** : ils ne s'occupent que des faits et des lois; ils rejettent l'étude des causes, l'examen des questions relatives à la substance des êtres, à leur origine et à leur fin. Dieu, l'âme, l'essence de la matière doivent être bannis de la science. Le Positivisme n'en nie pas l'existence, mais il en fait abstraction dans les recherches scientifiques, parce que, dit-il, ces choses sont « inconnaisables » (\*). La Métaphysique, qui agit ces problèmes, a fait son temps, car, d'après Comte, l'histoire se divise en trois époques : « l'époque théologique, l'époque métaphysique, l'époque scientifique ». L'esprit humain est entré dans la troisième. « L'époque des systèmes comme celle des dogmes touche à sa fin ».

## 2. — LA MÉTAPHYSIQUE EST UNE SCIENCE

La Métaphysique est une science, car elle a :

I. — **Un objet propre** : les autres sciences étudient l'être dans ses diverses manifestations : v. g. la Géométrie l'étudie en tant qu'étendue, l'Arithmétique en tant que nombre, la Mécanique en tant que mouvement, la Physique en tant que pesant, etc.

La Métaphysique étudie l'être non pas en tant qu'il est telle ou telle chose, qu'il possède telle ou telle qualité de l'être, mais en tant qu'il est. Elle a pour objet les principes premiers de l'être dont elle recherche la nature, à savoir la matière, l'âme et Dieu; (Loc. 49) — et les principes premiers du connaître : principes d'identité, de contradiction, de raison, de causalité, etc.

(\*) « Le domaine de l'expérience est battu par les flots d'un Océan pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile » (LANGE).

(Ps. 163, 169). Elle a donc un objet distinct de celui des autres sciences.

II. — Une méthode appropriée (Log., 103).

III. — Un ensemble de connaissances coordonnées. Elle arrive à lier nécessairement, en s'aidant de l'expérience et du raisonnement, un certain nombre de propositions se rapportant à son objet propre (1).

Concluons donc en disant avec Claude Bernard : « La Métaphysique tient à l'essence même de notre intelligence; nous ne pouvons parler que métaphysiquement ». Elle répond au besoin fondamental de l'esprit humain : connaître la nature des choses et coordonner les idées. Elle s'impose ainsi à ceux mêmes qui la nient, car la raison s'élève naturellement à la recherche des principes et des causes. C'est pourquoi Kant, pour montrer l'illégitimité de la Métaphysique, a fait la *Critique de la raison pure* et de la *raison pratique*; mais celle critiquée est elle-même une sorte de métaphysique; on en fait forcément et sans le savoir, comme M. Jourdain de la prose.

### 3. — DIVISION ET PLAN

Les **Sciences métaphysiques** ou sciences des premiers principes se subdivisent en deux groupes :

A) **Métaphysique générale** ou **Ontologie** (ét., être), qui traite de l'être en général, des premiers principes, d'une façon abstraite.

B) **Métaphysique spéciale**, qui traite des êtres et principes réels :

1) Le monde (κόσμος), sujet des phénomènes matériels; dans la COSMOLOGIE RATIONNELLE.

2) L'âme (ψυχή), principe des phénomènes psychologiques, dans la PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

3) Dieu (θεός), principe des principes et cause des causes, dans la THÉOLOGIE RATIONNELLE ou THÉOLOGIE.

## LIVRE I

### MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE (2)

C'est la science des principes de toute existence et de toute connaissance. Elle traite donc deux questions :

I. — Elle étudie l'être en tant qu'être, l'être dans ses propriétés universelles : c'est la matière de l'**Ontologie** ou analyse de l'être.

II. — Quelle est la valeur de la connaissance? C'est l'objet de la **Critique**.

(1) PLATON, *Le sophiste*; *La République*, L. VI. — ARISTOTE, *Métaphysique*; Cf. les commentaires de E. THOMAS. — SCOTUS, *Disputations métaphysiques*. — KANT, *Critique de la raison pure*; *Préliminaires à toute métaphysique future*. — VACHERON, *La métaphysique et la science*. — LEBLANC, *La science positive et la métaphysique*. — F. JANET, *Principes de métaphysique et de psychologie*. — BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. — BATAINE, *Origines et réalité*. — H. SEVERIN, *Les premières juristes*. — BATAINE, *Philosophie fondamentale*. — CARO, *Être et le postivisme*. — DEJAS, *Ontologie*. — MESSIERE, *Ontologie*. — STANISLAS, *Institutions philosophiques*, T. I. — ZANUCCI, *Summa philosophica*, T. I. — PALMISTO, *Institutiones philosophicae*, T. I. — F. G. VAN DER LINDEN, *Cours de philosophie scolastique*, T. I. — F. G. VAN DER LINDEN, *Philosophie scolastique*, T. I. — KANT, *Le postivisme*, T. I. — H. SEVERIN, *Atlanter philosophiques*. — MESSIERE, *Cours de philosophie*, T. II. — E. SAUSSURE, *Le postivisme*. — ROMAN, *De la certitude et des formes récentes du scepticisme*. — VACHER, *Kant et le postivisme*. — DE BRUCCO, *Le postivisme et la science expérimentale*. — GUY-LEMOINE, *La philosophie et le temps présent*. — ROBINSON, *Les dilemmes de la métaphysique; Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. — A. LEBLANC, *Essai critique sur le droit d'affirmer*. — Congrès international de philosophie tenu à Paris en 1901 (S.V.), T. I. *Philosophie générale et métaphysique*. — THOMAS, *Le réalisme métaphysique*. — FERRIERE, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. — E. NAVILLE, *La physique moderne; Philosophies négatives*. — A. FOUILLET, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*. — A. FRANÇOIS, *Les grands problèmes*. — T. PENCA, *Kant et la science moderne; Le Kantisme*



## CHAPITRE PREMIER

## L'ONTOLOGIE

## 4. — ANALYSE DE LA NOTION D'ÊTRE

Nous avons déjà traité, en Psychologie, pour ne pas séparer le point de vue métaphysique du point de vue psychologique, les questions relatives à l'idée d'être, aux principes et aux notions qui en découlent; nous avons indiqué aussi ses principales subdivisions; il suffira donc d'en présenter ici la synthèse.

## I. — De l'être et de ses différents modes :

1°) L'idée d'être : étant la plus générale et la plus simple (Ps. 141), elle est indéfinissable.

2°) Ses modes : a) Possible ou réel. L'être peut signifier simplement la pure possibilité, la non-réprobance à l'existence, ou ajouter à cette possibilité l'existence actuelle. — Le néant est opposé à l'être : il nie simplement l'existence ou bien la possibilité même d'exister.

b) Potentiel ou actuel : Aristote distingue l'être en puissance (le potentiel ou le virtuel) et l'être en acte. Il ne faut pas con-

fidérer ces deux notions. — TH. DE SAINT-ANNE, *Métaphysique des causes*. — DUBOIS DE VALLÉE, *De la constitution de l'être*. — LORRÉ, *Métaphysique*. — DESJOURS, *Le monde créateur*. — LÉVY, *L'idéalisme en Angleterre*. — L'AMÉRIQUAIS, *Introduction à la philosophie*, T. II. — BOURGEOIS, *Questions de métaphysique et de science*. — P. DE MESSIADE, *Les notions philosophiques*, p. 474 et sq. — THOMAS, *Sur deux systèmes*. — THOMAS, *Essai d'un plan de métaphysique*. — B. COZZI, *Les fondements de la Métaphysique*. — DE ROSSIGNY, *L'indéfinissable, sa métaphysique, sa psychologie; L'agnoscibilité; Le bien et le mal; La recherche de l'Unité*. — MARIAN, *Le rationnel; Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*. — VIGNEROT, *Essai de philosophie déductive*. — A. SAINTE-ANNE, *Pensées et vérités*. — ALBERT, *Esquisse d'une philosophie de l'être*. — BOURGEOIS, *L'absolu et sa loi constitutive*. — H. BOURGEOIS, *Les approximations de la vérité*. — DUBOIS DE VALLÉE, *Essai sur la puissance dans Aristote*. — J.-A. COCHET, *De la notion d'écarter*. — GOUSSY, *Essai et conclusions*.

fondre le possible, qui est une notion toute logique, abstraite, avec le potentiel qui est une notion concrète. L'être en puissance existe déjà, mais incomplètement, il attend sa perfection, c'est-à-dire son acte : vg. tel bloc de marbre est une statue en puissance (Ps. 18).

Remarque : on entend par être de raison ce qui est conçu comme être par la raison sans avoir en lui-même aucune entité : c'est un être « qui n'existe que dans la pensée » (1), vg. montagne d'or, centaure, montagne sans vallée.

## II. — L'être et ses propriétés essentielles :

1°) Unité : c'est l'absence de division. *Unum est ens in se indivisum* (Psychologie, 77, II; 205).

2°) Vérité : c'est la conformité de l'être et de la pensée. *Conformitas rei et intellectus* (Logique, 104; Esthétique, 4).

3°) Bonté : la bonté intrinsèque c'est l'intégrité ou perfection de l'être. *Integritas seu perfectio entis*. La bonté extrinsèque, c'est ce qui convient aux autres, ce qui les perfectionne (MORALE, 24, 42, 43).

## III. — Les principes constitués par l'idée d'être :

1°) Principe d'identité (Psychologie, 103).

2°) Principe de contradiction (Psychologie, 105).

3°) Principe du tiers exclu (Psychologie, 105).

## IV. — L'être et sa division fondamentale :

A) L'être se divise en substance et en accident. La substance c'est ce qui est en soi, *Ens in se*; l'accident, c'est ce qui est dans un autre, *Ens in alio*. Il ne faut pas confondre l'essence avec la substance : l'essence est ce par quoi un être est ce qu'il est. L'être accidentel a par conséquent son essence tout comme l'être substantiel (Psyc. 142, 143, 179).

B) Notion et principe de substances (Psyc. 186).

## V. — Causalité des êtres :

A) Différentes espèces de causes. Psyc. 187.

B) Notion et principe de cause efficiente. Psyc. 187.

C) Notion et principe de cause finale. Psyc. 188, 189.

(1) BOURGEOIS, *Logique*, L. I, ch. xxi. — Cf. SAINT-ANNE, *Métaphysique dispensatoire*, D. LIV, S. 4.

## CHAPITRE II

### CRITIQUE DE LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE

La connaissance que nous avons des choses est-elle **subjective** ou **bien objective** ? Connaîtrons-nous les choses telles qu'elles apparaissent à notre esprit ou telles qu'elles sont en elles-mêmes ? Trois solutions ont été données à ce problème de la valeur objective de la connaissance :

1° Le **Scepticisme** répond que la vérité est inaccessible à l'esprit ; c'est la négation de la certitude, le doute universel.

2° L'**Idealisme** dit que la connaissance est subjective et que la réalité objective est inconnaissable.

3° Le **Dogmatisme** affirme qu'il y a des vérités indubitables et que l'esprit humain peut les connaître avec certitude d'une connaissance objective.

### ARTICLE I

#### LE SCEPTICISME

- Il a deux formes : 1° Scepticisme absolu ou Pyrrhonisme.  
2° Scepticisme relatif ou Probabilisme.

#### 5. — SCEPTICISME ABSOLU

A) **Historique** : préparé en Grèce par les sophistes, il fut fondé par **Pyrrhos** (365-275 avant J.-C.) natif d'Élis. Après lui le scepticisme eut pour représentants principaux : **Énésimène**

(probablement du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.) qui ramène à dix les arguments de l'École ; — **Agrippa** qui les réduit à cinq ; — **Sextus Empiricus**, médecin, (III<sup>e</sup> siècle après J.-C.) qui écrit les *Hypotyposes pyrrhoniennes*.

Chez les modernes, on peut citer **Montaigne**, dont le scepticisme est plutôt une pose littéraire qu'une doctrine réfléchie ; **Bayle**, **La Motte Le Vayer**.

Pour **Pascal**, **Huet**, **Lamennais**, le scepticisme est un moyen apologetique pour rabaisser la « superbe » de la raison humaine qu'ils veulent ramener à la foi. Les vrais sceptiques disent qu'il ne faut rien nier, rien affirmer, mais qu'on doit, tout en se conformant aux apparences, suspendre son jugement pour garder la sérénité.

B) **Arguments** : I. — **Faiblesse de l'esprit humain** : toutes les choses sont liées les unes aux autres et soumises au déterminisme. Pour en connaître une, il faudrait les connaître toutes, ce qui est impossible. Donc nous ne pouvons rien connaître.

**Réponse** : a) Cet argument est contradictoire, car un pyrrhonien n'a pas le droit d'assigner des limites positives à la connaissance humaine, ni de postuler le déterminisme universel, c'est-à-dire l'enchaînement et la liaison de toutes choses.

b) La conclusion dépasse les prémisses. Il suivrait de cet argument, s'il était vrai, qu'on ne peut rien connaître complètement, mais non pas qu'on ne peut rien connaître partiellement.

II. — **Erreurs de l'esprit** : l'esprit humain se trompe quelquefois ; qui nous prouve qu'il ne se trompe pas toujours ?

**Réponse** : si l'on sait qu'il s'est trompé, c'est qu'on a vu que quelquefois aussi il ne s'est pas trompé.

III. — **Contradictions de l'esprit** : de siècle à siècle, de peuple à peuple, d'école à école, on constate des contradictions, dans l'ordre des connaissances spéculatives, comme dans l'ordre des connaissances morales (**Montais**, 12).

**Réponse** : la contradiction n'est ni absolue, ni universelle. L'esprit humain a toujours admis certains principes généraux et nécessaires qu'aucun homme en son bon sens n'a jamais niés : vz. Ce qui est, est ; il faut faire le bien, etc. La diversité provient non

de la raison elle-même, mais de la variété des données sur lesquelles elle s'exerce et des passions dont elle subit l'influence.

IV. — **Dialléle** (*διὰ τὴν ἀπορίαν*, l'un par l'autre) : il est impossible à la raison de démontrer sa véracité sans cercle vicieux, car toute démonstration doit se faire à l'aide de preuves. Or qui montrera la valeur de ces preuves, si ce n'est la raison elle-même ?

**Réponse** : cet argument est exact. Ainsi le Dogmatisme prétend que la valeur de la raison est, comme celle de la conscience, incontestable, mais en même temps inattaquable, car on ne peut la révoquer en doute sans la supposer. Toute discussion, en effet, est un exercice de la raison dont on suppose préalablement la véracité.

C) **Réfutation directe** : I. — Le vice radical du scepticisme est de supposer que tout ce qui ne peut se démontrer est incertain. C'est dire que toute certitude provient d'une démonstration, mais à tort, car toute démonstration a pour base des principes indémonstrables, évidents par eux-mêmes, des principes premiers en un mot. Autrement il faudrait reculer à l'infini, ce qui répugne (Les. 37) (1).

II — Le scepticisme renferme des **contradictions** au point de vue :

a) **Théorique** : il faut douter de tout, dit-il, parce que la raison est trompeuse. Mais c'est avec la raison qu'il a été conduit à formuler ce jugement; il a donc cru, dans une certaine mesure, à la raison.

b) **Pratique** : le scepticisme absolu est physiquement impossible car, comme dit Pascal : « L'homme doutera-t-il de tout ? Douterait-il à l'veille, si on le pince, si on le brûle ? Douterait-il s'il doute ? Douterait-il s'il est ? On n'en peut venir là et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point » (2).

(1) MONTAIGNE, *Essais*, II, 13, p. 100. « Pour juger des apparences des objets, il nous faudrait un instrument judicatoire ; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration, pour vérifier la démonstration, un autre instrument, etc... nous voilà au néant ».

(2) PASCAL, *Pensées*, Art. VIII, n. 1.

## 6. — SCÉPTICISME RELATIF OU PROBABILISME

A) **Exposé** : c'est la doctrine de la Nouvelle Académie, école fondée par les disciples de Platon, infidèles à leur maître. Elle eut pour chefs Arcésilas (313-240 avant J.-C.) et Carnéade (219-129). Cicéron, bien qu'éclectique dans sa philosophie, s'est en somme rallié à cette école. D'après le Scepticisme absolu, le pour et le contre se balancent ; ils sont également incertains. D'après le Probabilisme, toute opinion est nécessairement incertaine ; mais il y a des degrés dans l'incertitude. On peut préférer une opinion à une autre à cause de sa plus ou moins grande probabilité. Comme on ne peut s'élever à la certitude, il faut se conduire suivant la probabilité ; comme on ne peut atteindre la vérité, il faut se contenter de la vraisemblance (1).

B) **Réfutation** : I. — Le probabiliste, qui n'admet aucune vérité, doit rejeter également la vraisemblance, car c'est une image de la vérité ; or, si on ne connaît pas la vérité, on ne peut savoir ce qui lui ressemble. Qui n'a pas vu l'original est-il en droit de dire que le portrait n'est pas ressemblant ?

II. — La probabilité est une approximation de la certitude. Comment donc estimer une chose probable si on ignore à quelles conditions elle est certaine ? La probabilité est à la certitude ce que la vraisemblance est à la vérité : elle la suppose.

III. — La probabilité implique elle-même la certitude. En effet lorsque, de deux opinions opposées, nous affirmons que l'une est probable et que l'autre ne l'est pas, cette affirmation doit être regardée comme certaine, car, si elle était douteuse, il n'y aurait même plus de probabilité. Si le probabiliste prétend que cette affirmation n'est elle-même que probable, il doit le dire encore avec certitude, ou bien la probabilité reculera à l'infini, sans qu'on puisse jamais y parvenir.

Il faut d'ailleurs remarquer que le Probabilisme contient une

(1) V. BROUARD, *Les Sceptiques grecs*.

part de vérité. Il est des cas où nous ne pouvons arriver qu'à des connaissances plus ou moins probables; la raison exige alors qu'on se contente d'affirmer dans la mesure où l'on voit, c'est-à-dire de n'affirmer que la probabilité (Logique 109). Le scepticisme n'est admissible, comme le reconnaît Descartes, que sous la forme d'un doute provisoire et méthodique (Logique, 108).

## ARTICLE II

## L'IDÉALISME

L'idéalisme nie la réalité objective de la connaissance. L'objet de la connaissance n'a d'autre réalité que celle du sujet connaissant. Aussi appelle-t-on quelquefois l'idéalisme le *Subjectivisme*. Il a revêtu diverses formes dont voici les principales : **Idéalisme sensible** de Berkeley. — **Relativisme** de Hume, de S. Mill, etc. — **Criticisme** de Kant (\*).

## 7. — IDÉALISME SENSIBLE

A) **Exposé** : L'idéalisme de Berkeley consiste dans la négation des réalités matérielles et des vérités sensibles. Voici ses raisons. La substance matérielle, qui est censée exister sous les qualités premières ou secondes de la matière, est incompréhensible et inconcevable, car :

- a) Les qualités secondes de la matière, saveur, couleur, etc., ne sont que des modifications de notre esprit (Ps. 401).
- b) Les qualités premières, l'étendue et la résistance, ne sont

(\*) Leibnitz. — *Obligation morale et idéalisme*. — Fustier. *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. — Bouix. *L'idée du phénomène*. — Comte. *Le phénomène*.

connues que par l'intermédiaire des qualités secondes. Les corps ne sont donc qu'une fiction métaphysique; leur être consiste à être perçu : *Ens est percipi*. Berkeley conclut que, nos impressions sensibles ne pouvant venir du dehors, nous sont données par Dieu; qu'il n'y a aucun être corporel, mais seulement des esprits (Ps. 94). Voilà pourquoi on appelle aussi son système l'*Immatérialisme*.

B) **Réfutation** : nous avons vu en Psychologie (99, 100) que les qualités sensibles sont des signes des qualités existant en dehors de nous. Si rien de semblable ne correspond dans les corps à la perception que nous en avons, il ne s'ensuit pas que rien de réel n'y corresponde; les qualités sensibles étant des effets réels supposent une cause réelle. Cette cause n'est pas en nous, elle est donc hors de nous. Mais ce ne peut être Dieu, car il serait contraire à sa sagesse et à sa vérité de nous rendre dupes d'une illusion invincible. Comment concevoir Dieu s'abaissant au rôle de prestidigitateur ?

## 8. — LE RELATIVISME OU PHÉNOMÉNISME

A) **Exposé** : le Relativisme nie non seulement la réalité objective des corps comme l'idéalisme sensible, mais celle de toute substance et de toute cause. Hume, fondateur de cette école, étend à tous les phénomènes internes la théorie que Berkeley n'appliquait qu'aux sensations, pureté que, dit-il, toutes nos idées dérivent des impressions sensibles. Pour lui, « une pierre, un arbre, etc., sont des collections d'idées ». Le moi est un faisceau de différentes perceptions qui se succèdent ». C'est pour cela que son système a reçu le nom de **Phénoménisme**.

Hamilton, Stuart Mill, Spencer ont développé le système de Hume. D'après eux tout est relatif à nos sensations : les corps, le moi, l'absolu ne sont que des représentations subjectives. Stuart Mill dit par exemple : « Le moi n'est qu'une série de sentiments coordonnés... Les corps ne sont que des possibilités permanentes de sensations » (Psych., 81). C'est la théorie de la Relativité ou la Connaissance.



part de vérité. Il est des cas où nous ne pouvons arriver qu'à des connaissances plus ou moins probables; la raison exige alors qu'on se contente d'affirmer dans la mesure où l'on voit, c'est-à-dire de n'affirmer que la probabilité (Logique 109). Le scepticisme n'est admissible, comme le reconnaît Descartes, que sous la forme d'un doute provisoire et méthodique (Logique, 108).

## ARTICLE II

## L'IDÉALISME

L'idéalisme nie la réalité objective de la connaissance. L'objet de la connaissance n'a d'autre réalité que celle du sujet connaissant. Aussi appelle-t-on quelquefois l'idéalisme le *Subjectivisme*. Il a revêtu diverses formes dont voici les principales : **Idéalisme sensible** de Berkeley. — **Relativisme** de Hume, de S. Mill, etc. — **Criticisme** de Kant (\*).

## 7. — IDÉALISME SENSIBLE

A) **Exposé** : L'idéalisme de Berkeley consiste dans la négation des réalités matérielles et des vérités sensibles. Voici ses raisons. La substance matérielle, qui est censée exister sous les qualités premières ou secondes de la matière, est incompréhensible et inconcevable, car :

- Les qualités secondes de la matière, saveur, couleur, etc., ne sont que des modifications de notre esprit (Ps. 401).
- Les qualités premières, l'étendue et la résistance, ne sont

(\*) Leibniz. — *Obligation morale et idéalisme*. — Fustier. *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. — Bouix. *L'idée du phénomène*. — Comte. *Le phénomène*.

connues que par l'intermédiaire des qualités secondes. Les corps ne sont donc qu'une fiction métaphysique; leur être consiste à être perçu : *Ens est percipi*. Berkeley conclut que, nos impressions sensibles ne pouvant venir du dehors, nous sont données par Dieu; qu'il n'y a aucun être corporel, mais seulement des esprits (Ps. 94). Voilà pourquoi on appelle aussi son système l'*Immatérialisme*.

B) **Réfutation** : nous avons vu en Psychologie (99, 100) que les qualités sensibles sont des signes des qualités existant en dehors de nous. Si rien de semblable ne correspond dans les corps à la perception que nous en avons, il ne s'ensuit pas que rien de réel n'y corresponde; les qualités sensibles étant des effets réels supposent une cause réelle. Cette cause n'est pas en nous, elle est donc hors de nous. Mais ce ne peut être Dieu, car il serait contraire à sa sagesse et à sa vérité de nous rendre dupes d'une illusion invincible. Comment concevoir Dieu s'abaissant au rôle de prestidigitateur ?

## 8. — LE RELATIVISME OU PHÉNOMÉNISME

A) **Exposé** : le Relativisme nie non seulement la réalité objective des corps comme l'idéalisme sensible, mais celle de toute substance et de toute cause. Hume, fondateur de cette école, étend à tous les phénomènes internes la théorie que Berkeley n'appliquait qu'aux sensations, parce que, dit-il, toutes nos idées dérivent des impressions sensibles. Pour lui, « une pierre, un arbre, etc., sont des collections d'idées ». Le moi est un faisceau de différentes perceptions qui se succèdent ». C'est pour cela que son système a reçu le nom de **Phénoménisme**.

Hamilton, Stuart Mill, Spencer ont développé le système de Hume. D'après eux tout est relatif à nos sensations : les corps, le moi, l'absolu ne sont que des représentations subjectives. Stuart Mill dit par exemple : « Le moi n'est qu'une série de sentiments coordonnés... Les corps ne sont que des possibilités permanentes de sensations » (Psych., 81). C'est la théorie de la RELATIVITÉ DE LA CONNAISSANCE.

B) **Réfutation** : cette théorie doit être rejetée parce qu'elle a le tort de nier :

a) **La réalité objective des corps**. Nous avons déjà réfuté cette assertion en combattant Berkeley (7).

b) **La réalité de l'esprit comme cause et substance**. En effet cette négation :

1°) **Est contraire au témoignage de la conscience** qui :

a) Nous montre la prémanence du moi opposée à la succession des phénomènes, l'unité du moi et son identité opposées à la multiplicité des phénomènes. La conscience nous fait donc connaître le moi comme substance.

b) Nous montre aussi le moi comme produisant certains actes (Psica, 70).

2°) **Est incompatible avec la mémoire**, car la mémoire suppose un sujet un, identique, pouvant envisager toute la série des événements passés (Ps, 81, 111, § I, B). Une collection d'états de conscience n'est pas possible sans un principe collecteur.

C) **Objections** : les relativistes font valoir contre la réfutation précédente ces deux arguments :

I. — L'esprit humain ne peut rien connaître de ce qui existe en soi, aucune cause, aucune substance, car il n'a aucun moyen de connaissance approprié à un objet *absolu* comme les substances et les causes. En effet les sens et la conscience ne nous font connaître que des phénomènes *relatifs* les uns aux autres.

**Réponse** : 1°) Il y a une connaissance expérimentale autre que celle des phénomènes : c'est la connaissance intuitive et immédiate que l'esprit a de sa propre existence en tant qu'il est le sujet auquel se rapportent tous les phénomènes. Quand l'esprit se saisit, ainsi lui-même, il saisit quelque chose d'absolu, d'existant en soi le principe même de la pensée. Toute erreur est impossible, car il y a identité entre le sujet connaissant et l'objet connu (Ps, 73).

2°) L'esprit atteint l'absolu non seulement par la conscience que nous avons de nous-mêmes, mais encore par la connaissance de certaines vérités indépendantes des circonstances de temps, de lieu, de personne : les vérités mathématiques, les principes premiers.

II. — L'esprit ne peut rien connaître *absolument*, c'est-à-dire,

rien de rigoureusement conforme à la réalité. En effet, les choses nous étant extérieures, nous ne pouvons les connaître que par l'intermédiaire des impressions qu'elles produisent sur nous ; nous n'en connaissons donc que les apparences. Or la conformité rigoureuse des apparences aux choses est impossible à concevoir, car l'esprit est de moitié dans les phénomènes qu'il perçoit, et sa nature s'y exprime autant que celle des choses.

**Réponse** : nous admettons que la connaissance sensible est relative. L'âme ne perçoit en effet les choses qu'au moyen des impressions qu'elle reçoit : les sensations ne sont que les signes et non les images de la réalité (Psica, 100). Mais, outre la connaissance sensible, il y a la connaissance rationnelle. La raison, en interprétant la signification des sensations, peut acquérir des choses une connaissance réelle et absolue, c'est-à-dire les connaître telles qu'elles sont en elles-mêmes.

**Conclusion** : nous rejetons donc le système de la *relativité absolue* de la connaissance ; mais nous admettons une certaine *relativité relative*. Nous rejetons le relativisme absolu, car nous avons prouvé que l'esprit peut connaître :

1°) Quelque chose d'*absolu* : le moi, les vérités mathématiques, les principes premiers.

2°) Quelque chose *absolument*, la réalité telle qu'elle est, au moyen de la connaissance rationnelle.

Mais il faut reconnaître qu'il y a du relatif dans la connaissance humaine. En effet on peut dire d'abord d'une façon générale, après Aristote, que la connaissance, étant l'acte commun de l'objet connu et du sujet connaissant, sera toujours dépendante de nos facultés de connaître. Ainsi :

a) La connaissance *sensible* est relative à nos sensations, comme on l'a expliqué ; elle ne nous montre pas les choses extérieures telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais à travers nos sensations.

b) La connaissance *rationnelle* nous fait bien connaître la réalité telle qu'elle est ; mais elle est *inadéquante* ; on peut dire qu'elle est relative en ce sens que l'imperfection de nos idées est la conséquence nécessaire de la nature bornée de notre intelligence. Mais qui dit incomplète ne dit pas inexacte et analogique. Nous

ne connaissons pas adéquatement l'essence intime des choses ; mais nous en connaissons *quelque chose* véritablement.

Notre connaissance, pour être inadéquate, n'en est pas moins réelle et objective. *Ce qui en chacun de nous est relatif se rapporte aux sens et à l'Imagination. De là vient que chaque homme a sa manière de sentir et d'imaginer. Mais la raison est identique et universelle : les principes premiers sont les mêmes pour tous les hommes et les mêmes pour toutes les choses, bref, sont absolus* (Ps. 107).

### 9. — IDÉALISME TRANSCENDANTAL OU CRITICISME DE KANT (1)

#### S. A. — CRITIQUE DE LA RAISON PURE

**But de Kant :** avec Hume, l'idéalisme avait dégénéré en scepticisme ; plus de cause et de substance ; plus de loi, partant plus de science ; tout se réduit à de pures liaisons habituelles de phénomènes. Entre le Dogmatisme et le Scepticisme, Kant veut fonder le Criticisme, mais ce n'est en réalité qu'une nouvelle forme de l'idéalisme. Kant se propose de résoudre le problème de la possibilité de la Métaphysique : des connaissances ont-elles une valeur objective ? Pour le savoir il fait la critique de nos facultés intellectuelles et en examine la valeur dans son livre : *Critique de la raison pure*.

Dans cette critique il établit la distinction des choses telles qu'elles apparaissent ; ce sont les **phénomènes** et des choses telles qu'elles sont, des choses en soi conçues par l'intelligence ; ce sont les **nomènes**. Kant veut faire, en philosophie, une révolution analogue à celle de Copernic, en astronomie. Avant

(1) Desobry, *La philosophie de Kant* expose les trois Critiques. — Schumm, *Philosophie de la raison pure*. — F. Pascal, *Kant et la science moderne*. — Le Kantisme et ses erreurs. — Guézo, *Kant et Kantistes*. — Russas, *Kant*. — D'après Kant la critique est dite *transcendentale*, quand elle ne porte point sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que celle-ci est possible *a priori*.

Copernic, on faisait tourner le soleil autour de la terre, Copernic fait tourner la terre autour du soleil (1). Avant Kant, on enseigne que la raison doit se conformer aux choses. Comme cette manière de voir, suivant lui, n'a mené à rien, il veut, dit-il, essayer de l'hypothèse contraire qui consiste à admettre que c'est notre pensée qui règle les choses, car nous ne pouvons savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes.

Kant distingue deux éléments de la connaissance :

1°) **La matière :** sensations et autres états de conscience, multiples, incohérents, épars. Cet élément est contingent et particulier.

2°) **La forme :** c'est l'élément nécessaire, universel, *a priori*. Nous ne pensons qu'en mettant un certain ordre dans cette multitude de sensations incohérentes, qu'en donnant une forme à cette matière, car « penser c'est unir ». Or les facultés qui mettent de l'unité dans les objets de nos connaissances, sont au nombre de trois : *sensibilité, entendement, raison*. Il faut en examiner successivement la valeur. De là trois parties dans la critique de la raison pure.

**I<sup>re</sup> Partie : Esthétique transcendentale :** c'est la critique de la **sensibilité**. La sensibilité comprend : 1°) Le sens intime (conscience) ; 2°) Les sens externes. Elle nous fournit des notions inférieures sensibles et des notions extérieures : c'est la *matière* de la connaissance. Cette matière a pour formes : **l'espace et le temps**.

A) **Espace :** toutes les fois que nous éprouvons une sensation facile ou visuelle, elle nous paraît étendue ; elle est dans l'espace. Cette représentation spatiale est donc une condition *a priori* de nos sensations, la *forme des sens externes*.

B) **Temps :** de même tous les phénomènes de conscience nous paraissent se succéder les uns aux autres et constituer la série de l'avant et de l'après : ils sont dans le *temps*. La notion de temps est donc une condition *a priori* de nos phénomènes intérieurs, la *forme du sens interne*.

Mais, comme rien ne prouve que l'espace et le temps soient une condition des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ces

(1) Kant, *Critique de la raison pure*, Préface, pp. 9-10 (Traduct. Tisser, 1835).



formes sont subjectives; ce sont les formes *a priori* de la sensibilité (1).

**II<sup>e</sup> Partie : Analytique transcendantale :** c'est la théorie critique de l'entendement ou faculté de juger. La sensibilité nous fournit les notions sensibles, intérieures et extérieures. Le rôle de l'entendement est d'unir les notions pour en composer des connaissances : il les ramène à des jugements. Ces jugements ne se font que suivant certaines lois, d'après lesquelles l'entendement unit un sujet à un attribut. Ces lois sont appelées **catégories**, parce qu'elles servent à classer nos connaissances : ce sont des concepts, des formes *a priori* de l'activité de l'esprit quand il juge, comme l'espace et le temps sont des formes *a priori* de l'esprit quand il sent. Ces catégories sont au nombre de quatre, lesquelles se subdivisent en trois; donc en tout douze catégories (Ps. 170).

- |                    |                        |
|--------------------|------------------------|
|                    | (a) Unité              |
| I. — Quantité ..   | (b) Pluralité          |
|                    | (c) Totalité           |
|                    | (a) Réalité            |
| II. — Qualité ..   | (b) Négation           |
|                    | (c) Limitation         |
|                    | (a) Substance et mode  |
| III. — Relation .. | (b) Cause et effet     |
|                    | (c) Action et réaction |
|                    | (a) Possibilité        |
| IV. — Modalité ..  | (b) Existence          |
|                    | (c) Nécessité          |

Kant appelle les jugements formés, d'après ces catégories, des jugements **synthétiques a priori**, *synthétiques* parce que le sujet ne contient pas l'attribut, *a priori*, parce qu'ils ne dérivent pas de l'expérience, (vg.  $5 + 7 = 12$ ). Tout ce qui arrive à une cause (Ps. 154). La fonction des catégories n'est pas de représenter les objets, mais de lier étroitement les représentations. L'intuition

(1) *Dussan, Essai sur les formes a priori de la sensibilité.*

sensible fournit les objets et la catégorie donne la forme qui les enchaîne avec une nécessité subjective. Nos jugements peuvent donc s'organiser d'après ces catégories, lois constitutives de notre esprit, que nous appliquons à tout ce que nous connaissons. Par conséquent, la science est possible, puisqu'elle est un ensemble de connaissances coordonnées; mais elle est tout entière relative aux phénomènes; elle n'atteint pas les choses en soi : elle est *subjective*.

**III<sup>e</sup> Partie : Dialectique transcendantale :** c'est la théorie critique de la raison proprement dite. La raison unit les jugements entre eux et les rapporte à des idées supérieures. La connaissance ébauchée par la sensibilité, perfectionnée par l'entendement, s'achève par la raison pure. L'esprit est poussé par son organisation à concevoir trois idées transcendantales : le monde, l'âme et Dieu, qui lui permettent d'unifier toutes ses représentations. Grâce à l'idée :

1<sup>o</sup> Du monde, l'esprit unifie les jugements qui ont pour objet les représentations spatiales.

2<sup>o</sup> Du moi, l'esprit unifie les jugements qui ont pour objet les phénomènes de conscience, c'est-à-dire les représentations successives, temporelles.

3<sup>o</sup> De Dieu, l'esprit unifie la totalité de ses jugements. Ces idées servent comme de centre de ralliement à la synthèse de nos jugements. Ce sont les lois ou formes *a priori* de la raison, les cadres idéaux dans lesquels toutes nos connaissances viennent s'unifier.

**Objectivité de ces idées ?** Mais à ces idées transcendantales est-ce que des existences réelles correspondent ? est-ce qu'à ces phénomènes de connaissance subjective correspondent des *nomènes*, des êtres, des réalités en soi, en dehors de notre connaissance ? La Métaphysique dogmatique le soutient. Pour résoudre la question Kant examine successivement ces trois idées :

1<sup>o</sup> **Moi :** nous avons l'idée du moi ; s'ensuit-il que l'âme existe ? Cette idée est une, simple, identique ; s'ensuit-il que l'âme soit un être un, simple, identique ? En le concluant la métaphysique fait un paralogisme, car de l'idée elle passe à l'être, c'est-à-dire de l'ordre logique à l'ordre ontologique, puisqu'elle donne



à l'être les attributs de l'idée. La métaphysique est donc impuissante à déterminer le noumène *âme*.

2<sup>e</sup>) **Monde** : cette question de la nature du monde donne lieu à des **antinomies**, à des affirmations contradictoires qui peuvent également se soutenir :

1<sup>re</sup> **Antinomie** : a) **Traiss** : le monde a un commencement dans le temps ; il est limité dans l'espace.

b) **Admissis** : le monde est infini dans le temps et dans l'espace.

2<sup>me</sup> **Antinomie** : a) **Traiss** : toute substance composée est composée de parties simples.

b) **Admissis** : toute substance composée n'est composée de parties simples.

3<sup>me</sup> **Antinomie** : a) **Traiss** : il doit exister dans le monde, outre les causes nécessaires, une causalité libre.

b) **Admissis** : il n'existe dans le monde que des causes nécessaires.

4<sup>me</sup> **Antinomie** : a) **Traiss** : il existe dans le monde un Être nécessaire.

b) **Admissis** : il n'existe nulle part un Être nécessaire.

Le résultat de ce conflit de la raison avec elle-même est de prouver qu'elle ne peut démontrer les thèses sous peine de contradiction, car elle prouve aussi bien les antithèses. La Métaphysique est donc impuissante à déterminer le noumène **monde**.

3<sup>e</sup>) **Dieu** : Kant fait la critique des preuves de l'existence de Dieu ; il n'en trouve aucune convaincante. Il rejette notamment la preuve dite de saint Anselme, tirée de l'idée de l'être aussi parfait que possible, parce que, dit-il, elle renferme un paralogisme : elle passe de l'idée d'être à son existence réelle. La Métaphysique est donc impuissante à déterminer le noumène **Dieu**.

La critique de la raison théorique aboutit à cette conclusion que l'existence des phénomènes est certaine et que leur connaissance, réglée par les formes *a priori* et universelles de la pensée, suffit à constituer la science subjective, « une science qui n'est pas sue », car l'existence des noumènes, des réalités, demeure incertaine. La Métaphysique n'est donc pas possible ni légitime, puisqu'elle ne peut fournir la démonstration de l'existence de son triple objet : le monde, l'âme et Dieu. La connaissance n'a donc qu'une valeur subjective.

### § B. — CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

I. — **But** : elle a pour but de constituer la Morale comme science et de fournir une base à la Métaphysique. Nous pouvons non pas avoir une science métaphysique, mais des croyances métaphysiques fondées sur la Morale. L'existence des noumènes est un objet non de science (c'est-à-dire ne peut être démontrée) mais de foi : « Je devais abolir la science pour faire place à la foi (!) ». La Morale est donc le fondement de la Métaphysique et de la Théologie (Logique, 112, § II, B ; MORALE, 6).

II. — **Exposé** : la critique de la raison pratique commence par constater dans l'âme l'existence du **devoir**, de l'impératif catégorique, qui s'impose à toute volonté raisonnable. Nous avons en effet conscience du devoir, c'est-à-dire d'une loi qui commande ce qui doit être sans égard à ce qui a été, est et sera. Elle est par conséquent intemporelle. La seule chose absolument et immédiatement certaine, c'est donc le devoir. Le reste peut se discuter, est hypothétique, mais le devoir commande sans réplique.

La volonté pose le devoir et se l'impose ; elle est autonome. La volonté est donc libre, car la conséquence du devoir, c'est le pouvoir : Je dois, donc je peux. La liberté est ainsi un postulat de la raison pratique : nous avons dans l'existence évidente du devoir une raison pour sortir du doute, où nous avait laissés la croyance de la raison spéculative.

Nous pouvons affirmer de même l'existence de l'âme et celle de Dieu : car la Morale exige que la justice soit accomplie, que le bonheur s'accorde en définitive avec la bonne volonté. Or ce résultat ne peut être obtenu que si l'on admet la survivance de l'âme et l'existence de Dieu.

La liberté, l'immutabilité de l'âme, et l'existence de Dieu, qui dans la Métaphysique ne peut démontrer, reparaissent donc comme des **postulats de la loi morale** et c'est ainsi que la Critique de la raison pratique relève ce que la Critique de la raison pure avait abattu (MORALE, 10, § III ; 40).

(1) Kant, Critique de la raison pure, Préface, p. 23.

## § C. — CRITIQUE DU CRITICISME

I. — On peut demander à Kant comment les sciences physiques et naturelles pourraient nous rendre maîtres de la nature, nous faire connaître ses lois, si la science était fondée sur des apparences subjectives et sur les seules lois de notre esprit. En fait, nous n'avons pas conscience de réduire nécessairement les phénomènes de la nature aux formes de la raison. Si nous affirmions avec une certitude invincible, *vg.* que *tout* phénomène a une cause, etc., nous sommes beaucoup moins hardis pour affirmer que *tel* phénomène a *telle* cause. Souvent, au contraire, nous devons confesser notre ignorance. D'où viennent cette hésitation et cette ignorance, si c'est de nous seuls que les phénomènes attendent leurs causes ?

II. — Pourquoi la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, bannies par la raison théorique comme ne lui offrant que des contradictions, nous sont-elles présentées comme des postulats de la raison pratique, alors que la raison pratique et la théorique sont au fond la même raison ? (MORALE, 40, § III). C'est que Kant a compris les exigences de la moralité. Il a vu qu'il faut que la personne soit libre pour obéir au devoir, immortelle pour accomplir pleinement sa destinée, et que Dieu existe pour récompenser le mérite et punir le déshonneur. Mais à la lumière de quel principe a-t-il vu la liaison nécessaire de ces trois vérités avec le devoir, sinon à la lumière du principe de raison suffisante ? Or ce principe relève de la raison théorique. Il y a donc au moins un principe auquel répond une réalité objective. Autrement comment Kant pourrait-il se fonder sur lui pour affirmer l'objectivité des concepts moraux ? Il se voit donc contraint lui-même de rendre par un détour à l'esprit la connaissance objective que sa critique lui avait contestée.

III. — Nos principes et en particulier le principe de causalité ne sont pas seulement les lois de l'esprit en tant qu'il *pense*, mais en tant qu'il *est*, car, si ces principes sont les lois de nos représentations subjectives, nos représentations sont liées à la *réalité* de notre être. Ces principes sont donc des lois de l'*être*, de la

réalité avant d'être des lois du connaître, de la pensée ; ils sont à la fois des lois ontologiques et des lois logiques. C'est parce que notre être est régi par ces lois que la pensée peut les découvrir et les formuler : la pensée n'est que le reflet de l'être.

IV. — Les arguments apportés par Kant ne sont pas concluants :

a) Il n'a pas prouvé que les *antinomies* pouvaient être également bien établies par la raison.

b) Nous lui accordons que les preuves tirées de l'*idée* du moi ou de l'*idée* de l'Être parfait ne sont pas valables, parce qu'en effet elles passent illogiquement de l'ordre idéal à l'ordre réel (Théol., 35). Mais nous n'avons pas recours à cet argument pour prouver l'existence du moi et l'existence de Dieu. Nous partons du réel pour aboutir au réel. En effet :

1<sup>re</sup>) La conscience saisit non seulement les *phénomènes* psychologiques, mais en même temps l'*être* qui les produit et les soutient (Ps. 75, 1).

2<sup>e</sup>) Pour démontrer l'existence de Dieu, nous prenons comme point d'appui ce fait : *vg.* l'existence des êtres contingents (Théol. 30).

V. — M. Desdouits a très bien démasqué le sophisme sur lequel repose la théorie kantienne de la connaissance : « Kant sépare partout ce qui devrait être simplement distingué et ensuite il conclut à l'impossibilité de faire la synthèse des éléments que l'abstraction a seule pu séparer. Il se demande si le sujet *pensant* pense quelque chose de *réel*, et comment l'on pourrait prouver la vérité de l'*objet pensé*, comme si ces deux termes, la *pensée* et son *objet* ne s'impliquaient pas mutuellement... Toujours par le même procédé d'abstraction, Kant considère le phénomène comme séparable du nomme, la perception comme séparable de la pensée, comme si l'on pouvait percevoir sans penser, et qu'une pensée pût exister sans constituer un degré quelconque de connaissance. Dans le sujet pensant lui-même, il regarde les *modifications* du moi comme distinctes du *moi* et pouvant exister sans le moi ; d'où il résulte que de la conscience de ma pensée je ne saurais conclure à mon existence... Enfin il va jusqu'à séparer tout ce qu'il y a de plus inséparable, à savoir l'*attribut* de la *substance*, la *perfection* et l'*être parfait* ; il admet, à titre de

simple idéal de la raison pure, cette perfection qui n'est ni réalisée, ni réalisable (!) ».

## ARTICLE III

## LE DOGMATISME

Le Dogmatisme ne peut se démontrer directement sans pétition de principe, car l'esprit ne peut démontrer qu'il est capable de connaître la vérité sans présupposer cette capacité ; mais, nous l'avons vu, toutes les vérités n'ont pas besoin de démonstration. Il en est (et la capacité de la raison est de celles-là) qui s'imposent par leur évidence. Cependant, sans donner une démonstration impossible, on peut apporter des raisons d'adhérer au Dogmatisme.

## 10. — ARGUMENTS INDIRECTS

I. — **Faiblesse et contradictions des systèmes opposés** : le Scepticisme et l'Idéalisme étant démontrés faux, la thèse dogmatique qui en est la contradictoire est vraie.

II. — **Coherence du Dogmatisme** : on ne peut lui reprocher aucune contradiction, comme on la fait au Scepticisme, car il ne prétend pas se démontrer directement, tandis que le Scepticisme, tout en disant qu'il faut douter de tout, affirme cependant certaines choses. Le Criticisme se contredit aussi en accordant une valeur objective à la notion du devoir, tandis qu'il la refuse aux principes de la raison spéculative, car la raison pratique et la spéculative sont deux formes différentes de la même faculté. Ne

<sup>1)</sup> *Dissonance. La philosophie de Kant d'après les vrais Critiques.*  
pp. 337-338.

plus, la notion du devoir n'est pas plus évidente que les notions et principes spéculatifs : *vg.* Ce qui est, est. Tout ce qui arrive a une cause. On pourrait même dire que la notion du devoir, quoique aussi évidente *en soi* que les vérités d'ordre théorique, le *paraît* moins, quand les passions obscurcissent l'intelligence.

III. — **Accord avec les sciences** : seul le Dogmatisme explique la valeur attribuée par la science à l'expérimentation. Si l'esprit est constructeur de l'expérience, comme le soutient le Criticisme, pourquoi n'y a-t-il d'expériences bien faites que celles où l'esprit de l'observateur s'efface pour laisser parler les faits ? L'ensemble du raisonnement expérimental suppose que la nature s'accorde avec la raison. Ce postulat peut se formuler ainsi : « Il y a une Logique dans la nature et la Logique de la nature est identique à celle de l'esprit », c'est-à-dire qu'il y a une harmonie préétablie entre la raison et la nature. Ainsi le postulat essentiel de la science expérimentale est la thèse même qui défend le Dogmatisme métaphysique. Les savants et les dogmatistes persistent donc, d'accord avec le bon sens universel, à dire que l'esprit ne crée pas l'objet de la connaissance mais le constate.

simple idéal de la raison pure, cette perfection qui n'est ni réalisée, ni réalisable (!) ».

## ARTICLE III

## LE DOGMATISME

Le Dogmatisme ne peut se démontrer directement sans pétition de principe, car l'esprit ne peut démontrer qu'il est capable de connaître la vérité sans présupposer cette capacité ; mais, nous l'avons vu, toutes les vérités n'ont pas besoin de démonstration. Il en est (et la capacité de la raison est de celles-là) qui s'imposent par leur évidence. Cependant, sans donner une démonstration impossible, on peut apporter des raisons d'adhérer au Dogmatisme.

## 10. — ARGUMENTS INDIRECTS

I. — **Faiblesse et contradictions des systèmes opposés** : le Scepticisme et l'Idéalisme étant démontrés faux, la thèse dogmatique qui en est la contradictoire est vraie.

II. — **Coherence du Dogmatisme** : on ne peut lui reprocher aucune contradiction, comme on la fait au Scepticisme, car il ne prétend pas se démontrer directement, tandis que le Scepticisme, tout en disant qu'il faut douter de tout, affirme cependant certaines choses. Le Criticisme se contredit aussi en accordant une valeur objective à la notion du devoir, tandis qu'il la refuse aux principes de la raison spéculative, car la raison pratique et la spéculative sont deux formes différentes de la même faculté. Ne

<sup>1)</sup> *Dissonance*. La philosophie de Kant d'après les vrais Critiques, pp. 337-338.

plus, la notion du devoir n'est pas plus évidente que les notions et principes spéculatifs : *vg.* Ce qui est, est. Tout ce qui arrive a une cause. On pourrait même dire que la notion du devoir, quoique aussi évidente *en soi* que les vérités d'ordre théorique, le *paraît* moins, quand les passions obscurcissent l'intelligence.

III. — **Accord avec les sciences** : seul le Dogmatisme explique la valeur attribuée par la science à l'expérimentation. Si l'esprit est constructeur de l'expérience, comme le soutient le Criticisme, pourquoi n'y a-t-il d'expériences bien faites que celles où l'esprit de l'observateur s'efface pour laisser parler les faits ? L'ensemble du raisonnement expérimental suppose que la nature s'accorde avec la raison. Ce postulat peut se formuler ainsi : « Il y a une Logique dans la nature et la Logique de la nature est identique à celle de l'esprit », c'est-à-dire qu'il y a une harmonie préétablie entre la raison et la nature. Ainsi le postulat essentiel de la science expérimentale est la thèse même qui défend le Dogmatisme métaphysique. Les savants et les dogmatistes persistent donc, d'accord avec le bon sens universel, à dire que l'esprit ne crée pas l'objet de la connaissance mais le constate.



## LIVRE II

## MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

## CHAPITRE PREMIER

## COSMOLOGIE RATIONNELLE (1)

C'est la partie de la Métaphysique qui étudie rationnellement la nature des êtres et des phénomènes du monde extérieur. Voici les principales questions traitées par la Cosmologie rationnelle :

(1) *Aristote*, *Physique* ; Cf. le *Commentaire* de Saint Thomas. — *Scarez*, *Disputationes metaphysicæ*. — *Méandre*, *Les principes de la philosophie*. — *Hegel*, *Traité de la nature humaine*. — *Hegel*, *Exome et sa philosophie*. — *S. Mui*, *Revue de la philosophie de Hamilton*, ch. X, XI, XIII. — *E. Nivius*, *La physique moderne*. — *Sizzo*, *La matière et la physique moderne*. — *Bichard*, *Forces et unités*. — *Dubois*, *Des notions de matière et de forces dans les sciences de la nature*. — *Kant*, *Histoire du ciel ; Critique du Jugement*. — *Lacroix*, *Les problèmes de la nature*. — *Rozovsky*, *Essai de critique générale*. — *Ca. Bernard*, *Leçons sur les phénomènes de la vie*. — *Castellan*, *La vie*. — *Dewar*, *Coûtes l'évolution critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*. — *De Laporte*, *Cosmologie*, *Revue de philosophie*, Dec. 1900. — *P. Dugas*, *La notion du vide*, *Revue de philosophie*, Dec. 1900. — *Physique des atomes dans la science contemporaine*, *Revue de Métaph. et de Morale*, nov. 1895, janvier-mars 1897. — *P. Bouillard*, *Le principe fini et l'âme pensante*. — *Lewis*, *L'unitisme de Stahl*. — *Dugas*, *Le problème de la vie*, *Revue philos.*, janv., fév., mai 1892. — *P. Lacroix*, *Théorie physique*, *Revue thomiste*, janvier et mars 1894. — *De Mézières*, *Propriétés essentielles de l'éther*, *Revue thomiste*, mai 1900. — *Bernstein*, *La physique chimique*. — *Wertz*, *La théorie atomique*. — *H. Spencer*, *Principes de biologie*. — *Foucault*, *L'évolutionnisme des idées forces*. — *De Becker*, *Institutiones metaphysicæ specialis*. — *Palmer*,

I. — Existence du monde extérieur à établir contre l'Idéalisme (7).

II. — Nature de l'espace et du temps (Psychologie 192).

III. — Essence de la matière.

IV. — Nature du principe vital.

Nous avons déjà eu l'occasion d'examiner les deux premières questions.

## ARTICLE I

## ESSENCE DE LA MATIÈRE

On entend par : a) *Esprit*, toute substance simple douée d'in-

*Institutiones philosophicæ*, T. II. — *S. Semler*, *Disputationes metaphysicæ specialis*, T. I. — *Hancke*, *Institutiones philosophicæ*, T. III. — *Méandre*, *Institutiones philosophicæ scolasticæ*, T. III. — *T. Pisco*, *Institutiones philosophicæ naturalis*. — *E. Buse*, *Traité de philosophie scolastique*, T. II. — *D'Hicart*, *Mélanges philosophiques*. — *Kierkegaard*, *La philosophie scolastique*, *Dissert.*, VII. — *Blancard*, *La vie*. — *Laporterie*, *Le composé humain*. — *Vauat*, *La vie et l'hérédité*. — *Gardier*, *Corps et âme*. — *Panzer*, *La vie et l'évolution ; Matière et forme*. — *Vyta-Pulaski*, *La structure du protoplasma et les théories de l'hérédité*. — *Valent-Ribot*, *Vie de Pasteur*. — *Hecuss*, *Histoire de la création naturelle*. — *Declaux*, *La chimie organique*. — *Ca. Bert*, *La philosophie de la nature*. — *Picard*, *La morale physique*. — *La vie et la pensée*. — *Saint*, *La Physique moderne*. — *Boccard*, *Le problème de la mort ; Le problème de la vie*. — *Dupont*, *Gènes de la matière et de l'énergie*. — *E. Frensch*, *La matière et l'énergie*. — *Mézière*, *La définition philosophique de la vie*. — *O. de Salmeyval*, *De l'absence de la loi de la vie*. — *P. Marat*, *La notion de force*. — *Saint-Martin*, *Le monde et la science* (Trad. par E. Sureau). — *Tu-H. Martin*, *La philosophie spiritualiste de la nature*. — *P. Dugas*, *Les théories de la chimie*, *Revue des Deux-Mondes*, 1895, T. CXXIX, CXXX ; *Quelques réflexions au sujet des théories physiques*, dans la *Revue des Questions scientifiques*, 2<sup>e</sup> Série, T. I, 1892 ; *Physique et Métaphysique*, *Idées*, T. II, 1893 ; *Quelques réflexions au sujet de la physique expérimentale*, *Idées*, T. III, 1894 ; *L'évolution des théories physiques du xix<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours*, *Idées*, T. V, 1896. — *A. Buisson*, *Les agents impondérables et l'éther*, *Revue des Deux-Mondes*, 1<sup>er</sup> oct. 1901, p. 649 et sq.

telligence et de liberté; — *b*) **Matière**, la substance dont les corps sont composés. Descartes n'admettait que deux sortes de substances : la substance étendue, *res extensa*; la substance pensante : *res cogitans*. Aussi ne voyait-il dans les animaux que des machines. Mais il faut admettre en outre l'existence de substances simples capables de sentir et de connaître dans une certaine mesure, bien que dépourvues de raison : telle est l'âme des animaux (Psyn., 254).

Répondre à cette question : quelle est l'essence de la matière? c'est trouver quels sont les éléments constitutifs de la matière (\*). Voici les diverses solutions : *Mécanisme, Dynamisme, Matière et forme*.

1) Il est bon, avant d'exposer les systèmes philosophiques, d'indiquer les éléments qui fournissent les sciences d'observation pour la solution de ce difficile problème. M. Jean Perrin résume très nettement les dernières conclusions hypothétiques de la science sur la constitution intime de l'atome : « Chaque atome serait constitué, d'une part, par une ou plusieurs masses très fortement étirées d'élasticité positive, sorte de *solets positifs*, et d'autre part, par une multitude de *corpuscules*, sorte de *petites planètes négatives*. L'ensemble de ces masses gravitant sous l'action des forces électriques, et la charge négative totale équivalant exactement à la charge positive totale, en sorte que l'atome soit électriquement neutre. Les planètes négatives qui appartiennent à deux atomes différents sont identiques; s'il arrivait que les *solets positifs* fussent aussi identiques entre eux, la totalité de l'univers matériel serait formée par le groupement de deux espèces seulement d'éléments élémentaires, l'électricité positive et l'électricité négative. — Si une force électrique suffisamment agit sur l'atome, elle pourra détacher une des petites planètes, un corpuscule formation de rayons cathodiques. Mais il sera deux fois plus difficile d'arracher un deuxième corpuscule en raison de l'excès de la charge positive totale, non allégée, sur la charge négative restante. Il sera trois fois plus difficile d'arracher un troisième corpuscule, et lorsque nos moyens d'action seront épuisés, nous n'aurons encore presque rien arraché de l'atome dont l'impénétrabilité apparente se trouve ainsi expliquée. Quant à arracher un *solet positif*, ce serait tout à fait hors de notre puissance actuelle. L'atome apparaît ainsi comme un tout élastique, dont la mécanique intérieure aurait pour base les lois fondamentales des masses électriques. Les durées de gravitation des différents masses intrinsèques à l'atome seraient proportionnelles aux différentes longueurs d'onde des lumières que manifestent les raies du spectre d'émission ». *Revue scientifique*, 13 avril 1903, p. 460 : Les *neutrons moléculaires*. Ainsi les corps seraient composés d'atomes, et les atomes de corpuscules et de masses beaucoup plus grandes.

#### 14. — LE MÉCANISME

Le mécanisme fait consister l'essence de la matière dans l'étendue. Ce système a pris deux formes.

##### § I. — MÉCANISME PHYSIQUE OU ATOMISME (\*)

A) **Exposé** : Démocrite, Épicure, etc., réduisent la matière à une aggrégation de corpuscules à la fois étendus et physiquement insécables et que pour cette raison on appelle **atomes** (à privatif, *atomos*, couper). Ces atomes sont durs, pesants et se meuvent dans le vide.

B) **Critique** : 1°) Démocrite et Épicure ne disent pas en quoi consiste l'atome en lui-même; la question posée n'est donc pas résolue.

2°) L'atome par lui-même est inerte. Comment donc a-t-il pu entrer en mouvement ?

3°) N'étant donc d'aucun pouvoir d'action ou de réaction, comment se fait-il qu'il soit dur et pesant ?

##### § II. — MÉCANISME GÉOMÉTRIQUE

A) **Exposé** : pour Descartes, Spinoza, l'étendue en largeur, longueur et profondeur est l'essence de la matière. « La nature du corps, dit Descartes, consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension ». La principale modification de l'étendue c'est le mouvement. Descartes et Spinoza excellent le vide, soutiennent le plein absolu et la divisibilité à l'infini. D'après Descartes, les corps ne sont qu'une portion de l'espace infini (Psyn., 192).

(\*) L. MATHIEU, *Histoire de la philosophie atomistique*.

B) **Critique** : 1°) Si l'essence de la matière est l'étendue, *res extensa*, la matière par elle-même est étendue et rien qu'étendue. Alors comment expliquer le mouvement? Si Descartes prétend que c'est Dieu qui a imprimé à la matière le mouvement, en lui donnant ce que Pascal appelle « la première chiquenaude », ne peut-on lui objecter que la propagation du mouvement paraît incompatible avec la théorie du plein absolu?

2°) Cette théorie ne donne qu'une idée incomplète de la nature des corps. L'étendue peut expliquer la juxtaposition des parties de la matière dans l'espace; mais s'arrêter là, c'est se borner à considérer les qualités sensibles sans remonter à leur cause. Les phénomènes de pesanteur, de résistance, de chaleur, d'électricité, d'affinité, de cohésion, etc. n'indiquent-ils pas que la substance corporelle est surtout constituée par l'activité?

3°) Quand Descartes regarde l'espace comme réel, il prend pour une réalité absolue ce qui n'est qu'une relation ayant un fondement réel dans les corps existants (Psych. 102, § A).

**Conclusion** : il faut donc ajouter, à l'étendue, l'activité, comme le veut l'Atomisme dynamique ou se contenter de l'activité comme le veut le Dynamisme (12).

## 12. — LE DYNAMISME

Il substitue à l'étendue inerte un principe d'activité. On distingue le **Dynamisme interne** et le **Dynamisme externe**.

A) **Exposé** : I. — **Dynamisme interne** : Leibniz (1), frappé de l'activité des corps, jugea que leur essence était la force (*vis viva*). Tout être est une substance simple et active ou se résout en substances simples et actives : les **monades**. Dieu est la Monade infinie, les âmes des monades pensantes, les corps un agrégat de monades. Chaque monade est dotée d'activité; mais cette activité est interne, elle ne peut s'exercer à l'extérieur, car « les monades n'ont pas de fenêtres. » Dieu y supplée par l'harmonie

(1) Leibniz, *Monadologie*.

prétablie en vertu de laquelle les monades s'associent, se combinent et produisent les phénomènes du monde. Ces monades sont indivisibles et inétendues.

II. — **Dynamisme externe** : le Père Boscovich (1) a pensé, comme Leibniz, que les éléments constitutifs des corps sont des substances simples et actives. Mais tout en adoptant le Monodisme il rejette l'harmonie prétablie. Pour lui tout s'explique dans le règne minéral par une activité qui s'extérie, par des forces qui s'attirent ou se repoussent suivant les lois du mouvement mécanique.

B) **Critique** : on a fait au Dynamisme, même ainsi corrigé, cette **objection fondamentale** : il détruit la réalité de l'étendue. Comment comprendre, en effet, qu'en se groupant des monades inétendues produisent l'étendue? Autant vaudrait dire qu'on peut composer de zéros un nombre positif.

Voici la **réponse** des dynamistes. Cette objection revient à celle-ci : Le composé ne peut venir du simple. Si l'étendue inétendue, la monade, était à l'étendue ce que zéro est au nombre, le non-être à l'être, l'argument serait irréfutable. Mais les éléments simples, les monades, sont des substances réelles et actives. Or l'étendue n'est que « la continuation, comme dit Leibniz, de ces forces résistantes et impénétrables ». Elles ne constituent pas une étendue formelle, mais une étendue virtuelle.

## 13. — LA MATIÈRE ET LA FORME

A) **Exposé** : Aristote et les Scolastiques soutiennent le système de la matière et de la forme. Ils prétendent que les corps sont composés d'une **matière première**, c'est-à-dire d'une puissance subjective qui se retrouve la même dans tous les corps et d'une **forme substantielle**, qui est variée et qui détermine cette matière première à être tel corps en particulier. Ces deux prin-

(1) Boscovich, *Theoria philosophia naturalis*. Le Père Palmieri a repris, de nos jours, la question du dynamisme et l'a traitée d'une façon scientifique. Cf. *Institutiones philosophicae*, T. II, *Cosmologia*, Thes. XXIII.

cipes, incomplets par eux-mêmes et incapables de subsister séparément, se complètent l'un par l'autre et, par leur union, constituent les différents corps. La matière est le principe de la quantité, de la passivité et des diverses propriétés géométriques. La forme est le principe de la qualité, de l'unité, de l'activité et de toutes les propriétés dynamiques.

B) **Critique** : ce système a l'avantage de concilier le mécanisme de Descartes et le dynamisme de Leibniz, en expliquant par deux principes distincts des propriétés aussi contraires que l'étendue et la force (\*).



ARTICLE II  
LE PRINCIPE VITAL

*Vita in motu*, disaient les anciens. L'activité de l'être inorganique lui vient du dehors, car, de lui-même, il est inerte; elle est, en outre, essentiellement *transitive* : ayant son principe à l'extérieur, le mouvement mécanique a aussi son terme au dehors. Le mouvement vital au contraire a pour caractéristiques la **spontanéité** et l'**immanence** : le principe du mouvement est interne; le vivant se meut lui-même, *συνεργως*, selon le mot d'Aristote; de plus le vivant lui-même est le **terme** du mouvement vital (Psvch. 18, II). On peut donc définir la **vie végétative**, dont il est question en ce moment : *L'activité immanente par laquelle un être organisé est capable de se nourrir, de s'accroître et de se propager*. La question à résoudre est celle-ci : Quelle est la cause de la vie? Qu'est-ce que la force vitale? Est-elle distincte de la matière ou se confond-elle avec elle? Le **Mécanisme**, l'**Organisme**, le **Vitalisme**, et l'**Animisme** sont les diverses réponses données à cette question.

(\*) Pour une exposition détaillée du système de la matière et de la forme, on peut voir Liberatore, *Institutiones philosophicæ* T. II, *Cosmologie*. — Klemmer, *La philosophie scolastique*, Diss. VII. Pour les objections, Cf. PALMISTI, *Institutiones philosophicæ*, T. II, *Cosmologia*, Th. XX.

## 14. — LE MÉCANISME

A) **Exposé** : c'est l'opinion de Descartes et de Malbranche. Elle est la conséquence logique de la théorie cartésienne sur l'essence de l'âme et l'essence de la matière. L'âme, « dont la nature n'est que de penser », reste étrangère à la vie organique. La matière ne consiste que dans l'étendue, modifiée par le mouvement. La matière organisée ne se distingue par aucune propriété spéciale de la matière brute. Le vivant diffère de l'être inorganique, uniquement par la disposition des éléments matériels qui le composent et par les mouvements qui en résultent. Les phénomènes vitaux se ramènent donc à des phénomènes *physico-chimiques*. — Cette théorie a été reprise et perfectionnée par les évolutionnistes modernes qui allèguent, en sa faveur, la composition de certaines substances organiques; vg. la synthèse de l'urée par Wöhler, la reconstitution des graisses par Berthelot.

B) **Critique** : 1° En admettant que les forces physico-chimiques soient suffisantes pour produire certains phénomènes élémentaires qu'on rencontre chez l'être vivant, vg. l'ascension de la sève, l'irritabilité des tissus, elles sont incapables de produire certaines opérations plus complexes, comme la formation des individus : « Il est clair, dit Cl. Bernard, que cette propriété évolutive de l'œuf qui produira un oiseau, un poisson ou un serpent, n'est ni de la physique, ni de la chimie. » Il y a là l'action d'une force dirigeant le développement dans tel sens plutôt que dans tel autre. C'est « l'idée directrice de l'évolution organique ».

2° L'analyse chimique a démontré qu'il n'y a pas, dans la matière organisée, d'autres éléments que ceux contenus dans la matière inorganique. Comment se fait-il donc que la science, qui reconstitue les substances inorganiques, soit impuissante à produire de la matière vivante, un tissu végétal, une cellule? N'est-ce pas une preuve que la synthèse vitale s'effectue sous l'action d'une force spéciale, distincte des forces matérielles? — On ne peut



apporter comme argument la synthèse des substances organiques opérée par les chimistes, car la chimie n'a jamais pu reproduire le moindre vestige d'organisation, mais seulement les matériaux de la synthèse vitale.

#### 15. — L'ORGANISME

A) **Exposé** : les propriétés physico-chimiques sont les conditions nécessaires, mais non suffisantes de la vie. L'organisation produit dans chaque organe des propriétés spéciales en opposition permanente avec les propriétés physico-chimiques. De là cette définition de la vie par Bichat : *C'est l'ensemble des forces qui résistent à la mort*. Les organicistes ajoutent que le principe vital n'est pas localisé en un point de l'organisme mais qu'il anime chaque cellule, de sorte que chaque être organisé est moins un individu qu'une colonie de vivants. Cette doctrine, qui remonte à CARANIS, à BROUSSAIS, à BICHAT, est soutenue par tous les matérialistes contemporains.

B) **Critique** : 1°) A cette question : Quel est le principe des propriétés vitales ? Les organicistes répondent : l'organisation. A cette seconde question : Quel est le principe de l'organisation ? ils répondent qu'ils se bornent à enregistrer les faits : « L'organicisme s'appuie, dit le Dr ROSTAN, sur cette raison péremptoire que l'on ne voit la vie nulle autre part que là où il y a organisation ». Mais c'est là un aveu d'impuissance ; ce n'est plus une explication, mais une simple constatation. Il s'agit précisément de savoir à quelle cause est due cette corrélation manifestée entre la vie et l'organisation.

2°) Si la matière organisée est douée de vie, ce n'est pas parce qu'elle est organisée, puisque, à ce titre, elle ne contient aucune substance élémentaire qui n'existe dans la matière inorganique. Elle n'est donc organisée qu'en vertu d'un principe supérieur à la matière, d'une force distincte qui lui donne la vie. Ce n'est donc pas la vie qui est le résultat de l'organisation ; c'est l'organisation qui est le résultat de la vie. Nulle part on n'a vu la matière

s'organiser et vivre spontanément ; on a au contraire toujours vérifié la vérité de ce principe : *Omnia vivum ex vivo*. La vie n'apparaît que sous l'influence de la vie. Il est impossible de le nier après la réfutation victorieuse que Pasteur a faite des *générations spontanées*.

3°) Sans doute chaque cellule est vivante. Mais ce qu'il faut expliquer c'est l'unité de l'ensemble, l'ordre et l'harmonie des fonctions vitales. Il faut donc admettre un principe unique qui dirige et ramène à l'unité ces vies partielles et les fasse concourir au bien commun de l'organisme entier. Mais l'admettre, c'est passer de l'organicisme au vitalisme. Il faut donc recourir à un principe spécial distinct des forces de la matière. Mais ce principe distinct de la matière l'est-il également de l'âme pensante ? Les Vitalistes l'affirment ; les Animistes le nient.

#### 16. — LE VITALISME

A) **Exposé** : le Vitalisme a été professé surtout par l'École de médecine de Montpellier. BARRAZ a été son principal interprète. Cette doctrine admet dans tout être vivant, outre la matière douée de propriétés physico-chimiques, une force vitale distincte de l'âme et présente à tout l'organisme. Cette force est appelée par Cl. BERNARD, l'idée organique ou créatrice ; c'est une force analogue à l'âme, mais sans conscience et sans volonté. Le Vitalisme distingue donc dans l'homme deux principes immatériels, la force vitale et l'âme pensante ; d'où le nom de **Duodynamisme** qui est parfois donné à ce système. JOUFFROY s'y est rallié.

B) **Arguments** : 1°) Admettre que l'âme est cause de la vie physiologique c'est incliner au matérialisme en confondant les phénomènes physiologiques avec les phénomènes psychologiques.

2°) Une force intelligente, dit JOUFFROY, ne peut ignorer les effets qu'elle produit ; or l'âme n'a pas conscience de produire la vie physiologique ; elle n'en est donc pas la cause.

3°) La dignité de l'âme raisonnable s'oppose à ce qu'elle soit chargée des fonctions matérielles de la vie organique.

## 47. — L'ANIMISME

A) **Exposé** : c'est la doctrine d'ARISTOTE, des SCOLASTIQUES, d'un nombre de philosophes contemporains comme BOELLIER. Le principe vital n'est pas distinct de l'âme elle-même, mais l'âme, outre les facultés de sentir, de connaître et de vouloir, a encore le pouvoir de donner la vie et de l'entretenir. Les défenseurs de cette doctrine n'admettent donc pas, comme SAINT (médecin du XVIII<sup>e</sup> siècle), que l'âme soit le principe vital *en tant qu'intellectuelle*.

B) **Arguments indirects** : ils consistent à réfuter ceux des Vitalistes :

1<sup>o</sup>) Les animistes n'identifient pas la faculté vitale aux facultés de l'intelligence et de la sensibilité, ni les phénomènes organiques aux phénomènes psychologiques ; mais ils font dépendre ces phénomènes organiques d'une faculté spéciale de l'âme, qui « contient dans sa puissance, dit saint Thomas, tout ce qu'il y a dans l'âme sensible de l'animal et dans le principe nutritif de la plante et le dépasse ». D'ailleurs, si l'homme tenait la vie et l'animalité d'une âme végétative et sensitive, puis la raison d'une âme raisonnable il ne serait plus un, mais double ou triple ; ce qui est contraire au témoignage de la conscience.

2<sup>o</sup>) Il est vrai que l'âme n'a pas conscience de produire tel ou tel phénomène vital en particulier. Mais a-t-on le droit d'en conclure qu'elle n'en est pas la cause ? Non, car l'âme a conscience de l'effort vital *en général*, du vouloir vivre ; elle a aussi conscience, d'une façon confuse, de l'effet produit, sous la forme d'une multitude de petites sensations de bien-être ou de malaise qui viennent se fonder dans cette sensation complexe qu'on nomme sensation vitale (Ps. 36). Cela suffit pour faire comprendre que l'âme peut être la cause des phénomènes vitaux : ces phénomènes étant extérieurs à l'âme, rien d'étonnant qu'elle n'ait pas conscience de la façon *particulière* dont agit l'effort vital. L'âme ignore aussi la manière dont elle fait mouvoir les muscles et les nerfs dans les mille opérations de la locomotion. Et cependant n'est-elle

pas, par sa volonté et son énergie motrice, la cause de ces mouvements ?

3<sup>o</sup>) L'âme humaine, quoique douée de raison et de liberté, est incorporée à la matière et dépend de l'organisme dans l'exercice de ses facultés même les plus nobles. Par ses facultés supérieures elle se rapproche des purs esprits ; à cause de ses facultés inférieures liées au corps, elle a des appétits et des penchants à satisfaire comme l'animal privé de raison. Les fonctions de la vie végétative ne sont donc point indignes d'elle.

C) **Arguments directs** : 1<sup>o</sup>) La souffrance et le plaisir, que l'âme éprouve selon le bon ou le mauvais état des organes, suivant le jeu normal ou anormal de leurs fonctions, ne sont-ils pas un signe que l'âme agit véritablement dans ces fonctions ? Pourquoi *vg.* une digestion mauvaise, un embarras dans la circulation du sang produisent-ils une douleur de l'âme, si ce n'est qu'alors l'activité qu'elle déploie dans ces fonctions se trouve entravée ?

2<sup>o</sup>) Cette doctrine seule explique bien l'union intime des vies organique et sensitive, la dépendance réciproque du physique et du moral.

3<sup>o</sup>) Elle est en outre le fondement solide de notre identité personnelle, puisque l'âme, dans ce système, est le principe unique de tous les actes qui se passent en nous, intellectuels, volitifs, sensitifs et organiques. (4)

(4) P. BOUILLON, *Du principe vital et de l'âme pensante*. — A. TENNES, *Stahl et l'animisme*. — E. SASSI, *L'âme et le corps* (Revue des deux mondes, 15 août 1862). — P. LAURENT, *Le principe de la vie chez Aristote*. — TISSOT, *La vie dans l'homme*. — PALMIST, *Institutions philosophiques*, T. II, *Anthropologie*, Thes. x, xi, xv.

## CHAPITRE II

## PSYCHOLOGIE RATIONNELLE (\*)

La Psychologie rationnelle traite les questions suivantes :

- I. — Distinction de l'âme et du corps.
- II. — Union de l'âme et du corps.
- III. — Destinée de l'homme.

(\*) PLACON, *Le Phédon*. — ARISTOTE, *De anima*, Cf. le Commentaire de saint Thomas. — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. — LEIBNIZ, *Notes et essais sur l'entendement humain*, L. II, ch. xxii, xxvii. — L. IV, ch. iii ; *Monadologie*, 70 et suiv. — TAYLOR, *L'intelligence*. — LACROIX, *Psychologie et Métaphysique*. — VACHEROT, *Le nouveau spiritualisme*. — WACHSMUTH, *L'âme humaine*. — GRATER, *Connaissance de l'âme*. — DE RUX, *L'esprit et le corps*. — H. SEIFERT, *Principes de Psychologie*. — LANGE, *Histoire du Matérialisme*. — P. JANET, *Le Matérialisme contemporain ; le cerveau et la pensée*. — CARP, *Le Matérialisme et la science*. — E. NAVILLE, *Le libre arbitre*. — FOSSELUVE, *Essai sur le libre arbitre*. — RAYSSIGNO, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, § 22, 23. — JARRASSIN, *L'idée de la personnalité*. — PAST, *La prérogative humaine*. — GARDIN, *Corps et âme*. — SCHUBERT, *Le cerveau*. — LIBERATORE, *Le composé humain*. — BOSSUET, *Psychologia rationalis*. — MERZEL, *Institutiones philosophiæ solutæ*, T. IV, *Psychologia*. — S. SCHEFFER, *Disputationes metaphysicæ specialis*, T. I. — LEBLANC, *Institutiones philosophicæ*, T. IV, V, VI. — M. MARTEL, *Psychologie*. — MENCHI, *Cours de philosophie*, T. III, *Psychologie*. — E. BLAIS, *Traité de philosophie scolastique*, T. II. — PALMARI, *Institutiones philosophicæ*, T. II, *Anthropologia*. — DILLON, *Mélanges philosophiques*. — PÉLUSIUS, *La physiologie de l'esprit*. — Y. BOUASSE, *Spécificité et immortalité*. — TH. H. MARTEL, *La vie future*. — THOMAS, *L'âme*. — L. OZÉ-LAROUSSE, *La prière de la vie*. — PAST, *La destinée de l'homme*. — LACOUR, *Les problèmes de l'âme*. — BOUASSE, *Le problème de la mort*. — Le problème de la vie. — Cf. ROCHAS, *Pourquoi mourons-nous ?* dans les *Études*, 1895. — Cf. HERR, *L'immortalité de l'âme dans le monde païen*, dans les *Annales de philosophie chrét.* 1889. — L. BOSSUET, *Reputation du matérialisme*. — A. NICOLAS, *Études philosophiques sur le christianisme*, I<sup>er</sup> P. ; L. II, ch. I, III. — LANGE, *Psychologie physiologique*. — ALAUX, *Théorie de l'âme humaine*. — COCHARD, *L'âme humaine*. — P. RABAT, *Spiritualisme et matérialisme*. — BOUASSE, *Principes d'Anthropologie générale*. — SAINT-GEORGES MIVART, *L'homme* (Trad. par E. Segond). — P. JOURNET, *Résumé d'une doctrine spiritualiste en médecine*. — A. CASIMIR, *Matérialisme et spiritualisme*. — DE BOSSUET, *L'âme et la physiologie*.

## ARTICLE PREMIER

## DISTINCTION DE L'ÂME ET DU CORPS

L'âme a-t-elle une réalité indépendante de la réalité corporelle, est-elle spirituelle ? C'est ce que soutient le spiritualisme. Est elle au contraire une fonction du corps et de la matière ? C'est ce que prétend le matérialisme.

## § A. — PREUVES APPORTÉES PAR LE

## SPIRITUALISME

## 18 — ARGUMENT GÉNÉRAL

Lorsque deux choses ont des propriétés et effets opposés à bien que ce que l'on affirme de l'une doit être nié de l'autre, ces deux choses diffèrent en espèce et en nature. Or le corps et l'âme ont entre eux une telle opposition. Ils sont donc de nature différente. Dans cet argument il suffit de prouver la mesure.

Le corps est matière ; or la matière est étendue, composée de parties placées les unes hors des autres ; d'autre part, la pensée est simple, non composée de parties. Les objets corporels de la pensée peuvent bien être de grandeur et de volume inégaux ; mais la connaissance que j'en ai ne se mesure pas à leurs dimensions. La pensée d'une montagne n'est ni plus longue ni plus large que celle d'une fleur. Qui parle d'une idée ayant tant de centimètres de longueur, de profondeur, etc. ?

La matière est figurée, elle a une forme et des couleurs. Or

quelle figure donnerons-nous à la pensée ? Sera-t-elle ronde, cubique, triangulaire ? Quelle couleur, rouge, jaune ?

Les phénomènes matériels se ramènent à des *mouvements* ; les phénomènes psychologiques sont irréductibles à des mouvements.

## 19. — ARGUMENT TIRÉ DE L'IDENTITÉ DE LA PERSONNE

Le principe de la pensée est identique à lui-même dans le temps. « On ne définit pas, dit Paul Janet, l'identité personnelle ; mais on la sent ». Chacun de nous sait bien qu'il demeure le même à chacun des instants de la durée qui composent son existence (Pavcu 76). Or l'identité personnelle est incompatible avec la matière qui est changeante.

L'identité personnelle ressort des faits suivants :

I. — **Raisonnement** : tout raisonnement exige que le sujet qui pense reste le même à des moments différents. En effet, tout raisonnement est successif. Or supposons que je change aux divers instants de la durée. Si je raisonne, je serai alors comme trois personnes dont l'une pense la majeure, l'autre la mineure, la troisième la conclusion. Je ne pourrai arriver à une démonstration, car il faut que les trois termes comparés soient perçus par le même sujet. Il faut donc que le sujet qui pense la conclusion soit identique au sujet qui a pensé les prémisses.

II. — **Mémoire** : Royer-Collard a dit avec raison : « On ne se souvient que de soi-même. » On ne pourrait pas se souvenir de ce qu'un autre a fait, senti, pensé ou voulu. La mémoire suppose donc qu'il y a continuité entre le moi du passé et le moi du présent, c'est-à-dire l'identité personnelle (Pavcu. 114, § 1, B).

III. — **Responsabilité** : on n'est responsable que de ses propres actes, ou si on l'est quelquefois de ceux des autres, c'est dans la mesure où on y a coopéré. Or comment concevoir la responsabilité des actes personnels si le moi change aux différents instants de la durée ? Dans ce cas, le moi passé serait vraiment autre, c'est-à-dire étranger pour le moi présent ; mais le moi n'est

responsable que de ses propres actes, il est donc impossible de comprendre la responsabilité sans l'identité personnelle.

Ainsi le *raisonnement*, la *mémoire*, la *responsabilité* exigent impérieusement l'identité personnelle qui est un des traits caractéristiques de ce que l'on appelle l'esprit. Or, il y a dans le corps humain un fait principal qui est le contraire du précédent : c'est ce qu'on nomme le tourbillon vital, l'échange perpétuel de matière qui s'opère entre les corps vivants et le monde extérieur. Comment concilier l'identité personnelle avec la mutabilité incessante du corps organisé ? Comment l'identité peut-il résulter du changeant ? Il faut donc conclure que le moi identique à lui-même, à tous les instants de la durée, est distinct du corps qui change continuellement. L'esprit est donc immatériel et simple, puisque le corps est matériel et composé.

## 20. — ARGUMENT TIRÉ DE L'UNITÉ DE LA PENSÉE

Aucune substance composée, étendue, divisible ne peut être le principe, le sujet de la pensée ; or l'âme est le principe de la pensée, elle est donc une substance étendue, simple, indivisible, donc immatérielle. Dans cet argument, la majeure seule est à prouver ; on peut le faire soit en considérant la *pensée en général*, soit en considérant une forme particulière de la pensée, comme la *comparaison* ou la *réflexion*.

I. — **La pensée en général** : elle est essentiellement une, simple, indivisible, comme l'atteste la conscience. Qu'on prenne en effet un acte intellectuel quelconque, il faut reconnaître qu'il consiste essentiellement à ramener la pluralité à l'unité : « penser c'est unir » comme dit Kant. Si vg. on juge, on réunit deux idées, le sujet et l'attribut, dans une même affirmation. Ce point rappelé, admettons un instant que le principe de la pensée soit composé. De trois hypothèses, l'une ; ou bien :

a) La pensée sera produite à la fois par toutes parties du principe pensant prises *collectivement*. — Cette première hypothèse répugne, car chaque partie produirait une partie de l'effet ;



et l'effet total, la pensée, ne serait que la somme divisible des effets partiels. La pensée ne serait donc plus simple, ce qui est contraire au témoignage de la conscience.

b) La pensée sera produite par *chacune* des parties prises *séparément*. — Cette seconde hypothèse est aussi contraire au témoignage de la conscience, car nous devrions avoir conscience d'autant de pensées simultanées que de parties pensantes.

c) Reste une troisième supposition : la pensée sera produite par *une seule* des parties qui serait simple et indivisible, les autres parties ne concourant pas à la pensée. — C'est précisément cette partie simple et indivisible, principe unique de la pensée, que nous appelons Âme. On peut représenter cette triple hypothèse graphiquement. Soit A = la pensée totale ; a, b, c, d = les parties composant la pensée totale.



II. — **La Comparaison** : au témoignage de la conscience, l'âme a le pouvoir de comparer deux idées. Or ce pouvoir ne peut exister que dans un esprit simple. L'aromiguière le prouve ainsi : « Une substance ne peut comparer qu'elle n'ait au moins deux idées à la fois. Si la substance est composée, ne fût-ce que de deux parties, où placerez-vous les deux idées ? Seront-elles toutes deux dans chaque partie ou l'une dans une partie et l'autre dans une autre ? Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible, si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, par conséquent deux substances, donc deux « moi », mille « moi », si vous supposez l'âme composée de mille parties, toutes choses qui répugnent au témoignage de la conscience. » (1)

(1) LAROMIGUIÈRE, *Leçons de philosophie*.

III. — **La réflexion** : la conscience nous atteste que nous avons le pouvoir de réfléchir, de nous replier sur nous-mêmes. Or une substance composée ou est absolument incapable. En effet une substance étendue ne peut se replier sur elle-même que par superposition de certains éléments sur les autres. Elle ne peut pas rentrer totalement en elle-même, de telle façon que tout l'être soit en présence de tout lui-même. Notre âme a au contraire la faculté de revenir sur ses modifications antérieures, de se mettre elle-même en présence d'elle-même par la réflexion. Elle n'est donc pas une substance étendue.

## 21. — ARGUMENT TIRÉ DE LA LIBERTÉ

La liberté est le pouvoir de se déterminer, de se modifier soi-même et par soi-même. De cet attribut fondamental de la nature humaine résultent la personnalité et la responsabilité. Or rien n'est plus contraire à l'essence de la matière, qu'elle soit organique ou inorganique. La matière est par elle-même inerte, incapable de se déterminer, de modifier son état ; en repos, elle reste en repos ; en mouvement, elle reste en mouvement, conservant la vitesse et la direction acquises sans y rien changer. La liberté ne peut donc s'expliquer par la matière et cependant, puisqu'elle existe, comme l'atteste la conscience (PASCAL, 208), il lui faut un principe. Ce principe ne peut être le corps puisqu'il est matière ; c'est donc l'esprit.

**Conclusion générale** : ces différentes preuves établissent que l'âme est simple, distincte du corps, de la matière ; elle est donc immatérielle. Ce n'est pas tout ; nous avons constaté, dans la Psychologie expérimentale, que l'âme a la faculté de raisonner et de vouloir librement. Elle est donc spirituelle au sens strict du mot. La simplicité, c'est-à-dire l'absence de composition, de parties, est la *condition* et le *fondement* de la spiritualité. La spiritualité ajoute à la simplicité la raison et la liberté ; c'est pourquoi l'âme des bêtes, quoique simple, n'est pas spirituelle.

**Remarques** : I. — Nous venons d'indiquer les preuves

métaphysiques de la distinction de l'âme et du corps. On peut les *confirmer* par les preuves *morales* :

- 1°) Croissance universelle à la séparation de l'âme et du corps.
- 2°) Croissance universelle à la vie future de l'âme. Mais les preuves sont délicates à manier, parce que, chez beaucoup de peuples, cette distinction et cette survivance se concilient dans leur esprit avec la *matérialité* de l'âme, faite d'éléments plus subtils que le corps (1).

H. — **Caractères distinctifs de l'âme et du corps :**

1°) **Leurs phénomènes :** ceux du corps sont connus par les sens ; ceux de l'âme par la conscience ; — ceux du corps sont localisés dans l'espace, étendus, réducibles à des mouvements ; ceux de l'âme sont étrangers à l'espace, inétendus, irréductibles à des mouvements (Pavca. 4).

2°) **Leurs qualités intrinsèques :**

- a) ÂME : unité, identité, liberté.
- b) CORPS : composition, échange, fatalité.

3°) **Leurs destinations :** le corps est fait pour une existence finie, — l'âme pour une vie immortelle.

## § B. — RÉFUTATION DU MATÉRIALISME

### 22. — ARGUMENTS ET RÉPONSES

C'est la doctrine qui nie toute autre substance que la matière. Elle fut professée dans l'antiquité par l'École atomistique de Léucippe et de Démocrite, par les Épicuriens et les Stoïciens. Dans les temps modernes, les Sensualistes Gassendi, Locke et Condillac lui prêtèrent les voies. Elle a été soutenue au xviii<sup>e</sup> siècle par Hobbes, au xviii<sup>e</sup> par Helvétius, d'Holbach. La Mettrie, etc., au

(1) F. NICOLAI, *Histoire des croyances, superstitions, mœurs, usages et coutumes*.

xix<sup>e</sup> par Cabanis, Broussais, Carl Vogt, Büchner, Moleschott, etc. Voici leurs principaux arguments avec les réponses :

I. — **Résultats de l'expérience :** les méthodes expérimentales nous font une loi de n'admettre que les choses positives, qui tombent sous les sens ; or personne n'a jamais vu l'âme. Ce n'est donc qu'une enlité verbale, une abstraction métaphysique : « Je ne crois pas à l'âme, dit Broussais, car je ne l'ai jamais trouvée au bout de mon scalpel ».

**Réponse :** au nom de la méthode expérimentale, dont ils se réclament, les matérialistes devraient admettre le témoignage de la conscience et de l'observation interne, qui seules ont qualité pour nous faire connaître les sentiments, volitions. Nier l'existence de l'âme, parce que les sens n'en disent rien, est aussi déraisonnable que le serait la négation de l'existence des corps parce que la conscience ne les atteint pas.

II. — **Correspondance du physique et du moral :** à quoi bon supposer un principe vital, distinct du corps et des organes, quand ceux-ci suffisent à tout expliquer dans l'homme ? L'expérience nous dit en effet qu'il y a correspondance intime entre le physique et le moral. En effet, ce n'est qu'à mesure que le corps se développe, que se développent l'intelligence, la sensibilité et la volonté. Si le corps est en santé, si les organes fonctionnent normalement, l'intelligence a toute sa puissance, la sensibilité, toute sa délicatesse, la volonté, toute son énergie. Au contraire, quand les organes fonctionnent mal, nous ne pouvons ni penser aisément, ni vouloir librement. Une simple lésion cérébrale détermine la folie. Le tempérament, l'âge, le climat, le régime influent sur nos pensées, nos sentiments, notre caractère.

**Réponse :** si l'influence du physique sur le moral est incontestable, il ne faut pas l'exagérer, ni oublier ou supprimer nombre de faits qui contredisent cette influence prétendue déterminante. Combien d'intelligences bornées et de caractères sans énergie dans les corps les plus sains et les plus robustes ! Combien au contraire qui, avec des corps débiles, conservent jusqu'à la fin toute la lucidité de leur esprit, toute la délicatesse de leurs sentiments, toute la vigueur de leur volonté ! Ou doit aussi se rappeler que le moral influe sur le physique (Pavca. 243). Si nous raisonnions

comme les matérialistes, nous pourrions conclure que le physique n'est pas distinct du moral et que le corps n'existe pas. Mais ce serait faire preuve d'exclusivisme et non de raison.

III. — **Fonction du cerveau** : la science prouve que la pensée ne peut être qu'une sécrétion du cerveau, car elle établit que :

1° Partout où l'on observe un cerveau, on trouve un être intelligent à quelque degré.

2° Partout où manque le cerveau, l'intelligence manque également.

3° L'intelligence et le cerveau croissent et décroissent dans les mêmes proportions. Donc la vie de l'homme, vie organique, intellectuelle et morale, est la résultante des fonctions du corps organisé, notamment du cerveau, comme dit Moleschott : « Le cerveau sécrète la pensée, comme le foie sécrète la bile ».

**Réponse** : a) Avant de prétendre que les modifications de la pensée sont proportionnelles à celles du cerveau, les matérialistes devraient s'entendre pour dire à quoi un juste tient la pensée dans le cerveau. D'après les uns, c'est le volume ; d'après les autres, c'est le poids ; d'après ceux-ci, c'est la délicatesse des fibres nerveuses ; d'après ceux-là, c'est une foule de conditions harmonieusement réunies qui décident de la perfection de la pensée. Or qui nous prouve que l'une de ces conditions n'est pas la force pensante elle-même, que nous appelons âme ?

b) Le cerveau, durant l'union de l'âme et du corps, est, il est vrai, la condition de l'exercice des facultés intellectuelles. Tous admettent ce fait ; mais les spiritualistes, appuyés sur les raisons qui montrent les différences essentielles entre les phénomènes matériels et les opérations intellectuelles (Psyc. 4 et *supra*, 18), nient que le cerveau soit la condition suffisante des pensées et des actes libres. Un artiste a besoin d'un instrument pour rendre ses conceptions ; s'il lui manque, il ne donnera aucune idée de son mérite ; s'il a un instrument défectueux, il révélera imparfaitement son talent. L'instrument est donc la condition de la manifestation du génie de l'artiste. Il en est de même de l'âme ; si elle est unie à un cerveau mal conformé, elle ne pourra user ou usera mal de ses facultés de sentir, de connaître et d'agir. Mais ce n'est

pas du cerveau qu'elle tient ces facultés, il n'en est pas le principe, il est seulement la condition de leur exercice.

IV. — **Les transformations du mouvement** : d'après la science, la chaleur se transforme en mouvement et le mouvement en chaleur. De même les mouvements du cerveau se transforment en sentiments, en pensées, en volitions.

**Réponse** : la chaleur est, objectivement, un phénomène de mouvement. Quand on dit qu'elle se transforme en mouvement, il n'y a aucun changement essentiel, car c'est un mouvement qui se transforme en un autre mouvement. De même la chaleur ne se transforme nullement en lumière ; mais un certain mouvement, qui se manifeste par une sensation de chaleur, se transforme en un autre mouvement, qui se traduit par une sensation de lumière. La transformation se fait donc d'un mouvement à un autre par un changement de vitesse, de trajectoire ; mais elle ne se fait pas d'un mouvement à une sensation. Cette théorie n'est donc nullement applicable à la pensée, car la pensée n'est pas un mouvement ; la pensée est un état essentiellement intérieur, le mouvement est circulaire, rectiligne, en spirale, etc. Or qu'est-ce qu'une pensée circulaire, rectiligne, en spirale ? Il n'y a donc aucune parité entre les deux cas : dans le premier, on se maintient dans le même genre de phénomènes ; le changement n'est qu'*accidental*. Dans le second, il y aurait passage d'un genre à un autre, du mouvement à une sensation, pensée ou volition qui ne sont pas des mouvements : il y aurait changement *essentiel*.

V. — **Ignorance (Objection de Locke)** : nous ne connaissons pas suffisamment les propriétés de la matière, pour affirmer qu'elle ne peut ni sentir, ni penser, ni vouloir.

**Réponse** : sans doute l'essence de la matière est encore une énigme pour la science ; mais nous connaissons assez de propriétés des corps, *vg.* étendue, figure, divisibilité, pour affirmer qu'elles sont incompatibles avec les caractères de la sensation, de la pensée, de la volition, qui sont indéterminés, indivisibles, sans figure, avec l'unité et l'identité du mot Dieu, qui ne peut réaliser les contradictoires, ne peut donc donner à la matière étendue, divisible, composée, la faculté de penser et de sentir qui suppose la simplicité et l'indivisibilité.



## ARTICLE II

## UNION DE L'ÂME ET DU CORPS

## 23. — EXISTENCE ET CARACTÈRE DE CETTE UNION

Notre âme est distincte du corps, mais elle lui est étroitement unie. C'est un fait qui se constate par les rapports tout particuliers qu'elle a avec lui et qu'elle n'a pas avec les autres corps de la nature. C'est ainsi que mon âme peut directement mouvoir mon corps par un acte de volonté, tandis qu'elle ne peut mouvoir les autres corps que par l'intermédiaire de celui auquel elle est unie. De même mon âme éprouve directement les vicissitudes de mon corps, tandis que les autres corps de la nature ne peuvent agir sur elle que par l'intermédiaire de celui auquel elle est unie. L'union de l'âme et du corps semble donc un fait incontestable.

Mais cette union n'est pas accidentelle, comme le veut Platon, qui la compare à la relation qui unit le navire au pilote, le cheval au cavalier, l'instrument à l'ouvrier. Bossuet repousse avec raison cette assimilation : « Il y a une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre ou le ciseau d'un sculpteur, ils ne sentent point les coups dont ils ont été frappés ; mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps... Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle n'était simplement qu'intellectuelle ; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon particulière à ce qui le touche et de le gouverner non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie. En un mot, l'âme et le corps ne font ensemble qu'un *tout naturel* » (1).

(1) Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, 6h. III, § 20. Dans le *Premier Alcibiade*, Platon définit l'homme : Une âme qui se sert d'un corps. Τὸ γυμνάσιον σώματι.

C'est que, comme le dit Aristote, l'âme est « la forme du corps » (2), le principe de l'organisation et de la vie du corps humain. Le corps et l'âme ne font qu'une seule nature : la nature humaine composée de deux substances. L'union de ces deux substances n'est pas accidentelle, extrinsèque, mais naturelle et substantielle (3).

Une question ultérieure se pose : quel est le mode de cette union ? Comment deux êtres si dissimilables, l'un étendu, l'autre simple, peuvent-ils agir l'un sur l'autre, communiquer entre eux ? Voici les diverses solutions.

## 24. — LE MÉDIATEUR PLASTIQUE

A) **Exposé** : c'est un système qu'on attribue, sans raison (4), à Cudworth (1617-1788). Il suffira de le citer pour mémoire. — Le médiateur plastique est une substance mixte, matérielle et spirituelle, qui sert d'intermédiaire entre l'âme et le corps.

B) **Critique** : ce système augmente la difficulté loin de la résoudre. Au lieu d'une union à expliquer il y en a trois : l'union du corps avec le médiateur plastique, l'union du médiateur plastique avec l'âme, l'union de l'âme et du corps au moyen du médiateur plastique.

(2) Aristote, *De anima*, L. II, ch. 1, n. 4 : Ἀνεκτίστον ἄρα τῆς φύξης εὐδοκίαν εἶναι καὶ εὐδοκίαν πρῶτος φυσικῶν θανάτων ζωῆν ἔχοντας ἢ δυνάμει ἐκτελέειν.

(3) La critique de Bossuet atteint aussi la définition de l'homme donnée par de Bonald : « L'homme est une intelligence servie par des organes ». Cette définition méconnaît le caractère substantiel de l'union, ce que Leibniz nomme *vinculum substantiale*.

(4) Cudworth est surtout connu par son livre intitulé : *The True intellectual system of the universe*. Paul Janet a prouvé (Cl. *De natura plastica* apud Cudworthium) que Cudworth parle de nature plastique tel nom de médiateurs, dont la fonction est de produire l'organisation et la vie, et non d'expliquer l'union de l'âme et du corps. L'erreur de cette attribution remonte, paraît-il, jusqu'à Laromiguière.



## 25. — L'INFLUX PHYSIQUE

A) **Exposé** : ECLAIR (1717-1783) philosophe et mathématicien, soutient le système qu'on a coutume d'appeler l'**influx physique** (\*). L'âme agit sur le corps; les actes de la volonté déterminent les mouvements du corps; le corps de son côté agit sur l'âme, sur ses pensées, ses sentiments; les modifications organiques provoquent dans l'âme les opérations de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté.

B) **Critique**; ce système indique les effets sensibles qui résultent de l'union de l'âme et du corps et montre leur influence réciproque; mais il n'explique pas la nature de cette union.

## 26. — LES ESPRITS ANIMAUX

A) **Exposé** : d'après DESCARTES (\*), les **esprits animaux** sont des vapeurs issues du sang, très ténues, très subtiles. L'âme, qui n'est nullement le principe de la vie corporelle, a pour siège la partie la plus infime du cerveau, la *glande pinéale*. Elle communique avec les autres parties du corps par les esprits animaux, sortes de fluides analogues aux fluides nerveux de quelques modernes. Les mouvements centripètes des esprits déterminent dans l'âme des sensations et des images; elle détermine en eux des mouvements centrifuges, qui contractent les muscles et déplacent les organes locomoteurs.

(\*) ECLAIR, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, II<sup>e</sup> P., Lettre XIII.  
 \*) DESCARTES, *Des Passions*, I<sup>er</sup> n. 36, 41. Il faut noter que DESCARTES expose ici une théorie physiologique. Mais, ailleurs, quand il se place, au point de vue métaphysique, il parle nettement d'une *union substantielle* entre l'âme et le corps; vg. : « De même que j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni » (*Repones aux quatrièmes objections*).

B) **Critique** : cette mécanique physiologique, délaissée aujourd'hui, n'explique pas l'union de l'âme et du corps puisque les esprits font partie du corps : étant matériels, étendus, comment peuvent-ils agir sur ce qui est simple, intétendu ?

## 27. — LES CAUSES OCCASIONNELLES

A) **Exposé** : Malebranche (\*), ne voyant aucun lien possible entre l'esprit, qu'à la suite de Descartes il fait consister dans la pensée, et la matière à laquelle il donne pour essence l'étendue, a recours à l'intervention divine pour résoudre la question de leur mode d'union. Dieu seul est doué d'activité, seul il est cause efficiente de tout ce qui arrive. Les créatures privées d'activité sont des **causes occasionnelles**, c'est-à-dire les occasions de l'action divine (\*\*). Voici comment il applique cette théorie à l'âme. A l'occasion des sentiments, pensées et volitions de l'âme, Dieu produit des mouvements dans le corps; à l'occasion des mouvements du corps, Dieu produit des sentiments, pensées et volitions dans l'âme.

B) **Critique** : I. — Ce système contredit le sens commun et le témoignage de la conscience en supprimant, de fait, l'union qu'il s'agit d'expliquer. L'union entre le corps et l'âme est une union intime qui se manifeste à la conscience par l'influence réciproque de ces deux substances. Or, dans l'hypothèse occasionnaliste, on pourrait placer le corps à Paris et l'âme à Rome, et il y aurait toujours union, puisque Dieu pourrait toujours, à l'occasion d'un mouvement du corps, produire une pensée dans l'âme et réciproquement. Mais ne serait-ce pas là une union purement

(\*) MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, I, VI, II<sup>e</sup> P., ch. m; *Entretiens sur la métaphysique*, VII<sup>e</sup>.

(\*\*) « Il n'y a qu'une vraie cause parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles, qui déterminent l'auteur de la nature à agir de telle et telle manière en telle et telle rencontre. » (*Recherche de la vérité*, loco citato).

verbale, puisqu'il n'y aurait aucune influence du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps? C'est donc détruire du même coup l'unité de l'homme.

II. — Ce système contredit l'expérience externe; l'expérience montre en effet dans les êtres créés non de simples causes occasionnelles, mais des causes vraies : effectives, dont l'action se révèle par l'attraction, l'affinité, la cohésion.

III. — Ce système enlève à l'homme la liberté et fait de Dieu l'auteur du mal. En effet si Dieu seul agit effectivement dans tous les mouvements de l'âme et du corps et produit tout ce qui arrive, lui seul fait le mal comme le bien. La liberté est donc une chimère et la morale une illusion.

IV. — A quoi bon la disposition si harmonieuse et si compliquée de l'organisme humain, si c'est Dieu seul qui agit dans le corps? A quoi servent les multiples pouvoirs de l'âme, dont nous avons conscience, si Dieu seul est l'auteur de nos actes?

#### 28. — L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

A) **Exposé** : Leibniz (\*) n'accorde à ses monades que l'activité interne (42) et leur refuse toute action les unes sur les autres. Dieu supplée à ce manque d'activité par un décret éternel, en vertu duquel les déterminations des monades sont réglées d'avance, **préétablies**. Tous les phénomènes, toutes les modifications des êtres se produisent dans la suite des siècles conformément à ce décret, et, comme Dieu fait tout avec harmonie, ce déterminisme universel est bien nommé harmonie préétablie. En conséquence Leibniz affirme que, dès l'instant de leur existence, l'âme et le corps ont été disposés de telle sorte que leur action se trouve toujours en accord parfait. « Le corps et l'âme sont deux horloges fabriquées avec tant d'art qu'elles marchent toujours ensemble ». Il donne aussi la comparaison d'un orchestre de musiciens où chacun joue sa partie, sans s'occuper de ses voisins,

(\*) *Lamir, Système nouveau de la nature et de la communication des substances; Monadologie.*

et pourtant s'accorde avec eux, parce que l'artiste a pris soin, en composant chaque partie, d'avoir égard à toutes les autres.

B) **Critique** : I. — Cette théorie supprime en réalité l'union qu'il faudrait expliquer. En effet, dans l'hypothèse de l'harmonie préétablie comme dans celle des causes occasionnelles, les deux substances pourraient être en harmonie, quelle que soit leur distance (27, B. 1).

II. — L'activité interne, soumise à l'activité divine, ressemble beaucoup à l'automatisme; chaque monade est pour Leibniz comme un « automate spirituel ». Il n'y a plus alors de véritable activité. — En tout cas, la liberté disparaît, car une volonté qui ne se détermine pas elle-même mais qui est déterminée par un décret divin à agir, n'est pas libre et Dieu devient l'auteur du mal comme dans la théorie occasionnaliste (PASCAL, 214).

III. — Cette hypothèse supprime aussi l'activité externe des être finis puisqu'elle leur refuse toute action les uns sur les autres. Or l'expérience montre dans les êtres créés une activité véritable, qui se manifeste par l'attraction, l'affinité, etc.

**Conclusion générale** : aucun système ne donne une solution satisfaisante au problème. Si l'on admet le système des monades perfectionné par Bosovich et Palmieri, c'est à-dire si l'on admet que l'âme est une force et que le corps est un système de forces, la difficulté du problème est éliminée. En effet, la question n'est plus de savoir comment deux choses **hétérogènes** comme l'étendue et la pensée peuvent communiquer l'une avec l'autre. Il s'agit seulement de découvrir le mode d'union et de communication de deux choses **homogènes**, qui ne diffèrent l'une de l'autre que par le nombre (l'âme est une seule monade, le corps est une pluralité de monades) et par le degré de perfection (l'âme est une monade consciente et raisonnable, les monades corporelles n'ont ni conscience ni raison). Mais si ce système des éléments simples permet de concevoir la possibilité de l'union de l'âme et du corps, il n'explique pas cependant le **comment** de leur union et de leur communication. On voit que la chose ne régné pas en soi; c'est déjà un point capital; mais il faut conclure avec Bossuet (1)

(1) *Bossuet, De la covalescence...*, ch. III, § 2.

qu'il est « difficile et peut-être impossible à l'esprit humain de pénétrer le secret » et le mode de cette union. C'est le cas de se rappeler l'axiome : *Ignorantia modi non tollit certitudinem facti*.

Remarque : sur la Personnalité, Cf. *PSYCHOLOGIE*, 203.

## ARTICLE III

## DESTINÉE DE L'HOMME : IMMORTALITÉ

À la mort, il y a séparation des deux substances qui composent l'homme. Sous l'action des forces physiques le corps se dissout en ses éléments constitutifs. Tout est-il fini ou bien faut-il admettre par delà la tombe l'existence immortelle de l'âme ? Notre premier intérêt et notre premier devoir, dit Pascal, est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite (1)... Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic, mais ceci il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle (2).

## 20. — PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME

## § I. — PREUVE MÉTAPHYSIQUE

Elle est tirée de la simplicité de l'âme : mort signifie dissolution et il n'y a dissolution possible que de ce qui est composé. Or l'âme est essentiellement simple (Cf. *supra*, Art. II, § A); elle est donc essentiellement indissoluble et par conséquent immortelle. C'est l'argument de Platon dans le *Phédon* ; à Qu'est-

(1) PASCAL, *Pensées*, Art. IX.

(2) PASCAL, *Ibidem*, Art. XXIV, n° 47.

ce qui meurt ? Le composé, non le simple. Si l'âme est simple, elle est indissoluble, elle est immortelle ».

**Objection** : cet argument démontre que l'âme est immortelle par nature. Mais pour prouver rigoureusement la permanence de l'âme, il faudrait qu'il fût évident que Dieu ne peut anéantir les substances créées. Malebranche l'a prétendu. C'est à tort, car il est clair que Dieu peut rendre au néant ce qu'il en a tiré. L'annihilation est corrélatrice à la création. Qui nous prouve donc que le Créateur n'a pas voulu que, l'organisme détruit, l'âme disparût avec lui ? L'âme des bêtes, douée pourtant de simplicité puisqu'elle est douée de connaissance, ne paraît pas devoir survivre au corps, parce que toute l'existence de la bête est ordonnée à la vie sensitive ; son intelligence même est limitée aux fonctions intellectuelles qui dépendent essentiellement de l'organisme (*PSYCH.* 253).

De plus, si cet argument établit l'immortalité de la substance, c'est à dire que l'âme est indestructible par nature, il ne garantit pas l'immortalité de la personne, car ne peut-il arriver que l'âme humaine dure dans sa substance, mais avec des modifications telles qu'elle ne subsiste plus dans sa personnalité, v.g. si elle venait à perdre conscience d'elle-même. C'est ce que prétendent les Panthéistes et les partisans de la métempsycose. Ce n'est pas là évidemment l'immortalité véritable. Que serait en effet pour nous la substance de notre âme dépouillée de tout ce qui fait notre vie propre : sentiments, pensées, causalité libre ? Ce qu'il importe d'établir c'est donc, après l'immortalité de la substance, celle de la personnalité. Aussi la preuve métaphysique, qui sert de base à toute la démonstration, a besoin d'être complétée.

## § II. — PREUVE MORALE

Elle est tirée de la justice de Dieu : la justice de Dieu exige nécessairement que la vertu soit récompensée et le vice puni. Or les sanctions, que la loi morale trouve dans la vie présente, sont insuffisantes (*MORALE*, 47). La justice divine serait donc en défaut si elle ne se réservait une autre vie, où elle rendra à

chaque selon ses œuvres. Mais alors il devient certain qu'après la séparation du corps l'âme conservera la vie consciente, la mémoire, la personnalité en un mot, car sans elle toute récompense et tout châtiment sont impossibles. En effet comment Dieu pourrait-il rendre à chacun selon ses œuvres si cette vie consciente ne persistait pas. Si la personne humaine ne demeurerait pas la même ? Quelle responsabilité et quelle sanction peuvent exister si la conscience n'est plus là pour établir le lien moral entre la peine et la faute, entre le bonheur et la vertu ?

### § III. — PREUVE PSYCHOLOGIQUE

Elle est tirée des tendances essentielles de nos facultés : il ne saurait y avoir disproportion entre les penchants innés d'un être et sa fin ; autrement son auteur aurait manqué de sagesse et de bonté. Or la mort va à l'encontre de nos tendances les plus naturelles et les plus impérieuses. L'intelligence humaine, avide de vérité, n'est jamais satisfaite ici-bas. L'imagination, éveillée par les parcelles de beauté qu'elle aperçoit éparses dans la Création, aspire à la Beauté infinie. La volonté, faite pour le bien, tend à la possession du Bien suprême et du bonheur parfait. Philosophes et poètes ont constaté à l'envi ces tendances essentielles, incompressibles de notre nature :

LAMARTINE : « Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,

« L'homme est un dieu tombé qui se souvient

[des cieux ».

MONTESQUIEU : « Notre âme fuit les bornes ».

PASCAL : « L'homme est fait pour l'infini ».

COUSIN : « Quel qu'il fasse, quoi qu'il pense, l'homme pense à l'Infini. Il aime l'Infini, il tend à l'Infini ».

Or c'est Dieu qui a mis en nous ce besoin insatiable du vrai, du bien, du beau, du bonheur, d'une vie immortelle. C'est Lui qui en nous domine notre nature, veut que nous recherchions ces grandes choses dans toutes nos opérations. Cette poursuite ne saurait être frustrée, car, si la mort nous détruisait tout entier, notre destinée serait manifestement inachevée. L'humanité aurait

le droit de reprocher à Dieu contradiction et cruauté dans son œuvre, parce que, après avoir créé une activité aux besoins infinis, il la comprimerait dans les limites étroites d'une vie trop souvent malheureuse et dont le terme dans ce cas serait le plus grand malheur.

Donc ou l'âme est immortelle ou Dieu n'est ni sage ni bon.

**Remarque** : cette survivance sera-t-elle sans fin ? — Le bonheur de la vie future ne se comprend qu'à la condition de durer toujours. S'il était accompagné même de la simple crainte d'en voir le terme, il perdrait tout son prix et se changerait en un tourment d'autant plus cruel que la perte serait plus grande et le terme plus proche. C'est ce que reconnaissait déjà Cicéron : *Si amitti vita beata potest, beata esse non potest* (1).

(1) Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

AL DE BIBLIOTECAS



chaque selon ses œuvres. Mais alors il devient certain qu'après la séparation du corps l'âme conservera la vie consciente, la mémoire, la personnalité en un mot, car sans elle toute récompense et tout châtimeut sont impossibles. En effet comment Dieu pourrait-il rendre à chacun selon ses œuvres si cette vie consciente ne persistait pas. Si la personne humaine ne demeurerait pas la même ? Quelle responsabilité et quelle sanction peuvent exister si la conscience n'est plus là pour établir le lien moral entre la peine et la faute, entre le bonheur et la vertu ?

§ III. — PREUVE PSYCHOLOGIQUE

Elle est tirée des tendances essentielles de nos facultés ; il ne saurait y avoir disproportion entre les penchants innés d'un être et sa fin ; autrement son auteur aurait manqué de sagesse et de bonté. Or la mort va à l'encontre de nos tendances les plus naturelles et les plus impérieuses. L'intelligence humaine, avide de vérité, n'est jamais satisfaite ici-bas. L'imagination, éveillée par les parcelles de beauté qu'elle aperçoit éparses dans la Création, aspire à la Beauté infinie. La volonté, faite pour le bien, tend à la possession du Bien suprême et du bonheur parfait. Philosophes et poètes ont constaté à l'envi ces tendances essentielles, incompressibles de notre nature :

LAMARTINE : « Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,

« L'homme est un dieu tombé qui se souvient

[des cieux ».

MONTESQUIEU : « Notre âme fuit les bornes ».

PASCAL : « L'homme est fait pour l'infini ».

COUSIN : « Quel qu'il fasse, quoi qu'il pense, l'homme pense à l'Infini. Il aime l'Infini, il tend à l'Infini ».

Or c'est Dieu qui a mis en nous ce besoin insatiable du vrai, du bien, du beau, du bonheur, d'une vie immortelle. C'est Lui qui en nous donne notre nature, veut que nous recherchions ces grandes choses dans toutes nos opérations. Cette poursuite ne saurait être frustrée, car, si la mort nous détruisait tout entier, notre destinée serait manifestement inachevée. L'humanité aurait

le droit de reprocher à Dieu contradiction et cruauté dans son œuvre, parce que, après avoir créé une activité aux besoins infinis, il la comprimerait dans les limites étroites d'une vie trop souvent malheureuse et dont le terme dans ce cas serait le plus grand malheur.

Donc ou l'âme est immortelle ou Dieu n'est ni sage ni bon.

**Remarque** : cette survivance sera-t-elle sans fin ? — Le bonheur de la vie future ne se comprend qu'à la condition de durer toujours. S'il était accompagné même de la simple crainte d'en voir le terme, il perdrait tout son prix et se changerait en un tourment d'autant plus cruel que la perte serait plus grande et le terme plus proche. C'est ce que reconnaissait déjà Cicéron : *Si amitti vita beata potest, beata esse non potest* (1).

(1) Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

AL DE BIBLIOTECAS

## CHAPITRE III

### THÉOLOGIE RATIONNELLE OU THEODICÉE (1)

Ce mot **Theodicée** (*θεός, δίκαιος*, justification de Dieu) a d'abord été employé par Leibniz, comme titre de l'ouvrage où il justifie la Providence des accusations que soulève contre elle le problème du mal. Ce mot est pris aujourd'hui dans un sens plus étendu pour exprimer cette partie de la métaphysique qui a Dieu pour objet.

(1) PLATON, *Les lois*. — CICÉRON, *De natura deorum*. — SÉNÈQUE, *Questions naturales; Epistole ad Lucilium*. — S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*. — SALVIAN, *De gubernatione Dei*. — S. ANSELME, *Prologium seu adæ quinquens intellectus*. — S. THOMAS, *Summa theologiae* I P., Q. II & XXXI; *Summa contra gentes*, I, l. I. — DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IV<sup>e</sup> p.; *Méditation*, III<sup>e</sup>. — LEIBNIZ, *Essais de Théodicée; Correspondance avec Eberard*. — BOSSUET, *La connaissance de Dieu et de soi-même; Réflexions... P<sup>e</sup> Semaine; Discours sur l'histoire universelle*. — PASCAL, *Traité de l'existence de Dieu; Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*. — MARESSAUX, *Entretiens sur la métaphysique; Méditations chrétiennes*. — CLARET, *L'existence de Dieu*. — KANT, *Critique de la raison pure; Dialectique transcendantale*. — S. MAUR, *Essais sur la Religion*. — SESSICA, *Les premiers principes*. — LOEVE, *Métaphysique*. — LANGEAN, *Essai sur une philosophie*. — SASSER, *Essais de philosophie religieuse*. — J. SMIT, *La religion naturelle*. — LANGE, *De perfectionibus divinis*. — BOBBAN, *Theologia naturalis*. — BOETIUS, *Institutiones theolotomæ*. — MERVET, *Institutiones philosophiæ scolasticæ*, T. V. — PUCCELLI, *De Deo disputationes metaphysicæ*. — SCHEFFER, *Disputationes metaphysicæ specialis*, T. II. — VORSTIUS, *Institutiones philosophicæ*, T. VII, VIII. — PASTORI, *Institutiones philosophicæ*, T. III, *Pneumatologia; Theologia*. — CALO, *L'idée de Dieu*. — P. JANSI, *La crise philosophique; Les causes finales*. — GRAYSI, *La connaissance de Dieu*. — PASTORI, *Clément d'Alexandrie*. — KLEINER, *La philosophie scolastique* DISC. IX. — MARX, *Essai sur le panthéisme*. — PARON, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*. — PARON, *Démonstration scientifique de l'existence de Dieu*. — MORANDI, *Conférences de Notre-Dame, 1873*. — L. PÉTERS, *Démonstration de l'existence de Dieu, en tête du Cours Égologique de W. Devisiers* (13<sup>e</sup> Ed.). — E. BLANC, *Traité de philosophie scolastique*, T. III. — J. DE MAISTRE, *Les sermons de Saint-Petersbourg*. — BOUILLÉ, *Morale et progrès*. — LEPARDI, *Œuvres*. — J. STUY, *Le pessimisme*.

C'est la science rationnelle de Dieu. Dieu, c'est l'Être absolu et parfait, cause première de toutes choses. L'idée de Dieu comprend donc trois notions :

I. — **Existence absolue** : Dieu existe par soi, indépendamment de toute cause.

II. — **Essence parfaite** : Dieu comprend en soi la plénitude de l'être et de la perfection.

III. — **Causalité universelle** : il est la raison d'être et la cause première de tout le reste.

De là trois articles dans la Théologie rationnelle :

I. — **Existence de Dieu.**

II. — **Nature et attributs de Dieu.**

III. — **Rapports de Dieu et du monde.**

## ARTICLE I

### L'EXISTENCE DE DIEU

Kant classe les preuves de l'existence de Dieu d'après le principe rationnel qui leur sert de base :

J. LEBRON, *Le bonheur de vivre*. — SCHREIBER, *Le Monde comme estout et comme représentation*. — DE BARTHAS, *La Philosophie de l'Inconnu*. — CARO, *Le pessimisme au XIX<sup>e</sup> siècle*; *M. Litté et le Positivisme*. — HENRI MALLOU, *La Vie vaut-elle la peine de vivre?* (Trad. J. Forley). — JANSI, *Le pessimisme*. — A. NICOLAS, *Études philosophiques sur le Christianisme*, 1<sup>re</sup> P., l. I, ch. II. — CH. LEBRON, *Harmonie providentielle*. — E. NATALE, *Les causes premières d'après les données expérimentales*. — E. NATALE, *La physique moderne*. — HIAS, *Constitution de l'espace éternel*. — KATZ, *Étude de la cause finale et son importance au temps présent*. — E. RON, *Le sens de la vie*. — A. BÉRO, *La obra del Creador*. — J. GUBAT, *Les origines*. — DE BOGRIE, *Le Positivisme et la science expérimentale*. — I. CARROZZINI, *Les confins de la science et de la philosophie*. — DEBRIÉ DE SAINT-PHILIPPE, *Apologie scientifique*. — DUBOIS, *Conférences théologiques*, 5, 6, 7, 8. — A. NICOLAS, *L'art de croire*. — SUY-BAUD, *La cause première et l'ordre du monde*. — ALEX. DIEU ET LE MONDE. — TH. MARTIN, *Examen d'un problème de Théodicée*. — DE MARCOTTE, *Theodicée*.

1°) Preuve **téléologique**, qui s'appuie sur le principe de **finalité**.

2°) Preuve **cosmologique** : principe de **causalité**.

3°) Preuve **ontologique** : principe d'**identité**.

C'est là une distinction arbitraire, car l'argument téléologique recourt au principe de causalité, aussi bien que l'argument cosmologique. Il est donc plus logique de classer les preuves de l'existence de Dieu d'après la nature du fait qui leur sert de point de départ. On distingue alors les preuves :

1°) **Physiques**, partant de quelque fait du monde extérieur.

2°) **Métaphysiques**, partant d'une conception de notre esprit.

3°) **Morales**, partant de quelque fait de la nature morale.

#### § A. — PREUVES PHYSIQUES

On peut considérer dans le monde extérieur :

I. — **Son existence contingente**.

II. — **Les mouvements ou changements** qui s'y produisent.

III. — **Les rapports des différentes parties** qui le composent.

De là trois preuves physiques.

#### 30. — LA CONTINGENCE DU MONDE

Le monde physique est composé de substances contingentes, c'est-à-dire qui existent de telle façon qu'elles auraient pu et pourraient aussi bien ne pas être qu'être. En effet, le monde contient une pluralité d'êtres distincts. Or aucun de ces êtres n'a, en lui-même, sa raison d'être et par conséquent n'existe par lui-même. Tous en effet sont relatifs les uns aux autres, car ils se conditionnent réciproquement. L'ensemble de ces êtres, qui constituent le monde, n'existe donc pas par lui-même ; le monde est donc contingent.

Or des êtres contingents supposent un Être qui soit par lui-même, c'est-à-dire un Être nécessaire. En effet, il est impossible qu'il n'y ait que des êtres contingents. Car toute chose doit avoir sa raison d'être. Or le contingent est ce qui de soi est indifférent à exister ou à ne pas exister ; donc s'il existe, c'est qu'il a trouvé, en dehors de soi, la raison de son existence. Par conséquent, à moins d'aller à l'infini, ce qui répugne, il faut arriver, en dernière analyse, à l'Être qui soit de lui-même, à l'Être *A se*, dont l'essence même soit d'être, c'est-à-dire à l'Être nécessaire, à Dieu, car, comme dit Bossuet : « Qu'il y ait un moment ou rien ne soit, éternellement rien ne sera ». (1)

#### 31. — LE MOUVEMENT DE LA MATIÈRE

C'est l'argument que Kant appelle **cosmologique** : il est dû à Aristote (2) et a été développé par les Scolastiques.

Il y a du mouvement dans le monde matériel.

Or le mouvement suppose un premier moteur non mù. En effet, le mouvement ne peut appartenir essentiellement à la matière puisqu'elle est inerte de sa nature. Il lui vient donc d'un principe extérieur. Mais il ne peut lui venir d'une série infinie de causes secondes recevant l'une de l'autre le mouvement, car le *pro-cessus in infinitum* répugne. « Il faut bien enfin s'arrêter, comme dit Aristote, *ἄνευ, πέραν* ».

Donc le mouvement de la matière suppose un premier moteur (*πρῶτος κίνησις*) qui meut tout le reste, n'est mù par personne (*κίνησις ἀκίνητος*) et que nous appelons Dieu.

#### 32. — ARGUMENT DES CAUSES FINALES

A) **Exposé** : c'est celui que Kant nomme **téléologique** (*τελός, fin*). Il y a de l'ordre dans le monde.

(1) Bossuet, *De la connaissance de Dieu...*, ch. ix, § 5.

(2) Aristote, *Physic.* L. VIII, C. V. — S. Thomas, *Summa theologiae*, I P, q. II, art. III.

Or tout ordre suppose une intelligence ordonnatrice.

Donc l'ordre du monde suppose une intelligence ordonnatrice.

Cette preuve a été exposée par Socrate (*Mémorables*), Platon, Cléon (*De Natura deorum*), Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*).

**Preuve de la majeure :** l'ordre est l'adaptation systématique des moyens à une fin. Or cette adaptation paraît dans les trois règnes de la nature. Dans le monde inorganique, la finalité est encore voilée, mais elle débute dans le monde des vivants. Kant le reconnaît : « Une production organisée de la nature est celle dans laquelle tout est réciproquement fins et moyens. Si l'on considère les plantes et les animaux *vg.* dans les rapports des organes entre eux ou des fonctions avec les organes, etc, on est obligé de reconnaître une adaptation systématique des moyens à des fins ».

**Preuve de la mineure :** étant donné un système de moyens et de fins, la seule raison de cet effet est une cause intelligente. Dans un tel système, la fin, c'est-à-dire l'effet futur, détermine les moyens, c'est-à-dire les causes présentes. Il suppose donc une intelligence capable de prévision et de volonté (P<sup>SYCH.</sup> 188, 189).

B) **Critique :** cet argument est dit *preuve des causes finales* non pas parce qu'il s'appuie sur le principe de finalité : Tout a un but ; mais sur le fait de l'ordre qui existe dans le monde. Le principe sur lequel il repose c'est le principe de raison ou de causalité. Il s'agit en effet de conclure d'un certain effet, qui est l'organisation de la nature, à une cause ou raison suffisante de cet effet, laquelle ne peut être qu'une volonté intelligente. Mais cette preuve a soulevé une objection. Il faut convenir avec les Scolastiques et avec Kant qu'à elle seule cette preuve n'arrive pas à démontrer l'existence d'un Être unique, souverainement parfait et tout puissant. L'ordre du monde, en effet, n'étant pas infiniment parfait, une cause intelligente finie aurait pu le produire ou plusieurs intelligences finies s'entendre pour le réaliser. Cette preuve doit donc être complétée pour démontrer l'existence d'une Cause première, une et absolument indépendante.

Cette cause supposée ordonnatrice du monde est ou ordonnée par elle-même ou ordonnée par une autre. Si elle est ordonnée par elle-même, si elle l'est *per se*, elle est Dieu. Si elle l'est par

une autre, il faut supposer que cette autre l'est *per se*, c'est-à-dire est Dieu, ou reculer à l'infini, ce qui répugne.

Même raisonnement si on suppose le concours de plusieurs causes. Ou bien ces causes sont ordonnées *per se* ou par une autre cause. Si elles le sont *per se*, chacune d'elles est absolument indépendante et par conséquent absolument parfaite, ce qui répugne parce qu'il ne peut y avoir qu'un Être absolument parfait (39). Il faut donc qu'elles soient finalement soumises à une cause suprême qui est Dieu (4).

### § 13. — PREUVES MÉTAPHYSIQUES

#### 33. — LES VÉRITÉS ÉTERNELLES

Cette preuve est exposée par PLATON, saint AUGUSTIN, BOSSUET, FÉNELON, LEIBNIZ.

L'entendement a pour objet des vérités éternelles, nécessaires, immuables : *vg.* les premiers principes, les vérités mathématiques. Ces vérités supposent un sujet également immuable, éternel et nécessaire, dans l'intelligence duquel elles subsistent, puisqu'elles sont indépendantes de tous les temps et de tous les changements.

Donc il existe une Intelligence immuable, éternelle, nécessaire. (5)

(4) On peut encore rendre probant l'argument des causes finales, en démontrant que l'ordre de l'univers est produit *per création*. Or la puissance créatrice est un attribut propre à Dieu : donc Dieu existe. Cf. P<sup>AR.</sup> *Institutiones philosophicæ, Theologia*, Th. IV, et XXXVIII.

(5) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu*, ch. ix, § 5; ch. v, § 14. — FÉNELON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, II, P.



## 34. — L'IDÉE DE PARFAIT

A) **Exposé** : on peut la résumer ainsi d'après Descartes (\*). J'ai l'idée de parfait. La présence de cette idée en moi est un effet qui exige une cause. Or elle ne peut me venir de moi-même, qui suis imparfait, ni des choses extérieures, car elles sont bornées comme moi. Il faut donc qu'elle me vienne d'un Être parfait qui l'a mise en moi « comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage ».

B) **Critique** : on a contesté avec raison la valeur de cette preuve en disant que l'idée de parfait provenait du travail de l'intelligence sur les données de l'expérience (Psychologie 194, § B).

## 35. — PREUVE ONTOLOGIQUE

A) **Exposé** : Saint ASSALET (1033-1109), archevêque de Canterbury, l'a exposé dans son *Prologium seu fides quærens intellectum* (\*\*).

Elle est tirée de l'idée de l'Être parfait. L'idée de Dieu est celle de l'Être infiniment parfait ; or un tel être ne peut exister seulement dans la pensée (*in intellectu*), car plus parfait que lui serait l'être qui existerait et dans la pensée et dans la réalité, (*et in intellectu et in re*). Donc l'Être absolument parfait existe et dans l'idée et dans la réalité.

DESCARTES a fait sien cet argument : « Je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits ; mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle ; au lieu que revenant à examiner l'idée que j'avois d'un Être parfait, je trouvois que l'existence y

(\*) DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV<sup>e</sup> P.

(\*\*) S. ASSALET, *Prologium*, C. II. — Cf. D. Scot., in I. D. II, Q. II, n. 23.

était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits ». (1)

LEIBNIZ (2) l'a exposée sous cette forme : l'Être parfait que je conçois est possible, car son idée ne renferme aucune contradiction ; or, s'il est possible, il existe, car l'existence est clairement contenue dans l'idée de souveraine perfection.

B) **Critique** : cette preuve a été attaquée par les SCOLASTIQUES, GASSENDI, KANT, etc. (3). Cette preuve confond l'ordre idéal avec l'ordre réel, la nécessité logique avec la nécessité actuelle des choses. L'attribut ne saurait être d'un autre ordre que le sujet. Or le sujet (*Divin*) étant entièrement idéal, puisqu'il n'est qu'une conception de l'esprit, l'attribut (*existant*) ne peut être qu'idéal. Il semble en effet que, si d'une idée pure on peut bien tirer une autre idée, on n'en peut jamais déduire une chose, car une réalité concrète n'est pas contenue dans une conception abstraite.

## § C. — PREUVES MORALES

## 36. — LE CONSENTEMENT UNIVERSEL

Une croyance universelle, qui ne provient ni de l'illusion des sens, ni de l'influence des passions, ni des préjugés, ni de l'ignorance, ni de la superstition, ni de l'éducation, qui n'est pas une invention des législateurs, qui demeure invariable au milieu des intérêts les plus complexes, qui s'épure avec le progrès des sciences et de la civilisation, est une idée qui ne peut tirer son origine que de l'évidence même de la vérité. Autrement cette croyance n'aurait pas de raison suffisante (Locke, 427).

(1) DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IV<sup>e</sup> P. ; *Méditations*, V<sup>e</sup>.

(2) LEIBNIZ, *Méditations de cognitione, veritate et ideis*.

(3) DOWSE DE VORLES, *L'argument de saint Assalet*, dans la Revue de Philosophie, Avril 1901, p. 285 et suiv.

Or telle est l'idée de l'existence de Dieu, attestée par le consentement universel des hommes.

Donc Dieu existe.

**Preuve de la majeure :** elle s'appuie sur le principe de raison. Il serait inexplicable qu'une croyance revêtue de tels caractères fût fautive, car ce serait un effet sans cause; elle n'aurait pas sa raison d'être.

**Preuve de la mineure.** On peut alléguer le témoignage:

A) **Des anciens :** vg. Cicéron « Il n'y a pas de peuple assez sauvage pour ignorer qu'il y a un Dieu ». — PALLADIUS : « On rencontre des villes sans murailles, sans lois, etc., mais une ville sans temples, sans religion, sans dieux, c'est ce qu'on n'a jamais vu. », etc., etc. (1)

B) **Des modernes.** Il peut se résumer dans celui de M. de Quatrefages qui atteste, après l'étude consciencieuse de toutes les races existantes, qu'aucune ne se rencontre sans croyance et qu'on pourrait définir l'homme, ou animal religieux. « La religiosité est le caractère spécifique du genre humain; l'athéisme est un phénomène tératologique (2) ». Cette croyance universelle, constatée par les historiens et les voyageurs, se retrouve dans les langues, dans les chants populaires, dans les poèmes, dans les lois, dans les monuments de toutes sortes.

Elle ne peut d'ailleurs provenir de :

1°) **Illusion des sens,** incapables d'atteindre un pareil objet.  
2°) **Influence des passions,** intéressées à supprimer plutôt qu'à inventer Dieu.

3°) **Préjugés,** qui varient avec les nations, les temps, les lieux; or cette croyance est invariable.

4°) **Ignorance,** car cette croyance est plus précise chez les peuples civilisés que chez les sauvages; elle s'épure avec la civilisation.

5°) **Crainte superstitieuse :** *Fecit primus in orbe deos esse timor* (Pétrone). — On comprend la crainte comme un effet, non comme une cause de cette croyance; c'est un sophisme qui prend

(1) BUEY, *De consensu generis humani in agnoscenda deititate*.

(2) DE QUATREFAGES, *L'espèce humaine*, ch. xxxv.

l'effet pour la cause. Il faudrait plutôt renverser cette parole et dire : *Non deos sed atheos fecit esse timor*.

6°) **Éducation :** variable avec les temps et les lieux, elle n'aurait pu imposer une notion aussi générale et aussi générale.

7°) **Invention des législateurs :** leur puissance n'eût pas réussi à faire accepter un dogme aussi contraire aux passions. Il faudrait montrer du reste quand et comment l'éducation et la législation ont inauguré cette croyance.

**Conclusion :** cette croyance a donc sa raison d'être dans la clarté même de l'existence de Dieu, qui s'impose à tous, du moins sous sa forme rudimentaire. Des peuplades se sont trompées grossièrement sur la nature de l'Être divin; mais toutes ont admis l'existence de la Divinité, c'est-à-dire d'un Être suprême. Quand même il y aurait quelques tribus assez dégradées pour ignorer Dieu ou des individus assez dépravés pour le nier, cette exception n'infirmerait pas la règle; « C'est d'ailleurs une grande question, dit La Bruyère (1), s'il se trouve des athées, et quand il serait ainsi, cela prouve seulement qu'il y a des monstres ». Il faut convenir d'ailleurs que l'argument tiré du consentement universel prouve seulement l'existence d'un Être supérieur connu par le genre humain, mais non pas le Dieu infini, unique et simple enseigné par la Philosophie.

### 37. — LES FACULTÉS DE L'ÂME

Le cœur aspire à un Bien infini, comme le prouve l'inquiétude même de ses desirs, suivant la belle parole de saint Augustin : *Fecisti nos ad te, Deus, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*.

L'existence de la raison humaine prouve la nécessité d'une Raison parfaite à l'origine des choses; « Quelle plus grande

(1) LA BRUYÈRE, *Les caractères...* : Des esprits forts. — PALMEU, *Institutiones philosophicæ, Theologia*, Thes. VII. — NICOLAY, *Histoire des croyances*, etc.

absurdité, dit Montesquieu, qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ! »

La *volonté libre* ne peut provenir de causes mécaniques qui sont déterminées, mais d'une Cause première libre.

Faire sortir la raison et la volonté d'une évolution de la matière et non pas d'une cause intelligente et libre, ce serait faire sortir le plus du moins, le supérieur de l'inférieur.

ALERE FLAMMAN  
VERITATIS 38. — LA LOI MORALE

Il existe une loi universelle, immuable, absolue qui s'impose d'une manière irrésistible à la conscience humaine pour lui prescrire le bien et lui interdire le mal. L'existence de cette loi est affirmée :

1° Par la conscience individuelle, qui se reconnaît obligée à certains devoirs, s'approuve et se réjouit quand elle y obéit, se condamne, quand elle y contrevient.

2° Par la conscience universelle, qui partout et toujours a reconnu une différence essentielle entre le bien et le mal (MORALE, 19). Voilà le fait, voici l'interprétation.

Il n'y a pas de loi sans législateur, comme il n'y a pas de fait sans cause. Or cette loi morale absolue en elle-même, immuable et universelle dans ses principes, ne peut avoir pour auteur qu'un être supérieur à l'homme, un être absolu et immuable comme elle. La seule raison possible d'une telle loi, c'est l'existence d'une Justice et d'une Sainteté parfaites, d'un Bien réel et vivant, qui s'impose avec une autorité souveraine à la nature humaine. Cet être juste, saint, bon, c'est Dieu.

Remarque : c'est la seule preuve qui ait trouvé grâce devant la critique de Kant et encore ne l'admet-il qu'à titre de croyance, comme un postulat de la raison pratique.

## ARTICLE II

## NATURE ET ATTRIBUTS DE DIEU

Nous savons qu'il y a un Dieu ; mais pouvons-nous connaître sa nature ? Spencer et son école dite agnostique (à privatif, <sup>777</sup> *agnostos* connaître) déclarent Dieu inconnaissable et prétendent qu'on n'en peut rien savoir. Sans doute la nature divine est incompréhensible à toute intelligence finie, par cela seul qu'elle est infinie. Mais elle n'est pas inconnaissable, car entre comprendre Dieu et le connaître, c'est-à-dire savoir quelque chose de sa nature, il y a une immense différence. Étudions donc les perfections ou attributs de Dieu (1).

## 39. — ATTRIBUTS MÉTAPHYSIQUES

Ce sont les perfections de Dieu considéré en lui-même, et indépendamment de toute relation avec le monde. Ils appartiennent à Dieu en tant qu'être nécessaire et absolu et se déduisent *a priori* de cette notion d'être absolu et nécessaire.

1. — **Infinité** : Dieu est l'être de soi. *Eius a se*, l'être absolu ; donc il est infini. En effet, d'où lui viendrait la limite ? non d'une volonté étrangère puisqu'il est de soi, c'est-à-dire indépendant ; — non de sa propre volonté, car il ne s'est pas produit lui-même, ce qui répugne ; — non de son essence, car cette essence étant l'être ne rejette par elle-même aucune perfection, mais les renferme toutes.

(1) FISSON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*; Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion. — LASSUS, *De perfectionibus divinis*. — FASSINI, *Institutiones philosophicae, Theologiae*, ch. II et 29.

II. — **Unité** : deux êtres infiniment parfaits ou bien auraient même essence et alors se confondraient ; — ou bien auraient deux essences différentes et alors aucun des deux ne serait vraiment infini, car il manquerait à chacun la perfection qui les distingue l'un de l'autre.

III. — **Simpleté** : cet attribut exclut de Dieu toute composition. Dieu étant composé, ou les parties qui le composent seraient infinies, ce qui répugne ; ou bien chaque partie serait finie et l'infini résulterait de l'addition du fini au fini, ce qui répugne encore, car par là on n'obtient que l'indefini (Psych., 191, § A).

IV. — **Immutabilité** : changer, c'est perdre ou acquérir quelque chose ; or l'Être infini possédant toutes les perfections, n'en peut acquérir aucune. Il n'en peut non plus perdre aucune, car il cesserait d'être infini.

V. — **Éternité** : le temps prolongé indéfiniment dans le passé et l'avenir se réduit à une durée changeante et imparfaite. Or Dieu est immuable ; donc il est éternel. — De plus commencer et finir sont deux imperfections ; il faut donc éliminer de Dieu tout commencement et toute fin. Faire cela, c'est affirmer son éternité, que Boèce définit : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* (1).

VI. — **Immensité** : Dieu est présent tout entier dans tous les points de l'espace. En effet, être dans un lieu et non dans un autre, serait être borné, fini. Être dans tous les lieux, mais non pas tout entier dans chacun, serait être étendu et composé, par conséquent imparfait. Dieu est donc tout entier dans l'univers et dans chaque partie de l'univers. Bien plus Dieu est en dehors et au-dessus de l'espace. Avant l'espace réel, l'immensité existait dans son intégrité, car Dieu n'a pas commencé d'être là où le monde a été créé, puisqu'il est éternel. Il y était déjà, c'est-à-dire que Dieu est non seulement dans l'espace réel, mais dans l'espace imaginaire ou possible.

(1) Boèce, *De consolations*, t. III, pros. 2.

## 40. — ATTRIBUTS MORAUX

Ce sont les perfections de Dieu considéré dans ses rapports avec le monde et qui Lui appartiennent spécialement comme Créateur de l'univers. Cette distinction entre les attributs moraux et métaphysiques est due aux Scolastiques. Les attributs métaphysiques constituent pour ainsi dire la substance divine ; les attributs moraux, sa personnalité.

On peut, avec Leibniz, ramener à trois les attributs moraux :

I. — **L'intelligence parfaite**, qui comprend l'**omniscience** et la **sagesse** infinie. Dieu se connaît non seulement lui-même, mais tout ce qui existe ou peut exister en dehors de lui.

II. — **L'activité parfaite**, qui comprend la **toute-puissance**. Cette toute-puissance est libre ; mais sans cette imperfection de la liberté humaine, qui peut choisir entre le bien et le mal ; mais aussi sans la détermination nécessaire de choisir le meilleur, comme le veut Leibniz. Dieu veut nécessairement le bien, mais il choisit entre plusieurs biens. Dieu n'est pas libre par rapport à lui-même (*ad intra*), car étant infiniment parfait, il s'aime nécessairement infiniment ; mais il est libre par rapport à ses actes extérieurs (*ad extra*). C'est ainsi que Dieu a créé librement le monde et ce monde plutôt que tel autre.

III. — **L'amour parfait**, qui comprend la **bonté**, la **sainteté**, la **justice**, la **béatitude** infinies.

## 41. — MÉTHODE POUR DÉTERMINER LES ATTRIBUTS DE DIEU

A) **Attributs métaphysiques** : ils se déduisent a priori de la notion d'Être absolu et nécessaire (39).

B) **Attributs moraux** : ils s'induisent a posteriori des qualités que l'expérience nous montre dans les êtres créés. Cette



méthode a été appelée par les Scolastiques : méthode de *causalité*, d'*élimination* et de *transcendance* (\*).

I. — **Via causalitatis** : après avoir examiné les œuvres de Dieu, la Création, on remonte des créatures à Dieu comme au principe de ce qu'elles ont de perfection, de réalité, de positif, d'être en un mot. C'est une méthode d'analogie fondée sur ce principe qu'une cause possède toute la perfection de ses effets, soit formellement, soit éminemment, car *Nemo dat quod non habet*.

II. — **Via remotionis** : puis on exclut absolument de Dieu toute limitation, toute négation, toute imperfection (\*\*).

III. — **Via eminentiæ** : enfin on attribue à la nature divine tout ce qui est réel, positif substantiel, en un mot tout ce qui n'implique en soi aucune imperfection, tout ce qu'il est meilleur d'avoir que de ne pas avoir et on l'éleve à l'infini.

## ARTICLE III

## RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE

Trois questions restent à examiner :

- I. — **L'origine du monde.**
- II. — **Le gouvernement du monde.**
- III. — **La valeur du monde.**

(\*) A. DE MASCARON, *Théologie*, T. I, Ch. II.

(\*\*) Pour connaître la nature de bien autant que la mesure en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient... » DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV<sup>e</sup> P.

SECTION I<sup>re</sup>

## ORIGINE DU MONDE

On peut ramener aux suivantes les solutions proposées :

- I. — **L'Atomisme** (DÉMOCRITE, ÉPICURE, LUCRÈCE).
- II. — **Le Dualisme** (PLATON, ARISTOTE).
- III. — **Le Panthéisme** (STOÏCIENS, SPINOZA, FICHTE, SCHELLING).
- IV. — **Le Darwinisme** (LAMARCK, DARWIN) (\*).
- V. — **L'Évolutionnisme** (SPENCER).
- VI. — **Le Créacionnisme** (PHILOSOPHES SPIRITUALISTES).

## 42. — L'ATOMISME (\*\*)

I. — **Exposé** : d'après DÉMOCRITE, ÉPICURE, LUCRÈCE, la matière est composée d'atomes innombrables, immuables, éternels, insécables, durs et pesants, qui se meuvent dans le vide. Mais Épicure a complété Démocrite, en leur ajoutant une certaine spontanéité qui se traduit par le pouvoir de dévier de la ligne droite. Grâce à ce *clinamen* ils peuvent se rencontrer, se combiner et former par hasard tous les êtres. Il n'y a par conséquent ni Cause première intelligente, ni Providence. Les dieux sont relégués dans les *intermundia*. En outre il n'y a ni âme spirituelle, ni liberté, ni immortalité.

II. — **Critique** : A) C'est une hypothèse gratuite, car les atomes ne peuvent être ni infinis, ni éternels. En effet :

- 1<sup>o</sup>) Le nombre infini répugne (PASCAL, 191. § A.)
- 2<sup>o</sup>) D'où leur vient le mouvement ? Il n'est pas essentiel au corps, puisque la nature est inerte. Il faut donc trouver un pre-

(\*) Nous insistons particulièrement sur le *Darwinisme* et sur l'*Évolutionnisme* à cause de l'importance actuelle de ces systèmes.

(\*\*) MULLER, *Histoire de la philosophie atomistique*.

méthode a été appelée par les Scolastiques : méthode de *causalité*, d'*élimination* et de *transcendance* (\*).

I. — **Via causalitatis** : après avoir examiné les œuvres de Dieu, la Création, on remonte des créatures à Dieu comme au principe de ce qu'elles ont de perfection, de réalité, de positif, d'être en un mot. C'est une méthode d'analogie fondée sur ce principe qu'une cause possède toute la perfection de ses effets, soit formellement, soit éminemment, car *Nemo dat quod non habet*.

II. — **Via remotionis** : puis on exclut absolument de Dieu toute limitation, toute négation, toute imperfection (\*\*).

III. — **Via eminentiæ** : enfin on attribue à la nature divine tout ce qui est réel, positif substantiel, en un mot tout ce qui n'implique en soi aucune imperfection, tout ce qu'il est meilleur d'avoir que de ne pas avoir et on l'éleve à l'infini.

## ARTICLE III

## RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE

Trois questions restent à examiner :

- I. — **L'origine du monde.**
- II. — **Le gouvernement du monde.**
- III. — **La valeur du monde.**

(\*) A. DE MASCARON, *Théologie*, T. I, Ch. II.

(\*\*) Pour connaître la nature de bien autant que la mesure en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient... » DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV<sup>e</sup> P.

SECTION I<sup>re</sup>

## ORIGINE DU MONDE

On peut ramener aux suivantes les solutions proposées :

- I. — **L'Atomisme** (DÉMOCRITE, ÉPICURE, LUCRÈCE).
- II. — **Le Dualisme** (PLATON, ARISTOTE).
- III. — **Le Panthéisme** (STOÏCIENS, SPINOZA, FICHTE, SCHELLING).
- IV. — **Le Darwinisme** (LAMARCK, DARWIN) (\*).
- V. — **L'Évolutionnisme** (SPENCER).
- VI. — **Le Créacionnisme** (PHILOSOPHES SPIRITUALISTES).

## 42. — L'ATOMISME (\*\*)

I. — **Exposé** : d'après DÉMOCRITE, ÉPICURE, LUCRÈCE, la matière est composée d'atomes innombrables, immuables, éternels, insécables, durs et pesants, qui se meuvent dans le vide. Mais Épicure a complété Démocrite, en leur ajoutant une certaine spontanéité qui se traduit par le pouvoir de dévier de la ligne droite. Grâce à ce *clinamen* ils peuvent se rencontrer, se combiner et former par hasard tous les êtres. Il n'y a par conséquent ni Cause première intelligente, ni Providence. Les dieux sont relégués dans les *intermundia*. En outre il n'y a ni âme spirituelle, ni liberté, ni immortalité.

II. — **Critique** : A) C'est une hypothèse gratuite, car les atomes ne peuvent être ni infinis, ni éternels. En effet :

- 1<sup>o</sup>) Le nombre infini répugne (PASCAL, 191. § A.)
- 2<sup>o</sup>) D'où leur vient le mouvement ? Il n'est pas essentiel au corps, puisque la nature est inerte. Il faut donc trouver un pre-

(\*) Nous insistons particulièrement sur le *Darwinisme* et sur l'*Évolutionnisme* à cause de l'importance actuelle de ces systèmes.

(\*\*) MULLER, *Histoire de la philosophie atomistique*.

mier atome par où le mouvement a commencé, par conséquent le moment précis où ce mouvement a commencé et le premier moteur qui l'a imprimé.

B) Le *cinamen* est une supposition inventée à plaisir ; elle ne peut d'ailleurs expliquer l'harmonie et la liberté. Comment, dit Fénelon, si l'on jetait toutes les lettres qui composent l'Iliade, sans ordre ni direction, en pourrait-il sortir ce poème où l'ordre existe ?

#### 43. — LE DUALISME

A) **Exposé** : professé dans l'antiquité par PLATON (1) et ARISTOTE (2), le Dualisme est un système qui prétend que la matière dont est formé le monde est nécessaire et éternelle, qu'elle tire d'elle-même son être et sa substance et qu'elle n'a reçu de Dieu que son organisation et sa forme. Le monde et Dieu sont donc éternels.

B) **Critique** : cette hypothèse de la matière indépendante de Dieu dans son existence répugne du côté :

I. — De la nature divine, qui ne serait plus infinie, puisque Dieu ne serait plus le seul être nécessaire et indépendant.

II. — Du monde lui-même, qui, tout fini qu'il est, devrait être infiniment parfait, puisqu'il serait nécessaire et éternel.

#### 44. — LE PANTHÉISME

Le Panthéisme est la doctrine d'après laquelle il n'y a dans l'univers qu'une seule et même substance comprenant Dieu, le monde et l'humanité.

(1) PLATON, *Timée*.

(2) ARISTOTE, *Métaphysique*, L. XII, ch. 1 ; *Physique*, L. VIII, ch. et sq. — Cf. PALMERI, *Institutiones philosophicæ, Cosmologia*, Th. XXIX, nota p. 209 et sq.

#### § A. — SES DIVERSES FORMES

On peut distinguer le panthéisme :

I. — **Naturaliste** : d'après les STOÏCIENS, le monde est un être animé par une intelligence éternelle ; Dieu est l'âme du monde. Les Stoïciens le comparent au feu ayant des alternatives de relâche et de tension, produisant et détruisant tour à tour toutes choses. L'univers rentrera un jour en Dieu pour en ressortir de nouveau et ainsi éternellement.

II. — **Immanent** : d'après SEIZOZA (1), le monde n'est que le développement interne et immanent de la substance divine. Un seul être existe avec deux attributs : l'étendue et la pensée, dont les innombrables modes composent le monde des corps et des âmes. Tout ce qui est est donc en Dieu. Spinoza distingue en Dieu la substance et ses attributs qu'il appelle la nature *naturans*, *natura naturans* ; et d'autre part l'ensemble de ses modes qu'il appelle nature *naturée*, *natura naturata*. Dieu c'est proprement la nature *naturante*, le monde c'est la nature *naturée* en tant qu'il résulte nécessairement de l'existence et des attributs de Dieu.

III. — **Iéaliste** : A) FOUXÉ (2) supprime toute distinction du sujet et de l'objet : le moi produit et objective le non-moi ; le seul être réel est le moi. Dieu et le monde extérieur sont une création du moi. C'est le Spinozisme renversé.

B) SCHELLING (3) : le non-moi existe aussi bien que le moi, mais

(1) SEIZOZA, *Réflexions*, 1<sup>re</sup> et II<sup>o</sup> P. — Nous avons vu que le système de Spinoza reposait sur une fautive détermination de la substance, établie a priori (PNEUMOSMÉT. 186, § III).

(2) FOUXÉ, *Doctrine de la science : Destination de l'homme ; Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*. — Cf. KANT et FICHTE par C. BERTHOLEMESS, dans les comptes rendus des séances de l'Académie des sciences morales et politiques, T. XXIX, XXX. — Cf. de BLAVAT, *Rapport sur le congrès pour l'épuration critique de la philosophie allemande*, dans les mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, 1847.

(3) SCHELLING, *Philosophie de la nature ; Système de l'idéalisme transcendantal ; Bruno ou du principe divin et naturel des choses ; Recherches sur la liberté humaine ; Philosophie de la Révolution*. — Cf. MARRAS, *Schelling et sa philosophie de la nature*.

dans une existence suprême, unique, dans l'Absolu. Dieu c'est l'absolue identité des contraires, en qui coexistent comme dans leur principe les deux termes de l'existence et de la pensée, le réel et l'idéal, et qui se développent à des degrés différents dans la nature et à travers l'histoire.

C. HENRI (?): pour lui cet Absolu n'est autre que l'Idée, éternelle, qui se développe indéfiniment en allant du moins au plus. Dieu c'est donc l'Idée qui, dans son évolution éternelle, passe par toutes les formes de l'existence et se manifeste à elle-même dans la nature et l'humanité. Dieu est en train de se faire continuellement : il est l'éternel devenir.

S. B. — RÉFUTATION

I. — Le Panthéisme détruit le principe de contradiction qui nous dit qu'une même chose ne peut pas être et n'être pas à la fois sous le même rapport. En effet le Panthéisme fait de Dieu, de l'homme et du monde une seule substance. Or cette substance universelle serait à la fois finie et infinie, parfaite et imparfaite, relative et absolue. L'infini, s'il existait dans cette hypothèse, ne serait qu'un amalgame informe de l'étendue et de la pensée, de l'esprit et du corps. Mais l'étendue et la pensée, l'esprit et le corps ont des caractères opposés et irréductibles (18 et 19).

II. — Le Dieu du Panthéisme est l'indéfini : Dieu étrange, qui se forme toujours sans s'achever jamais : il n'est pas ; il devient. Or n'est-ce pas enlever à Dieu son essence même qui est d'être la perfection absolue ?

III. — Les panthéistes apportent cet argument : « Rien n'existe en dehors de Dieu. Dieu est tout l'Être, parce qu'il est la seule substance qu'on puisse concevoir ».

Réponse : cette objection repose sur une équivoque. Dieu

(1) HENRI, *Phénoménologie de l'Esprit, Logique, Encyclopédie des sciences philosophiques; Philosophie du droit; Leçons sur l'histoire de la philosophie; Esthétique*. — Cf. WAGNER, *Introduction historique à la philosophie hégélienne*. — WAGNER, *Histoire de la philosophie allemande*. — P. LANGE, *Essai sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*.

n'existe en dehors de Dieu, c'est-à-dire rien n'existe qui n'ait en raison d'être en Lui, c'est vrai. Mais prétendre que rien n'existe qui soit distinct de Dieu et qui ait une existence propre, c'est une erreur. Dieu est tout l'Être, en ce sens qu'il a la plénitude de l'Être, toutes les perfections. Mais on ne saurait admettre cette proposition en ce sens que Dieu est tout les êtres. Il peut, sans se diminuer, communiquer quelques perfections à des êtres distincts de Lui, comme un maître communique sa science à ses disciples sans s'appauvrir.

IV. — Si les âmes ne sont que des modifications de Dieu, nos sentiments, nos pensées, nos volontés sont les sentiments, les pensées, les volontés de Dieu même. C'est donc Dieu qui fait le bien et le mal, mérite et démerite en nous. L'homme n'est ni coupable, ni digne de louanges, puisqu'il est un simple mode et que Dieu est le sujet véritable de ce mode. C'est donc en Dieu qu'il faut placer la responsabilité de tout acte, puisqu'il en est le principe.

V. — Ce système, affirmant une seule et même substance, est contraire au témoignage de la conscience, laquelle nous montre, comme dit Leibnitz, « que nous existons chacun en notre particulier ». Il contredit donc l'expérience qui atteste la pluralité des consciences.

VI. — Il détruit la morale. En effet, il nie la personnalité du moi qui est absorbé en Dieu ; il nie la liberté incompatible avec le déterminisme universel qu'il soutient. Conséquemment il supprime la moralité, car sans liberté ni personnalité, il n'y a plus place pour le devoir et la responsabilité, le mérite et le démerite, la vertu et le vice.

Remarque : le Panthéisme n'est pas l'Athéisme, puisqu'il admet l'existence de Dieu ; mais il s'en rapproche plus ou moins selon que la notion de Dieu qu'il accepte est plus ou moins en contradiction avec la notion du vrai Dieu, c'est-à-dire de l'Être nécessaire, infiniment parfait.



## 45. — LE TRANSFORMISME (1)

## § I. LES PRÉCURSEURS DE DARWIN (2)

A) **Exposé** : Rien que la question de l'origine des espèces vivantes, végétales et animales, ait été agitée avant LAMARCK, elle

(1) A. TRANSFORMISTES ANCIENS : LAMARCK, *Philosophie zoologique*. — DARWIN, *L'origine des espèces*. — DE LA VOIE, *De la création des êtres organiques*. — LEXEL, *Histoire de la création naturelle*. — E. HAUSER, *Des philosophes zoologiques avant Darwin*. — LE TRANSFORMISME : Les colonies animales et la formation des organismes. — DE VRIES, *Le Darwinisme*. — HENRI, *L'évolution et l'origine des espèces*. — SCHAUB, *Descendants et descendants*. — Les mammifères dans leur rapport avec leurs ancêtres zoologiques. — HARTMAN, *Le Darwinisme*. — WEISSMAN, *Essai sur l'hérédité*. — LE DANTY, *Théorie néo-lamarckienne*, dans la Revue philosoph., nov. déc. 1861. — GARD, *Les facteurs de l'évolution*, dans la Revue scientifique, 23 nov. 1880. — HENRI, *La place de l'épouse dans la nature*. — HENRI, *Anthropogénie*. — BOUILLON, *L'intelligence des animaux*. — L'évolution mentale chez les animaux.

B. TRANSFORMISTES MODERNES : GAUDEFROY, *Les inclusions du monde animal dans les temps géologiques*. — Essai de paléontologie philosophique. — G. SAINT-MARIE, *Généralité of species*. — LEON, *Évolution des espèces organiques*. — D. COCHRAN, *L'évolution et la vie*. — MARGRETTA, *Création et évolution*, dans le compte rendu du Congrès international scientifique des catholiques, 1898, 8<sup>e</sup> session. — ZANI, *L'évolution et le dogme*. — J. GIBERT, *Les origines de l'homme*. Cet auteur, sans se prononcer catégoriquement, semble incliner du côté du transformisme modéré.

C. ANTI-DARWINIENS : DE QUATREMER, *L'origine humaine*. Darwin et ses précurseurs. Les critiques de Darwin. — BLANCHARD, *La vie et les êtres organiques*. — DE NABREAU, *Le problème de la vie*. — LUCAS, *Le Darwinisme et l'origine de l'homme*. — BAUER, *La variabilité des espèces*. Épistémologie. — ANON, *Évolution et transformisme*. — ANON, *De l'origine et de la classification en zoologie*. — DEBRIE, de Saint-Périer, *Aptologie scientifique de la foi chrétienne*, III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> P. — LAUREN de LESTRADE, *Transformisme et Darwinisme*. — FANGS, *La vie et l'évolution*. — YVESBERT, *Les livres saints et la critique rationaliste*, t. III, L. 1, Sect. II, Ch. 3, Art. 3. — THOMAS, *Les temps primitifs et les origines religieuses*. — DE ROSSIGNOL, *Les bêtes comparées à l'homme*. — H. JACO, *L'homme et l'animal*, IV<sup>e</sup> P. — L'ÉPIQUE, — LOUIS, *Quelques appréciations récentes du transformisme*, dans les Études, Dec. 1892. — DUBOIS, *L'homme arctique*, Revue des Questions scientifiques, Avril 1894.

(2) DE QUATREMER, Darwin et ses précurseurs français.

n'a été cependant nettement posée qu'en 1809 par ce naturaliste français, dans sa *Philosophie zoologique*. On peut donc regarder Lamarck comme le fondateur du transformisme. Selon lui, il n'y aurait eu à l'origine qu'un petit nombre de types très simples, qui se sont transformés pour constituer les différentes espèces animales. Il explique ces transformations progressives par trois principes : le milieu, le besoin, l'habitude. Le milieu produit le plus souvent des troubles, des interruptions dans le développement progressif des organismes. Son action est donc plutôt perturbatrice que plastique. Le vrai principe formateur, indépendant du milieu, est un principe d'activité interne ; c'est le pouvoir de la vie, qui agit selon deux lois : la loi du besoin et celle de l'habitude. Dans les circonstances favorables, le besoin crée les organes, l'habitude les développe et les fortifie. Lamarck reconnaît qu'il est difficile de prouver par l'observation que le besoin crée les organes ; mais l'expérience établit que l'habitude les développe ; il en conclut que le besoin les crée donnant ainsi la seconde loi comme preuve de la première.

B) **Critique** : 1<sup>o</sup> Que le besoin et l'habitude développent des organes qui existent déjà, c'est un fait d'expérience ; mais qu'ils produisent de nouveaux organes, c'est un fait qui n'a jamais été constaté.

2<sup>o</sup> En vertu de la loi des corrélations organiques, il faudrait admettre qu'un nouvel organe se créant, tous les autres subissent des transformations analogues ; c'est là une conséquence inadmissible.

## § II. — LE SYSTÈME DE DARWIN

DARWIN admet comme Lamarck que les végétaux et les animaux descendent par transformations successives de quatre ou cinq types primitifs, peut-être même d'un seul. L'originalité du Darwinisme n'est donc pas là, mais dans le principe qu'il met en avant pour expliquer les transformations successives des êtres vivants : celui de la sélection naturelle. On sait que des variations organiques se produisent chez les animaux domestiques et chez les plantes cultivées. Comme elles ont la propriété de se trans-

mettre par hérédité, les éleveurs peuvent, grâce à un choix habile des reproducteurs, créer des variétés et des races si différentes de la souche primitive qu'on dirait des espèces nouvelles. C'est ainsi qu'on a pu créer tant de races de chevaux, de chiens (180 races), de pigeons (150 races) et tant de variétés de fleurs et d'arbres. On a appelé **sélection artificielle** ce procédé de perfectionnement employé par l'homme.

Ayant constaté ces faits, Darwin s'est dit : pourquoi la nature ne pourrait-elle pas ce que l'homme peut ? Des variations se produisent aussi à l'état sauvage. Les unes sont inutiles à l'être vivant ; n'étant d'aucun secours elles disparaissent aisément par la débite des individus où elles se sont produites. Les autres sont utiles ; étant d'un grand avantage dans la lutte pour la vie, elles ont favorisé la survivance des individus qui en étaient dotés et ont pu ainsi se transmettre. De la sorte s'effectue une **sélection naturelle** ou choix assez semblable à la sélection artificielle. Sans doute la nature est aveugle et on ne peut lui prêter l'intention de modifier les espèces vivantes ; mais ce qu'elle n'obtient pas par dessin elle l'obtient par l'action fatale de lois nécessaires. L'éleveur, qui choisit et isole les reproducteurs, est remplacé dans la nature par :

- a) La **lutte pour la vie** (*struggle for life*) qui préserve les meilleurs sujets.
- b) L'**influence du milieu**.
- c) Les **cataclysmes et les migrations** qui empêchent le mélange des variétés en les séparant.

Voici le mécanisme de cette opération (\*) :

(\*) On entend par (\*) *Erbsen*, une collection d'individus qui ont un certain nombre de qualités communes et essentielles, indifféremment transmissibles par génération. Elle implique donc deux caractères : la *façette* et la *fécondité*. C'est la définition qui résulte des observations qui ont été faites par l'homme depuis qu'il consigne ses observations.

2<sup>o</sup> Vautrui, un groupe d'individus qui ne se distinguent que par des qualités accidentelles, lesquelles peuvent disparaître.

3<sup>o</sup> Race, un groupe d'individus dont les caractères, constituant une variété, sont fixés et perpétués d'une manière constante par la génération et l'hérédité. — Aux yeux de Darwin, les espèces actuelles ne sont que des variétés fixes.

A) La **lutte pour la vie ou concurrence vitale** est la conséquence fatale de l'exubérante fécondité des êtres vivants. Si cette exubérance n'était pas contrebalancée, la terre serait bientôt incapable de nourrir et même de contenir ses habitants. Chaque être vivant doit donc lutter pour assurer son existence. Dans cette concurrence vitale, les moins avantagés périssent ; les mieux protégés résistent. Ainsi se dégage la loi de la **survivance des plus aptes à la lutte**. Il ne faut pas confondre les plus aptes avec les plus forts. Les victorieux sont ceux qui l'emportent sur leurs concurrents soit par leur force, soit par quelque autre qualité naturelle, comme la ruse, la légèreté, la couleur, etc. Il se fait donc, à chaque génération, un choix réel des individus qui possèdent les qualités les plus avantageuses et les transmettent à leurs descendants.

Le temps et l'hérédité sont deux grands facteurs de ce progrès, car le temps, dont dispose si largement la nature, accumule sans cesse de petites différences et l'hérédité les fixe dans la descendance. Les caractères ainsi acquis le sont pour toujours, et cela constitue la loi de **caractérisation permanente**.

Mais comme, à chaque génération, les individus sortis d'un groupe ainsi caractérisé s'éloignent de plus en plus du point de départ, ils en viennent à différer, d'une façon très tranchée, de l'organisme primitif d'où ils descendent et constituent ainsi de nouvelles espèces, en obéissant à la loi de la **divergence des caractères**.

**Remarque** : on s'imagine parfois qu'il s'agit de transformer une espèce donnée en une espèce voisine, vg. un âne en cheval, un chien en loup ou vice versa. C'est une erreur. Les espèces ne se transforment pas (ce sont les individus) ; elles se **forment** par **divergence** en s'éloignant du tronc commun d'où elles descendent et dont elles gardent les traits fondamentaux. Le loup ne vient pas du chien, ni le chien du loup, mais le loup et le chien seraient, d'après les transformistes, deux rameaux divergents sortis d'une même souche antique.

B) Le **milieu** : Darwin n'attache qu'une influence secondaire à l'influence du milieu comme source de variations dans les animaux et les plantes. C'est un fait que la nature des conditions

ambiantes, le climat, l'alimentation, la lumière, etc., sont une cause de modifications plus ou moins importantes dans la constitution des êtres : vg. le chien transporté dans les régions polaires se couvre d'une fourrure de poils épais ; à l'équateur il perd ses poils. Les changements, disent les transformistes, ont dû être encore beaucoup plus profonds et rapides, dans les périodes géologiques, où les conditions de milieu étaient beaucoup plus instables.

C) **L'émigration spontanée et les grands cataclysmes**, en séparant les espèces en voie de formation, ont permis aux caractères divergents de s'accroître de plus en plus (1).

Les transformistes ajoutent d'autres arguments :

D) **Les organes rudimentaires ou organes-témoins** : ce sont des organes si peu développés qu'ils ne paraissent plus pouvoir exercer aucune fonction : vg. l'œil péniel, placé au sommet de la tête, est atrophié chez les animaux supérieurs, mais il se voit encore chez certains reptiles : — le chien, le porc, le cheval ont des doigts plus ou moins atrophiés et inutiles, etc. Dans la théorie transformiste, ces organes ont leur raison d'être : c'est comme la signature de l'ancêtre commun dans toutes les espèces qui descendent de lui. C'est sans doute le non-usage à travers plusieurs générations qui a produit l'atrophie.

E) **Série embryologique** : l'embryologie est la science du développement individuel depuis l'œuf jusqu'à la forme adulte. D'après les darwinistes, tout animal va du simple au composé par une multitude de phases, pendant lesquelles il offre de grandes analogies avec des formes qui conservent toute leur vie des êtres inférieurs : vg. des êtres de même embranchement, mais de classes différentes, comme les poissons et les mammifères, ont un développement parallèle jusqu'au type poisson ; alors tandis que les poissons se caractérisent dans leurs espèces, les mammifères continuent leur marche ascendante, passent par des états qui sont

(1) « Oblige d'abandonner la prélogie des cataclysmes, on s'est jeté sur la paléontologie, imaginant des lattes violentes dans le monde animal... En réalité ces combats ont été des exceptions; il faut se figurer une grande nature où, comme de nos jours, tout était harmonie ». (GARNIER, *Essai de paléontologie philosophique*).

permanents chez les batraciens et transitoires chez eux, et arrivent enfin au type caractéristique de leur classe. Il y aurait donc un parallélisme entre la série embryologique et la série zoologique. Chaque individu répéterait brièvement les phases par lesquelles a passé son espèce. Ainsi les embryons d'un poisson et d'un mammifère se ressemblent longtemps, parce que tous deux reproduisent les phases par lesquelles avait passé l'ancêtre commun qui fut le premier des vertébrés.

F) **Série paléontologique** : les couches sédimentaires étudiées par les géologues sont comme les feuillets d'un livre, où la science peut étudier la succession des êtres vivants. Mais il manque beaucoup de pages à ce livre, soit parce qu'une petite partie seulement de l'écorce terrestre a été explorée, soit parce que l'érosion a détruit beaucoup de documents. De plus, à part les mollusques, peu d'êtres vivants se fossilisent. Une grande part reste donc à l'hypothèse pour interpréter les signes conservés et combler les lacunes. Or, d'après les transformistes, les caractères non effacés seraient tous favorables à leur thèse.

Les animaux n'ont point tous apparu à la même époque; les espèces ont été formées successivement dans le cours des périodes géologiques : depuis la première origine de la vie jusqu'à la naissance de l'homme, on signale sans cesse de nouvelles espèces. Ces apparitions ne se font pas brusquement ; les espèces se renouvellent peu à peu ; les unes périssent, les autres arrivent. Ce n'est pas au hasard, mais suivant un ordre constant, en allant du simple au composé, que ces espèces apparaissent. Les invertébrés vivent avant les vertébrés. Parmi les vertébrés, les poissons se montrent dès le silurien ; viennent ensuite les batraciens sur les premiers continents émergés au temps carbonifère ; les reptiles débutent avec l'ère secondaire ; les oiseaux et les mammifères commencent à avoir des représentants dans l'ère secondaire, mais ils n'ont leur plein développement que durant l'ère tertiaire.

Pour les groupes représentés par de nombreux restes, le passage insensible d'une forme à l'autre est frappant ; ces formes de transition se rencontrent soit :

a) Pour lier entre eux les embranchements : vg. les premiers batraciens présentent de nombreux caractères propres aux pois-



sons; les premiers oiseaux gardent plusieurs caractères propres aux reptiles.

b) Pour faire l'histoire des espèces d'un même genre : Vg. parmi les mollusques, où les fossiles abondent, chez les céphalopodes, comme les nautilus, les goniatites, les ammonites.

Le transformisme prétend expliquer cette succession paléontologique en disant que les formes primitives se sont modifiées et élevées peu à peu en s'adaptant aux milieux où elles vivaient, en se pliant aux conditions d'existence.

Les développements successifs du règne végétal offrent des faits plus saillants, car l'ordre d'apparition correspond exactement à l'ordre de complication organique : les cryptogames sont seuls aux temps primaires; puis viennent les conifères et les eucalyptés; les monocotylédones et les dicotylédones apparaissent durant l'ère secondaire et n'atteignent leur apogée que dans l'ère tertiaire.

c) **Lien des formes vivantes** : on suit aisément les divers degrés de complication qui forment le trait d'union entre les animaux simples et les types les plus perfectionnés. Les protozoaires sont composés de cellules semblables, isolées ou réunies en colonies. Les colonies cellulaires commencent à se différencier chez les coelentérés. Chez les échinodermes apparaissent nettement des organes internes entre l'ectoderme et l'endoderme. A partir de là, tantôt les parties se groupent en rayonnant autour d'un centre, tantôt elles se disposent sur une même ligne droite. Dans ce dernier cas, ou bien certaines parties restent assez distinctes comme chez les vers, ou bien elles se fusionnent plus ou moins et se condensent en une unité plus serrée, comme dans les embranchements supérieurs.

Les espèces voisines ne diffèrent que très légèrement les unes des autres; dans leur série continue, il est difficile de trouver des lignes de démarcation. Même dans les espèces qui paraissent éloignées, soit dans une même classe, soit dans un même embranchement, les parties homologues sont construites de la même façon. Ainsi chez le cheval, la taupe, le souris, le marsouin, la baleine, le membre antérieur a les mêmes os agencés de la même manière. Les pattes du mammifère, les ailes de l'oiseau, les membres du reptile, sont composés des mêmes pièces. Les différences,

que l'anatomic signale, s'effacent si l'on remonte soit aux périodes embryonnaires car la formation du membre antérieur s'y fait de la même façon, soit aux sédiments géologiques, car on y trouve des ancêtres où les modifications différentielles n'étaient pas encore effectuées. — Ces faits démontrent une parenté morphologique très étroite entre les espèces d'un même genre, moins étroite entre les genres d'une même classe, moins étroite encore entre les espèces extrêmes du règne animal. Ce lien qui unit les êtres vivants est, d'après les transformistes, le résultat d'une commune descendance; ce n'est pas un lien idéal mais un lien de parenté réelle.

#### § III. — CRITIQUE DU TRANSFORMISME

A) **Réutation générale** : la théorie darwiniste repose sur l'analogie entre la sélection naturelle et la sélection artificielle. Or cette analogie est contestable. La sélection artificielle est réfléchie et calculée. Pour faire une race douée de telle qualité déterminée, il ne suffit pas de lui donner pour père un individu qui offre la première échance de cette qualité; il faut trouver une mère en qui se rencontre la même qualité; autrement cette qualité s'affaiblit dès la seconde génération et disparaît à la troisième ou quatrième. Ce double choix est nécessaire, non seulement au début, mais constamment; c'est à cette condition que se précise le caractère que l'on veut perpétuer dans une race. Pour que la sélection naturelle obtint le même résultat, il faudrait que la nature fût capable de choix, mais elle est aveugle. L'animal agit sous l'influence d'un instinct irréfléchi. Comment admettre qu'un animal, dont la constitution offre quelque particularité utile, ira chercher et découvrira un autre individu doté du même avantage? Comment admettre surtout que cette recherche et cette découverte se renouvellent autant de fois qu'il est nécessaire pour produire et fixer une variété? Il serait étrange que l'homme intelligent et la nature aveugle, agissant par des voies opposées, aboutissent aux mêmes résultats.

Ce n'est pas assez dire, car la nature aboutirait à des résultats



bien supérieurs : elle arriverait à produire des espèces, tandis que l'homme n'a réussi qu'à produire des races, en fixant des variétés. Avec un père et une mère de l'espèce canine, la sélection artificielle a créé de nombreuses races de chiens, mais jamais un autre animal.

Les produits hybrides, qui proviennent de deux espèces voisines, ou bien sont stériles après un petit nombre de générations (comme les mulets), ou bien sont indéfiniment féconds (comme les léporides), mais alors leurs descendants, reviennent promptement au type lièvre ou au type lapin. Ce fait d'interstérilité entre deux espèces voisines est, de l'aveu de Darwin, « inexplicable » dans la théorie transformiste. M. de Quatrefages regarde ce fait capital comme la preuve manifeste de la fixité des espèces.

De plus l'histoire, aussi haut qu'on puisse remonter dans l'étude du passé, confirme la permanence des espèces. Certaines ont disparu ; aucune des survivantes n'a subi de transformations (cf. les descriptions d'Aristote, les monuments de l'Égypte, etc.). Si donc la sélection naturelle, sous l'action de la concurrence vitale, n'a produit, de mémoire d'homme, pendant 60 ou 70 siècles, aucune modification notable, de quel droit les transformistes lui accordent-ils une si merveilleuse efficacité dans le passé ? Ils répètent que, dans les périodes géologiques antérieures à la nôtre, la sélection naturelle, disposant d'un temps illimité, a pu agir efficacement. — Mais le temps par lui-même ne produit rien ; il n'est qu'une condition qui permet à une force de se développer ; si donc pendant 70 siècles la sélection naturelle n'a rien fait, ce n'est pas avec un temps indéfiniment prolongé qu'elle fera quelque chose. C'est une supposition gratuite qui n'a rien de scientifique.

#### B) Réponse aux arguments particuliers :

1. — La persistance d'organes rudimentaires n'est pas une preuve en faveur du transformisme, car :

1<sup>o</sup>) Au dire de Darwin lui-même, nous ne savons pas si un organe, rudimentaire ou inutile chez l'adulte, n'a pas exercé une fonction chez l'embryon.

2<sup>o</sup>) Il peut se faire que les organes rudimentaires, comme les ailes de l'apteryx, servent à une fin encore inconnue.

3<sup>o</sup>) Cette persistance d'ailleurs s'explique suffisamment par l'unité de plan qu'elle sert à manifester (Loose, 84).

4<sup>o</sup>) Ces organes peuvent être le résultat d'une dégradation subie dans l'espèce même, *intra eandem speciem*.

5<sup>o</sup>) L'explication darwinienne sur la cause de l'atrophie de ces organes n'est pas juste ; on cite bien des cas où le non-usage n'a pas atrophié certains organes : vg. l'ois de Magellan et la frégate ont des pieds palmés pour nager et ne nagent pas ; un pic d'Amérique (*Colaptes campestris*) a des pieds grimpours et ne grimpe pas.

II. — Il est certain, d'après Darwin lui-même, que tous les animaux ne passent pas par les différents états de leur soi-disant ancêtre. Cependant les lois de la nature sont générales, et si l'explication du développement embryologique était celle que supposent les darwinistes, elle ne devrait pas souffrir ces exceptions. Agassiz a remis les choses au point : « En tant qu'œufs, dans leur condition primitive, tous les animaux se ressemblent. Mais aussitôt que l'embryon commence à montrer quelques traits caractéristiques, ceux-ci présentent des particularités telles que le type peut se distinguer. Aucun animal supérieur ne traverse une suite de phases rappelant tous les types inférieurs du règne animal, mais il subit simplement une série de modifications, spéciales aux animaux de l'embranchement auquel il appartient. »

III. — On a apporté plusieurs faits contre la *série paléontologique* :

1<sup>o</sup>) Certaines espèces ont persévéré, sans transformation, à travers les temps géologiques. Pourquoi certains types ont-ils progressé tandis que d'autres sont demeurés stationnaires ? pourquoi il y a-t-il encore des amibies, des méduses, et même des poissons et des reptiles ?

2<sup>o</sup>) L'ordre d'apparition des espèces n'est pas conforme au degré de complication de l'organisme : dès le cambrien on voit des êtres de presque tous les groupes.

3<sup>o</sup>) Les groupes nouveaux apparaissent brusquement, sans être amenés par des formes intermédiaires qui les relient à d'autres. — On n'a pas retrouvé ces intermédiaires nécessaires pour justifier le transformisme. Darwin l'a reconnu loyalement : « Le problème de la filiation des espèces dans les couches fossilifères reste, quant

à présent, inexplicable, insoluble, et l'on peut continuer à s'en servir comme d'un argument sérieux contre les opinions émises ici. — M. Coutejean, quoique transformiste, dit de son côté : « Il faut admettre que les nombreuses étapes qui marquent la transformation entre deux types spécifiques voisins sont représentées chacune par une forme particulière qu'on devrait retrouver à l'état fossile. Les formes de passage seraient donc innombrables : en outre les types spécifiques, nœuds dans cette multitude d'intermédiaires, ne pourraient plus être distingués les uns des autres ou, en d'autres termes, n'existeraient pas. Or c'est le contraire qui a lieu. »

Pressés par ces objections, certains transformistes ont imaginé la théorie des *émigrations*. Quand on leur dit : vg. on ne connaît aucune forme intermédiaire entre l'hipparion et le cheval ; ils répondent : l'être que vous cherchez ne peut se trouver que dans une région éloignée de celle où vécutent ces animaux ; autrement il ne se fût pas transformé. Mais cette hypothèse est tellement gratuite et arbitraire qu'elle est rejetée par la plupart des darwinistes. Aussi d'autres, comme M. Naudin, recourent à des transformations brusques et ils apportent en preuve les modifications produites soudainement chez les plantes et même chez certains animaux. Mais ces modifications n'ont jamais lieu qu'entre des races ou des variétés d'une même espèce.

IV. — Le lien qui unit entre elles les formes vivantes est manifeste ; mais le fait de son existence ne tranche pas la question de son origine : est-il idéal ou le résultat d'une descendance commune ? On peut admettre que le transformisme explique aussi bien que le créationnisme les ressemblances qui unissent les espèces voisines ; mais il ne rend pas aussi aisément compte des différences anatomiques et physiologiques qui les séparent.

V. — Jusqu'ici l'ensemble des faits dépose contre la théorie transformiste. Mais admettons qu'on établisse l'interdépendance des espèces et qu'on découvre les innombrables intermédiaires des transformations successives, il reste toujours à expliquer :

1° **L'origine des êtres vivants.** Or, depuis la réputation des générations spontanées par Pasteur, c'est une vérité acquise à la science que les êtres organisés reçoivent toujours la vie de corps

déjà vivants, que par conséquent la vie ne résulte pas de l'évolution d'éléments physico-chimiques : *Omne vivum ex vivo*. Il faut donc recourir à un principe transcendant, en dehors et au-dessus de la matière, à un être créateur du principe vital.

2° **La plasticité des êtres vivants.** Comment sont-ils capables de s'adapter aux conditions de leur existence ? Comment peuvent-ils se développer régulièrement au milieu des influences diverses qu'ils subissent ? Cette plasticité offre éminemment le caractère de la finalité. Il faut y reconnaître les marques d'une intelligence qui, n'étant ni dans la plante, ni dans l'animal, doit être hors et au-dessus d'eux, dans une Providence qui dirige les êtres vivants vers une fin qu'ils ignorent. C'est ce qu'exprime fort bien un naturaliste américain, L. Agassiz : « Rien dans le règne organique n'est de nature à nous impressionner autant que l'unité de plan qui apparaît dans la structure des types les plus différents. D'un pôle à l'autre, sous tous les méridiens, les Mammifères, les Oiseaux, les Reptiles, les Poissons revêtent un seul et même plan de structure. Ce plan dénote des conceptions abstraites de l'ordre le plus élevé, il dépasse de bien loin les plus vastes généralisations de l'esprit humain, et il a fallu les recherches les plus laborieuses pour que l'homme parvint seulement à s'en faire une idée. D'autres plans non moins merveilleux se découvrent dans les Articulés, les Mollusques, les Bryozoaires et dans les divers types de plantes. Et cependant ce rapport logique, cette admirable harmonie, cette infinie variété dans l'unité, voilà ce qu'on nous représente comme le résultat de forces auxquelles n'appartiennent ni la moindre parcelle d'intelligence, ni la faculté de penser, ni le pouvoir de combiner, ni la notion du temps et de l'espace. »

**Conclusion :** le transformisme, qui prétend se passer de l'intervention de Dieu pour créer la matière et la vie et qui s'étend à l'homme lui-même, est contraire à la raison et à la foi. Mais un transformisme, restreint et mitigé, n'est en opposition ni avec le dogme chrétien, ni avec la métaphysique, car il admet une triple intervention de Dieu pour créer la matière, la vie, l'homme. Dans ces limites, il est loisible à un catholique de soutenir que les espèces actuelles, végétales et animales, proviennent par voie

de transformations successives d'un certain nombre de types primitifs créés par Dieu. C'est un système possible en soi. Est-il vérifié par les faits? Certains savants le prétendent; vg. M. Gaudry, professeur au Muséum, d'histoire naturelle; d'après lui, les espèces secondaires (qui ne seraient que des variétés et des races) sont transmutables, mais elles dérivent d'un certain nombre de classes primordiales et irréductibles qui ont Dieu pour auteur immédiat (\*). D'autres savants repoussent même le transformisme ainsi mitigé, parce qu'ils ne le trouvent pas suffisamment prouvé par les faits — vg. Cuvier, de Quatrefages, Florens, Agassiz, Faivre, Godron, Hébert, Blanchard, de Nadwillac, etc. C'est de ce côté qu'il convient d'aller, jusqu'à ce que des faits nouveaux, s'il en doit surgir, viennent confirmer l'hypothèse transformiste modérée. Mais il nous semble raisonnable de ne pas lui opposer une fin de non-recevoir absolue. Volontiers nous faisons nôtres ces sages remarques de Mgr d'Hulst: « Si on tient à poser en principe métaphysique l'immutabilité de l'espèce, nous demandons comme correctif qu'on donne au mot *espèce* un sens large et toujours susceptible d'être amendé; qu'on dise: le passage d'une espèce à l'autre est impossible; mais rien n'empêche de considérer comme n'atteignant pas l'espèce proprement dite les transformations dont il semble à plusieurs découvrir des traces dans la nature. C'est ainsi que plusieurs paléontologistes, (dont les convictions spiritualistes sont très fermes et qui sont les premiers à déclarer qu'aucun passage d'espèce à espèce connue n'a jamais été constaté depuis que l'homme consigne ses observations,...) inclinent à supposer que la nature avait, à l'origine, une plasticité plus grande qui la rendait accessible à un plus grand nombre d'influences modificatrices, et que cette propriété a été s'oblitérer de plus en plus jusqu'à disparaître entièrement pour laisser désormais aux caractères spécifiques une rigidité absolue;

(\*) Gaudry: « Les êtres animés ne seraient avoir produit eux-mêmes leurs forces vitales, car nul ne peut donner ce qu'il n'a pas. Quant nous imaginons toutes les forces physiques ou chimiques, elles ne forment pas une force vitale, et surtout une force pensante. C'est donc la cause première, c'est-à-dire Dieu, qui crée les forces (Essai de paléontologie philosophique).

comme il arrive dans l'individu vivant, dont la faculté de croissance s'arrête quand il est parvenu à son développement normal... Il y aurait ainsi deux façons d'envisager l'espèce, ou bien dans cette phase relativement récente de l'évolution générale qui date des premières observations humaines, ou dans la succession totale des phases qu'elle a parcourues. Considérée de la première manière, elle serait fixe; considérée de la seconde, elle ne pourrait l'être qu'à la condition d'embrasser sous un type commun des groupes depuis longtemps classés comme espèces distinctes » (\*).

**Remarque:** il ne faut pas confondre entre eux:

1°) **Le Monisme** de HEGEL ou théorie universelle de l'évolution. Il soutient qu'il existe dans la nature entière un grand processus évolutif, un, continu et éternel; tous les phénomènes de la nature, sans exception, depuis le mouvement des corps célestes jusqu'à la croissance des plantes et à la conscience de l'homme, arrivent en vertu d'une seule et même loi de causalité. Bref, tout est réductible à la mécanique des atomes. Cette conception mécaniste du monde est appelée par HEGEL *monisme*, parce qu'il ramène tout à l'unité, à la *monade*, atome éternel. Tout ce qui existe est descendu par une série d'évolutions progressives. C'est une des formes de l'évolutionnisme universel. — Nous exposerons plus bas celle de SPENCER.

2°) **Le Transformisme** ou théorie de la *descendance*: LAMARCK explique l'origine des espèces organiques par des transformations graduelles, de sorte que tous les organismes complexes des végétaux et des animaux actuels dérivent d'une seule forme primitive ou du moins d'un très petit nombre de formes. C'est un cas particulier de l'évolution. Le *monisme* à la prétention de tout expliquer, le *transformisme* se borne à expliquer le développement de la vie.

(\*) HEGEL, Conférences de Néaie-Dunne, 1891, note 30, p. 409-411. — Les autotransformistes déclinent ainsi l'espèce: « Assemblage d'individus qui donnent des produits indéfiniment féconds ». Les transformistes modérés, comme M. Gaudry, proposent celle-ci: « Assemblage des individus qui ne sont pas encore assez différenciés pour penser de donner ensemble des produits féconds » (Essai de paléontologie philosophique).



3°) Le **Darwinisme** ou théorie de la *sélection naturelle*. Darwin n'a pas imaginé le transformisme; c'est l'œuvre de Lamarck; mais il a conçu la théorie de la *sélection naturelle* pour expliquer les transformations successives des êtres vivants et l'origine des espèces. Dans la première édition de *l'Origine des espèces* Darwin était modéré; il admettait l'intervention de Dieu pour créer les premiers organismes et n'étendait pas son système à l'homme. Mais entraîné par ses disciples, notamment par Huxley, il accepta la théorie de l'évolution universelle et écrivit un livre sur la descendance animale de l'homme (1).

#### 46. — L'ÉVOLUTIONNISME (2)

##### § 1. — EXPOSÉ DU SYSTÈME DE SPENCER

L'idée d'évolution, entendue dans un sens large, n'est pas nouvelle. Les physiciens d'Ionie expliquaient l'univers par les transformations successives d'un élément primitif. Les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Alexandrins sont plus ou moins évolutionnistes. Un grand nombre de philosophes et de savants modernes ont repris cette conception. Bacon, Pascal, Leibniz y ont recours. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Turgot et Condorcet se firent les défenseurs de l'idée de progrès, voisine de celle d'évolution. La théorie de Laplace, la philosophie de Comte, le transformisme de Lamarck et de Darwin, tout pénétrés de l'idée d'évolution, préparent les voies à l'évolutionnisme universel de Hœckel et de Spencer.

L'œuvre de Herbert Spencer est donc une vaste synthèse, où sont venues se fondre certaines idées qui avaient déjà cours dans la philosophie et dans la science. Spencer voulut constituer une philosophie scientifique. Pour Laplace, l'évolution est la loi de la

(1) Cf. un article de la *Revue des Deux Mondes*, 1881, sur la vie de Huxley par son fils.

(2) Hœckel, *Doctrines et problèmes*, ch. III. — A. LAFAGE, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*. — L. PICARD, *Chrétien ou agnostique*. — J. HALLAY, *L'évolutionnisme en morale*.

formation originelle de notre monde planétaire; pour Lamarck et Darwin elle est la loi de la nature vivante; pour Spencer elle est la loi de toutes choses: en vertu des seules lois de la mécanique physique, groupant ou dispersant des atomes inertes par eux-mêmes, tout s'explique, depuis les mouvements stellaires et la chute d'une pierre jusqu'à la croissance des végétaux, la conscience de l'homme et l'organisation sociale. Matière, vie, pensée, individu et société, tout évolue.

L'évolution c'est le passage de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe, par des différenciations et des intégrations successives.

A) **Monde primitif**: à l'origine l'univers était une masse confuse, chaotique, où toutes les parties étaient homogènes. Peu à peu, par suite d'actions inconnues, cette masse s'est divisée en plusieurs parties qui ont commencé à se différencier. Le monde est alors devenu hétérogène, composé d'éléments divers. Mais en même temps qu'ils se diversifiaient, ces éléments apprennent peu à peu à se coordonner entre eux. Ainsi, à la confusion primitive tendait à se substituer une organisation rudimentaire. Le monde allait donc de l'homogénéité confuse à l'hétérogénéité coordonnée, « c'est-à-dire devenait à la fois plus multiple et plus un ».

B) **Minéraux**: la masse primitive a ainsi formé des *nébuleuses*, qui elles-mêmes en se dissolvant ont produit les *astres*. La théorie de Laplace est une première application de la loi d'évolution. La nébuleuse primitive, qui occupait tout l'espace, où se meut aujourd'hui notre système solaire, s'est condensée et différenciée jusqu'à ce qu'elle ait donné naissance à ce système, composé d'astres distincts mais solidaires les uns des autres. La terre est un de ces astres. D'abord en ignition, la terre s'est refroidie peu à peu et en se refroidissant se divisa: par suite de ces refroidissements progressifs se formèrent les différentes couches de terrain, la variété des *minéraux* qui les constituent, les continents, les mers et tous les phénomènes physiques.

C) **Végétaux et animaux**: les minéraux se modifièrent et se compliquèrent sous l'influence de combinaisons chimiques, jusqu'à ce qu'un jour une action chimique plus complexe y fit jaillir la vie sous la forme rudimentaire du *protoplasma*. Ce proto-



plasma primitif ne contient aucun élément qui ne soit dans la matière brute; toute la différence est dans une plus grande complexité. Il grandit peu à peu, puis se divisa. Mais les cellules, formées par la division d'une même cellule-mère, s'associèrent: le protoplasma simple et diffus donna ainsi naissance au corps composé, c'est-à-dire aux cellules unies, par le double progrès dans la multiplicité et dans l'unité. Il y a toujours différenciation et intégration; plus grande est la diversité des éléments composants, plus frappante est l'unité qui les coordonne. C'est ainsi que se formèrent les **végétaux** et les **animaux**. Une fois formés, ils se développèrent de la même façon, en accroissant leurs membres et en les coordonnant en vue de l'entretien de l'existence commune. Pour assurer leur existence, ces organismes durent lutter entre eux, car la quantité d'aliments répandue sur la surface de la terre est insuffisante à nourrir tous ses habitants. Il faut donc qu'un certain nombre périssent pour que le reste survive. Ceux là subsisteront qui auront le plus d'avantages dans la *lutte pour la vie*. Ces avantages sont de deux sortes: les uns sont transmis à l'être par les organismes de ses ancêtres; ils constituent pour lui des caractères *héréditaires* ou *innés*; les autres sont *acquis* par lui-même au cours de son existence; car, pour vivre, il est obligé de *s'adapter* à son milieu; or, pour s'adapter, il doit souvent se modifier. **L'adaptation et l'hérédité** sont les deux grands facteurs de l'évolution des êtres vivants. Ceux qui ont les caractères héréditaires les plus parfaits ou qui ont su le mieux s'adapter, survivent seuls, comme si la nature les avait *choisis*; c'est la **sélection naturelle des meilleurs**; c'est le résultat de la **lutte pour la vie** (§5, §11, A, B). Et comme pour vaincre ses rivaux, il faut que l'être se perfectionne sans cesse, on conçoit la continuité du *progrès* chez les êtres vivants. L'apparition du système nerveux marque une phase importante de l'évolution; car le système nerveux domine les autres organes, centralise leurs efforts et c'est par son perfectionnement que s'est fait surtout le progrès de l'humanité.

D) **Hommes**: à une époque préhistorique, après des essais innombrables, l'humanité est issue de l'animalité. C'est un développement extraordinaire du système nerveux qui a permis

l'apparition des formes les plus hautes de la pensée. Il en est de l'esprit de l'homme comme des formes organiques; il s'est appliqué et diversifié de plus en plus dans son évolution. La nature et la pensée humaine nous apparaissent maintenant comme deux mécanismes qui s'accordent parfaitement; mais l'adaptation du cerveau humain et par conséquent de la pensée à la nature est l'œuvre des siècles. Le procédé essentiel de cette évolution, comme de l'évolution organique, c'est la *sélection naturelle* sous l'action de la *concurrence vitale*, puis *l'hérédité*, qui fixe les résultats acquis. Il y a aussi lutte pour la vie entre les idées, et celles-là survivent au conflit qui sont conformes aux rapports naturels des choses: tôt ou tard la vérité vaincra l'erreur.

Cette loi de l'évolution se retrouve dans l'histoire de l'humanité; c'est elle qui régit toutes les formes de l'activité humaine:

1°) **Activité sociale**: à leur origine les *sociétés* forment des ensembles homogènes d'individus qui ont mêmes facultés et mêmes fonctions: chacun d'eux est guerrier, pêcheur, chasseur, constructeur. Le travail se divisa sans nuire à la solidarité sociale qui grandit avec l'hétérogénéité des fonctions. Les gouvernés se distinguèrent des gouvernants, et peu à peu s'établit la séparation des pouvoirs, exécutif, législatif et judiciaire.

2°) **Activité scientifique et artistique**: les premiers savants rêvaient une science universelle et l'art primitif enveloppait tous les arts. C'est progressivement que se sont constitués des sciences particulières et des arts distincts.

3°) **Activité morale**: étant donnée la vie de l'homme en société, il en résulte que l'altruisme naît forcément de l'égoïsme. L'homme vivant en société remarqua que, s'il cherchait à faire le bonheur de ceux avec lesquels il vivait, il jouirait par contre-coup des émotions agréables des autres et que ceux-ci, par une réciprocité naturelle, chercheraient à faire son bonheur (Ps. 33, 11; MORALE, 27). — Tout ce qui est connaissable, c'est-à-dire les *phénomènes*, est du domaine de la science et soumis à la loi d'évolution. Au-dessus de ce domaine il y en a un autre réservé aux religions; c'est celui de l'absolu ou de l'inconnaissable, dont nous ne savons qu'une chose: qu'il est. « La croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence n'a rien à redouter de la

logique la plus inexorable : voilà une vérité de la plus grande certitude possible ; une vérité sur laquelle les religions s'accordent également avec la science : c'est que la puissance, dont l'univers est la manifestation, est impenétrable ». De là le nom d'**agnosticisme** donné à la philosophie de Spencer.

### § B. — CRITIQUE DE L'ÉVOLUTIONNISME

Il faut une cause pour expliquer : l'existence de cette masse nébulaire et chaotique, d'où seraient sorties toutes choses ; — le mouvement initial de cette masse ; — la direction de ce mouvement : — l'apparition de la vie organique, de la sensation, de la pensée et de la vie morale. Or le système évolutionniste est incapable d'expliquer :

1. — **L'existence de cette masse** : d'après Spencer, la matière est éternelle, éternelle, indestructible. C'est inadmissible. La matière en effet est imparfaite, surtout aux débuts de l'évolution, puisqu'elle se transforme et change ; or ce qui est imparfait, ce qui change, n'a pas en soi sa raison d'être et par conséquent pourrait ne pas exister. Si donc la matière existe, ce n'est point par une nécessité qui vient de sa nature, c'est qu'elle a reçu l'existence d'une cause qui avait en soi sa raison d'être. Il faut donc que la matière ait été produite par un être transcendant, par Dieu (30).

II. — **Le mouvement initial** nécessaire à la formation du monde inorganique : d'après Spencer, le monde porterait en soi sa raison d'être : les éléments des choses ont été d'abord à l'état diffus ; puis, soumis à la loi du mouvement mécanique, ils se sont associés de façon à produire tous les phénomènes du règne minéral. C'est la théorie de l'*immanence*, d'après laquelle la masse des éléments matériels aurait en soi la cause de ses actualisations successives : l'univers posséderait en puissance tout ce qu'il développerait en acte dans la suite des temps. Il n'y a donc pas lieu de chercher en dehors du monde une cause *transcendante* du mouvement de la matière ; la matière est éternelle, éternelle, indestructible.

**Réponse** : l'évolutionnisme prétend que l'univers est la cause

de ses actualités successives dans le temps. C'est impossible, car la matière diffuse, qui composait l'univers primitif, étant inerte, il a fallu une cause en dehors d'elle pour la faire passer de la puissance à l'acte, pour déterminer la combinaison mécanique de ses éléments. On a beau parler d'un ressort caché, d'un *nisus* ou tendance à l'évolution, l'être matériel ne peut sortir lui-même de son repos ; il a besoin pour se mouvoir d'y être déterminé par une force motrice extérieure à la série des éléments dont il se compose ; il faut donc recourir à un moteur distinct de la matière, à un être transcendant et immuable, à Dieu. (31).

On peut prouver la même chose d'une façon plus métaphysique : il faut nier, avec les plus grands penseurs, qu'une chaîne de phénomènes changeants puisse avoir en elle-même sa raison d'être. L'admettre, c'est admettre que le monde porte en soi sa raison d'être, que par conséquent, la cause des choses étant immanente au système dont elles font partie, les actualisations successives du monde s'expliquent en disant qu'il possédait en *puissance* ce qu'il développe en *acte* dans la suite des temps. Aristote a réfuté cette théorie de l'immanence quand il a formulé cet axiome : *L'acte précède la puissance*. De là Saint-Thomas (1) a conclu : « Un être en puissance ne peut passer à l'acte que sous la motion d'un être en acte. » En effet, « pour passer de la puissance à l'acte, la cause a besoin d'une excitation qui vienne du dehors. La raison nous le fit : car l'acte a plus d'être que la puissance, le réel plus d'être que le possible. L'existence est bien quelque chose, et c'est cela que l'acte ajoute à la puissance. Or, cependant, c'est la puissance qui engendre l'acte ; si elle le faisait seule, elle se donnerait à elle-même ce qu'elle n'avait pas, ce qui est contradictoire. Voilà pourquoi saint Thomas nous dit, après Aristote, qu'une chose ne peut passer de la puissance à l'acte que par le concours d'un être déjà en acte... S'il est vrai que tout passage de la puissance à l'acte suppose l'intervention d'un être en acte, il devient évident que le premier de tous les actes a dû émaner d'une cause où tout était en acte, sans aucun mélange de potentialité. Autrement, pour se déterminer à cet acte primordial et source de tous les

(1) S. THOMAS, *Summa theologiae*, I P., Q. II, Art. 3.

autres, elle aurait dû actualiser, à elle seule, sa puissance : ce qui, nous l'avons vu, est impossible. Voilà pourquoi la cause du monde ne peut pas être immanente, parce que le monde n'a pas été du premier coup tout ce qu'il est. Et si sa cause était en lui, elle eût été tout d'abord en puissance par rapport à son développement ultérieur; et comme, à l'origine, il n'y aurait eu rien en dehors d'elle pour la déterminer, elle n'eût jamais pu parcourir le premier stade de son évolution. Seul le Dieu créateur qui, avant de créer, était déjà l'acte pur, peut expliquer cette évolution, comme il explique l'existence de la puissance même qui évolue (\*).

III. — **La direction de ce mouvement** et l'ordonnance magnifique de l'univers. Spencer admet l'évolution des choses sans causes finales. C'est impossible; qui dit évolution, développement, marche en avant, progrès, dit tendance, direction, ordre. C'est ainsi que l'entendaient Aristote et Leibniz, qui ne séparaient pas l'évolution de la finalité. C'est que le mouvement, laissé à lui-même, est indifférent à produire telle combinaison plutôt que telle autre. Or le monde nous présente le spectacle d'un ordre constant et merveilleux; il ne peut donc s'expliquer sans une intelligence ordonnatrice et directrice de tous les mouvements de l'univers. C'est ce qui faisait dire à Newton : « Tout est inconcevable dans le monde planétaire sans l'activité d'une intelligence infinie. »

IV. — **L'apparition de la vie** : d'après l'évolutionnisme, la terre, c'est-à-dire le règne inorganique, a produit spontanément, par suite d'un heureux concours de circonstances, un ou plusieurs êtres vivants d'où sont sorties progressivement toute la flore et toute la faune actuelles. L'organique est sorti un jour de l'inorganique par génération spontanée. C'est la thèse de l'hétérogénie. Pasteur a démontré qu'il n'y avait pas de génération spontanée; tout être vivant provient d'un germe vivant antérieur. Des évolutionnistes de marque, comme Darwin, Huxley, Tyndall, Virchow, n'ont pas fait difficulté de l'avouer (\*\*). Certains ont prétendu que,

(\*) D'Humar, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, note 24, p. 383-384.

(\*\*) « Il faut opter entre la génération spontanée ou la création; mais personne n'a vu une production spontanée de matière organique. Ce ne sont pas les biologistes, ce sont les savants qui la repoussent... » Virchow, *Revue Scientifique*, 8 Dec. 1871.

s'il n'y avait plus actuellement de générations spontanées, il y en avait autrefois dans les temps géologiques, les circonstances étant alors plus favorables. C'est là une affirmation gratuite, en contradiction même avec les principes de l'évolutionnisme, qui prétend ne s'appuyer que sur des démonstrations expérimentales. La vie est inexplicable sans un principe vital distinct de la matière (14, 15).

V. — **L'apparition de la sensation et de la pensée** : la sensation ne serait qu'une transformation de la vie physiologique, et la pensée serait sortie des sensations par une infinité de degrés. Toutes les opérations psychiques : conscience, sensation, pensée, volition, ne seraient que des productions du cerveau, des mouvements nerveux. Nous avons montré (Psychologie, 4) que les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques différaient essentiellement : les premiers sont étendus, mesurables, localisés; — les seconds sont intendus, non localisés, etc. On peut montrer, en particulier, que la pensée n'a pu dériver de la sensation : éprouver des sensations et penser des rapports sont deux choses différentes. Il n'y a pas de transformation possible de l'une à l'autre, car la sensation a pour caractéristique d'être singulière, contingente, relative, tandis que la pensée a pour caractère spécial de saisir l'universel, le nécessaire et l'absolu (Psychologie, 159).

VI. — **L'apparition de la vie morale** : la morale dans cette hypothèse n'est plus qu'une physique des mœurs. La première condition manque à la morale évolutionniste pour être une morale : le libre arbitre. Dans l'évolutionnisme il n'y a pas place pour la liberté, puisque tous nos actes sont déterminés par les phénomènes antécédents. Or on ne peut concevoir qu'il y ait une obligation morale pour un être qui n'est pas libre, car il ne saurait y avoir « devoir sans pouvoir » (Psych., 208, § C). La métamorphose de l'égoïsme en altruisme par de lentes transformations est chimérique (Psych., 35, § II). L'impératif catégorique du devoir ne peut sortir des suggestions du plaisir et de l'intérêt (Mor., 23, 27). — Quant à l'hérédité, elle ne joue pas dans la moralité le rôle important que lui attribue Spencer. L'influence de l'hérédité paraît incontestable pour certaines habitudes organiques et sen-



sitives ; mais elle n'est qu'*indirecte* pour les habitudes intellectuelles et morales (Psychotomie, 217).

**Conclusion :** l'Être ne peut venir du néant, la vie de la matière et du mouvement, la sensation, de la vie, la pensée de la sensation, le désintéressement de l'égoïsme, la moralité du déterminisme. Si l'évolutionnisme rejette un principe suprême qui produit et dirige l'évolution, c'est une hypothèse antiscientifique, car c'est une explication du plus par le moins, du supérieur par l'inférieur, de l'ordre par le désordre, de l'être par le néant.

**Remarques :** I. — Les arguments apportés contre le transformisme valent aussi contre l'évolutionnisme, puisque Spencer admet la transformation des espèces.

II. — L'évolutionnisme est une forme du **matérialisme mécaniste**, puisqu'il explique la vie et la pensée par le mouvement (22).

III. — La religion de Spencer est un mélange de panthéisme et de matérialisme : « La matière, le mouvement, la force, dit-il, sont des symboles de l'incommissable. » Mais quel est cet être incommissable ? « C'est la force persistante qui varie ses manifestations, mais qui conserve la même quantité dans le passé et dans l'avenir, force qui sert à unifier toutes les interprétations écorchées (1).

## 47. — LE CRÉATIONNISME

La création est l'acte par lequel Dieu tire le monde du néant, *ex nihilo*. Créer, c'est donc faire quelque chose de rien. A cette définition on objecte parfois l'axiome : *Ex nihilo nihil fit* ; de rien on ne fait rien. Cet axiome signifie que s'il n'existe absolument rien, éternellement rien ne sera. Mais il ne s'applique pas à la question présente, puisque Dieu, cause du monde, existait de toute éternité. En disant que le monde a été fait de rien, on ne veut donc pas dire qu'il a été fait par rien, ou avec rien, mais sans matière préexistante. L'expression *ex nihilo* indique simplement un

(1) Spencer, *Les premières principes*.

ordre logique : l'existence du monde a suivi sa non-existence. *Ex nihilo*, dit S. Thomas, *id est post nihilum*.

Qu'est-ce que le monde ? C'est un ensemble d'êtres réels, corps et esprits. Mais l'existence de ces êtres n'est pas une existence nécessaire (30). Le monde est donc à la fois réel et contingent.

Qu'est-ce que Dieu ? C'est une réalité vivante et non une abstraction, « la catégorie de l'idéal ». Il est l'Être parfait, c'est-à-dire qu'aucun degré d'être ne peut exister qui n'ait en lui son principe et sa raison, puisqu'il est l'Être nécessaire et tout-puissant.

En affirmant la contingence du monde, on affirme qu'il a eu un commencement ; en affirmant l'existence de l'Être parfait et tout-puissant, on affirme implicitement deux choses :

1°) Que s'il y a du fini, il ne fait pas partie de l'essence divine, où il ne pourrait entrer sans contradiction, puisqu'elle est parfaite.

2°) Que ce fini, qui n'est pas Dieu, ne peut être et n'est que par Dieu, puisqu'il est contingent et que Dieu est l'Être nécessaire. En un mot dire que le monde et Dieu existent, c'est dire que la création est réelle. La vérité de la création résulte en outre de la réfutation des solutions précédentes, dualiste, panthéiste, évolutionniste, etc. (2).

## SECTION II

## LA PROVIDENCE

La Providence est l'action par laquelle Dieu gouverne et conserve le monde conformément à ses attributs. C'est la manifesta-

(1) On connaît la belle page de Pascal sur l'infini : « Au delà de cette voûte étoilée qu'y a-t-il ? De nouveaux lieux étoilés. Soit. Et au delà ?... Il ne sert de rien de répondre : au delà sont des espaces, des temps et des grandeurs sans limites. Nul ne comprend ces paroles. Celui qui proclame l'existence de l'infini, et nul ne peut y échapper, a renoncé dans cette affirmation plus de naturel qu'il n'y en a dans tous les miracles de toutes les religions, car la notion de l'infini a la double caractéristique de s'imposer et d'être incompréhensible... » (Discours de réception à l'Académie française, 22 avril 1882).



sitives ; mais elle n'est qu'*indirecte* pour les habitudes intellectuelles et morales (Psychotomie, 217).

**Conclusion :** l'Être ne peut venir du néant, la vie de la matière et du mouvement, la sensation, de la vie, la pensée de la sensation, le désintéressement de l'égoïsme, la moralité du déterminisme. Si l'évolutionnisme rejette un principe suprême qui produit et dirige l'évolution, c'est une hypothèse antiscientifique, car c'est une explication du plus par le moins, du supérieur par l'inférieur, de l'ordre par le désordre, de l'être par le néant.

**Remarques :** I. — Les arguments apportés contre le transformisme valent aussi contre l'évolutionnisme, puisque Spencer admet la transformation des espèces.

II. — L'évolutionnisme est une forme du **matérialisme mécaniste**, puisqu'il explique la vie et la pensée par le mouvement (22).

III. — La religion de Spencer est un mélange de panthéisme et de matérialisme : « La matière, le mouvement, la force, dit-il, sont des symboles de l'incommissable. » Mais quel est cet être incommissable ? « C'est la force persistante qui varie ses manifestations, mais qui conserve la même quantité dans le passé et dans l'avenir, force qui sert à unifier toutes les interprétations écorchées (1).

## 47. — LE CRÉATIONNISME

La création est l'acte par lequel Dieu tire le monde du néant, *ex nihilo*. Créer, c'est donc faire quelque chose de rien. A cette définition on objecte parfois l'axiome : *Ex nihilo nihil fit* ; de rien on ne fait rien. Cet axiome signifie que s'il n'existe absolument rien, éternellement rien ne sera. Mais il ne s'applique pas à la question présente, puisque Dieu, cause du monde, existait de toute éternité. En disant que le monde a été fait de rien, on ne veut donc pas dire qu'il a été fait par rien, ou avec rien, mais *sans* matière préexistante. L'expression *ex nihilo* indique simplement un

(1) Spencer, *Les premières principes*.

ordre logique : l'existence du monde a suivi sa non-existence. *Ex nihilo*, dit S. Thomas, *id est post nihilum*.

Qu'est-ce que le monde ? C'est un ensemble d'êtres réels, corps et esprits. Mais l'existence de ces êtres n'est pas une existence nécessaire (30). Le monde est donc à la fois réel et contingent.

Qu'est-ce que Dieu ? C'est une réalité vivante et non une abstraction, « la catégorie de l'idéal ». Il est l'Être parfait, c'est-à-dire qu'aucun degré d'être ne peut exister qui n'ait en lui son principe et sa raison, puisqu'il est l'Être nécessaire et tout-puissant.

En affirmant la contingence du monde, on affirme qu'il a eu un commencement ; en affirmant l'existence de l'Être parfait et tout-puissant, on affirme implicitement deux choses :

1°) Que s'il y a du fini, il ne fait pas partie de l'essence divine, où il ne pourrait entrer sans contradiction, puisqu'elle est parfaite.

2°) Que ce fini, qui n'est pas Dieu, ne peut être et n'est que par Dieu, puisqu'il est contingent et que Dieu est l'Être nécessaire. En un mot dire que le monde et Dieu existent, c'est dire que la création est réelle. La vérité de la création résulte en outre de la réfutation des solutions précédentes, dualiste, panthéiste, évolutionniste, etc. (2).

## SECTION II

## LA PROVIDENCE

La Providence est l'action par laquelle Dieu gouverne et conserve le monde conformément à ses attributs. C'est la manifesta-

(1) On connaît la belle page de Pascal sur l'infini : « Au delà de cette voûte étoilée qu'y a-t-il ? De nouveaux lieux étoilés. Soit. Et au delà ?... Il ne sert de rien de répondre : au delà sont des espaces, des temps et des grandeurs sans limites. Nul ne comprend ces paroles. Celui qui proclame l'existence de l'infini, et nul ne peut y échapper, a renoncé dans cette affirmation plus de naturel qu'il n'y en a dans tous les miracles de toutes les religions, car la notion de l'infini a la double caractéristique de s'imposer et d'être incompréhensible... » (*Discours de réception à l'Académie française*, 22 avril 1652).

tion dans le monde de la Bonté, de la Sagesse et de la Puissance de Dieu. Le **Déisme** est une doctrine qui, tout en admettant la Création, rejette la Providence : le monde une fois créé par Dieu se conserve par ses propres forces et se gouverne par ses propres lois.

## 48. — LA CONSERVATION

C'est l'acte par lequel Dieu maintient toutes choses dans l'existence. Dieu, qui a créé toutes choses, agit aussi pour tout conserver. En effet :

I. — La créature, n'étant pas le principe de son existence, reste toute aussi contingente, après l'avoir reçue qu' auparavant. Sortie du néant par un acte de la volonté souveraine, elle y retomberait à tout instant si le même acte ne lui conservait l'existence. La conservation des créatures n'est que leur *existence continuée* (1).

II. — Si, une fois créée, elle existait par elle-même, la créature deviendrait, dans le cours de sa durée, indépendante et absolue, ce qui ne répugne pas moins à son imperfection essentielle qu'à l'infinie perfection de son auteur, de qui tout doit dépendre partout et toujours.

## 49. — LE GOUVERNEMENT DU MONDE

La Providence de Dieu ne se borne pas à la conservation du monde ; elle le gouverne encore avec sagesse et bonté. On peut le prouver *a priori* et *a posteriori*.

I. — **Preuve a priori** : si Dieu ne dirige pas le monde, c'est qu'Il ne le veut, ne le peut ou ne le sait pas. Or cette supposition répugne à sa Bonté, à sa Puissance et à sa Sagesse infinies.

II. — **Preuve a posteriori** : elle est tirée de l'ordre physique et de l'ordre moral :

(1) DESCARTES, *Méditations*, III<sup>e</sup>. Cf. *Lettre* LXII, n. 7 (édit. Garnier T. IV, p. 271).

A) **Ordre physique** : au milieu des irrégularités et des désordres apparents nous remarquons une harmonie, une constance merveilleuse, notamment dans les actes instinctifs des êtres dénués de raison. Cette harmonie et cette constance ne peuvent s'expliquer que par l'action d'une raison supérieure. Si l'ordre du mouvement dans son existence manifeste l'existence de l'esprit qui le créa, il manifeste non moins par sa constance l'intervention continuelle de cet esprit créateur.

B) **Ordre moral** : cet ordre embrasse tous les événements qui dépendent des causes libres. Or la Providence préside aux actes libres de l'homme et le conduit à sa destinée immortelle, en dirigeant sa conscience au moyen de la loi morale, manifestation de la volonté divine qui commande le bien et l'approuve, prohibe le mal et le condamne.

On peut tirer une autre preuve de l'action providentielle en considérant l'histoire des peuples, leur civilisation et leur décadence, leurs succès et leurs revers. L'histoire de l'humanité témoigne de la direction imprimée au cours des événements par la Sagesse divine : dans l'ensemble, l'humanité progresse. Le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet est une démonstration solide et brillante du gouvernement divin dans le monde.

## 50. — LE MIRACLE

Le miracle est une intervention extraordinaire de la Providence. On peut le définir : un effet qui dépasse toutes les forces de la nature et requiert une intervention spéciale de Dieu. On a contesté la possibilité de cette intervention : elle le serait soit qu'on envisage la **puissance de Dieu**, soit qu'on considère sa **sagesse**. Il est facile de répondre à cette double objection.

A) **Puissance** : pour admettre la possibilité et la réalité du miracle, pas il est besoin d'être chrétien, c'est assez d'être philosophe spiritualiste. La raison humaine y suffit sans l'aide de la foi. Quand on proclame l'existence d'un Dieu personnel, infini, par conséquent tout-puissant, on n'a pas le droit de lui dénier la faculté d'opérer des œuvres miraculeuses. La logique le défend.

car ce serait réduire Dieu au rôle amoindri de monarque constitutionnel, qui règne et ne gouverne pas, relégué au fond de son palais dans l'immobilité éternelle. Réduire ainsi la divinité, c'est la détruire, c'est la ravaler au-dessous de l'homme qui, dans sa modeste sphère, peut accomplir des merveilles. Aussi je ne m'étonne pas que Jean-Jacques Rousseau lui-même, dans un éclair de bon sens, ait répondu à cette question : « Dieu peut-il faire des miracles ? » par cette vigoureuse sortie : « Cette question, sérieusement traitée, serait impie si elle n'était absurde ; ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement, que de le punir, il suffirait de l'enfermer (1). »

Il y a, dans le miracle, rencontre de deux forces inégales : « Dans le concours de deux agents de nature différente, l'effet produit n'est pas supérieur à la nature de l'agent supérieur ; mais il est au-dessus de la nature de l'agent inférieur. Il est naturel par rapport à l'agent supérieur, car il est dans les limites de sa puissance ; mais évidemment, à s'en tenir à la définition, c'est un miracle par rapport à l'agent inférieur, puisqu'il dépasse absolument la capacité de sa nature. Le charbon, le fer, l'eau et le feu, livrés à leur propre nature, n'auraient certainement jamais produit la lampe électrique ; la lampe électrique est un miracle par rapport à ces agents matériels, qui le déclareraient si, par impossible, ils avaient la raison ; mais elle ne l'est pas par rapport à l'homme ; car en disposant des agents matériels, de telle sorte que le résultat de leurs forces ainsi organisées a été la lampe électrique, il a déployé tout simplement les aptitudes de sa nature. L'homme est comme un Dieu par rapport aux créatures d'ordre inférieur, parmi lesquelles les effets de son activité sont en un sens de véritables miracles (2). »

Comment donc ce qui est facile à l'homme deviendrait-il impossible à Dieu ? « Ce que les hommes peuvent, ce que les anges peuvent, Dieu le peut ; il peut mettre en jeu les forces qu'il a créées, mais de telle sorte que l'effet produit dépasse la puissance

(1) *Lettres de la Montagne*, Troisième lettre.

(2) De Bossuet, *Le Miracle et ses contrefaçons*, 4<sup>e</sup> édition, ch. n, p. 27. Paris, Retaux. — Massignon, *Introduction au dogme catholique*. Conférences du couvent de saint Thomas d'Aquin, Confé. XI à XXVII.

de la nature physique abandonnée à elle-même, ou bien dirigée par la nature humaine ou par la nature angélique (1). »

B) *Sagesse* : on se rend encore assez aisément à cette raison qui ne va qu'à établir la possibilité métaphysique du miracle, mais pour se retrancher triomphalement derrière un argument prétendu invincible. L'intervention miraculeuse du Créateur, possible à considérer sa puissance, répuge à sa sagesse, car elle serait dans l'univers une cause de trouble. Il est à peine croyable à quel point certains esprits forts semblent émas par cette objection puérile. Lorsqu'ils veulent la couvrir d'un vernis scientifique, ils vous disent d'un ton pédant et doctoral : « Les lois de la nature sont absolument immuables ; le miracle en serait la violation ; il est donc tout à fait incompatible avec la sagesse divine, qui ne peut détruire l'harmonie primitive du monde par l'introduction d'un pareil élément de désordre ». Voilà une conséquence bien grave ! Mais, la base sur laquelle on l'appuie étant fautive, tout s'écroule. Voyons un peu le point faible de l'échafaudage.

Les lois de la nature, loin d'être absolues, *categoricalues*, sont essentiellement *conditionnelles*. Le physicien et l'astronome ne disent pas : Tel phénomène sera donné, donc tel autre le sera ; mais bien : Si tel phénomène est posé, tel autre suivra. Par exemple, quand un savant ou un illettré énonce cette proposition : La lune tournera demain autour de la terre ; est-ce que la science comme le bon sens vulgaire ne sous-entendent pas, si les circonstances et les causes habituelles restent les mêmes (2) ? Mais qu'un agent étranger entre subitement en scène, et l'effet sera modifié ; est-ce que la loi est violée ? Pas le moins du monde, car elle n'avait pas pour formule : les circonstances et les causes étant changées, l'effet restera le même. Est-ce que l'ombre d'un désordre vient projeter sa tache ? Pas davantage : un agent supérieur

(1) De Bossuet, *ibid.*, p. 30.

(2) « La science ne dit jamais : A sera donné, donc B sera donné. Quand le savant dit le soleil se lèvera demain, il sous-entend : si toutes les causes restent les mêmes. ... Intervient-il quelque cause nouvelle qui modifie l'effet attendu, le savant ne dit point que la loi est violée, car la loi ne dit pas que, les causes étant autres, l'effet doit rester le même ». (E. Rausan, *Leçons de philosophie*, t. I, p. 546).



ayant déployé sa force, il en résulte un ordre nouveau. Les exemples abondent ; ils sont journaliers. Voici un caillou qui roule sur une pente rapide ; abandonné à lui-même, il irait tomber dans un ravin. Il me plaît de l'arrêter. Ma force s'est mesurée avec une force contraire et l'a emporté. Ai-je violé quelque loi physique ? Ai-je introduit quelque trouble dans le monde ? A ce compte, nous passerions notre vie à déranger l'univers, et nous serions des facteurs permanents de désordre. Qui le dira ? Comment toutes ces vérités, incontestables quand l'homme, cause secondaire et subordonnée, est seul en jeu, cesseraient-elles de l'être, dès là qu'il s'agit de Dieu, cause première et indépendante ?

Au lieu d'un caillou roulant, je suppose un énorme rocher se délaçant d'un sommet alpestre : aucune force humaine n'est capable de l'arrêter dans sa course bondissante. Pourquoi donc une puissance supérieure à l'homme ne pourrait-elle le tenir suspendu entre le ciel et la gorge profonde où il va tomber, fatalement entraîné par son propre poids ? Ce serait un miracle divin. Dans le cas de cette intervention surnaturelle, je cherche où serait le désordre et je ne le vois pas. L'homme ne viole pas les lois de la nature en arrêtant une pierre par simple caprice, et Dieu les violerait en arrêtant un quartier de roche, par un acte de sa volonté toujours sage, qui l'aurait décrété de toute éternité (\*) ?

#### 51. — OBJECTIONS CONTRE LA PROVIDENCE

I. — **La prescience divine détruit la liberté humaine** (PSYCHOLOGIE, 210, § III).

II. — **L'existence du mal** : l'existence du bien est la grande raison de croire en Dieu. Le bien c'est d'abord l'être du monde, l'activité dont il est, dons, l'ordre et l'harmonie qui le régissent. C'est ensuite la raison, la liberté, la moralité. Par contre la grande objection contre la Providence c'est l'existence du mal, car ou Dieu

(\*) Sur la prétendue impossibilité de constater le miracle, Cf. W. DEWETZ, *Cours d'apoptétique*... 1<sup>re</sup> P., ch. II, art. II, p. 193 et sq. de la 1<sup>re</sup> édit.

pourrait empêcher le mal et il ne l'a pas voulu : que devient alors sa Bonté ? ou il le voulait et ne l'a pas pu : que devient alors sa Puissance ? Ces difficultés ont fait poser ces deux questions :

*Si Deus est, unde malum ? Si non est, unde bonum ?*

On distingue trois formes du mal : le mal **métaphysique**, le mal **physique**, le mal **moral**.

#### § I. — MAL MÉTAPHYSIQUE

Il consiste dans l'imperfection des êtres ; c'est la condition nécessaire de toute créature. Il serait contradictoire que la créature fût parfaite, puisque son existence est contingente et dépendante. Le mal métaphysique est *négatif* : c'est une simple limitation de l'être, l'absence d'un bien ; *vg.* l'ignorance est l'absence de ce bien qu'on nomme science. On ne peut donc tirer de l'existence du mal métaphysique aucune objection contre la Providence, car la créature est nécessairement bornée et il valait mieux que les êtres fussent ainsi qu'ils ne pas être du tout.

#### § II. — MAL PHYSIQUE

A) **Les désordres de la nature** : tempêtes, inondations, éruptions volcaniques, etc. — Ce ne sont que des désordres apparents, car ces faits sont le résultat des lois qui président à l'harmonie de l'univers. Pour bien juger un ouvrage il ne faut pas se borner à en considérer chaque partie isolément, mais il faut embrasser l'ensemble. Or l'ensemble de l'univers nous échappe ; il faut donc se garder de voir du désordre dans des faits particuliers, dont nous ne voyons pas le bien avec l'ensemble. Chaque progrès de la science a montré que ce qui était qualifié désordre n'était que désordre apparent et harmonie réelle.

B) **La douleur** : 1<sup>o</sup> chez l'animal : c'est le seul moyen suffisant pour qu'il soit intéressé à la conservation de son être. La



douleur est en effet un signe d'imperfection qui porte à remédier au mal. La douleur chez l'animal est donc la condition d'un bien pour lui ; elle est d'ailleurs beaucoup moins vive que chez l'homme (1).

2) Chez l'homme (2) : les maladies sont souvent les conséquences de fautes morales, le châtiement de l'intempérance. — De plus, en attachant la douleur à l'imperfection, la Providence a chargé le mal de se combattre lui-même, car la souffrance est l'aiguillon du progrès industriel, artistique. Elle développe dans l'homme toutes les vertus, notamment la force et la douceur (Psychologie, 69, § D).

### § III. — MAL MORAL (3)

A) **La faute, le péché** : voilà du moins un mal véritable, qu'on n'est pas comme la douleur une suite nécessaire des lois de la nature. Comment Dieu qui est la sainteté même peut-il le permettre ?

**Réponse** : ce mal est l'œuvre du libre arbitre, qui, chez un être imparfait, implique la possibilité de mal faire. Mais, malgré ses débaillements, c'est une faculté éminemment précieuse, car elle est la condition même de la moralité. Il vaut donc mieux que le libre arbitre existe, avec ses imperfections : autrement c'en est fait de la responsabilité, qui est incompatible avec la nécessité physique d'accomplir le bien.

**Instance** : Dieu devrait empêcher Fabus de la liberté.

**Réplique** : il le fait dans les limites du possible, au moyen de la conscience et par la perspective des sanctions. Mais exiger qu'il en rende Fabus impossible, c'est détruire la liberté. — D'ailleurs ce désordre sera réparé dans l'autre vie par l'exécution des sanctions.

B) **Prosperité du vice et malheur de la vertu.**

**Réponse** : (4) La vertu n'est pas toujours malheureuse ; elle jouit aussi parfois des biens et des avantages temporels.

(1) De Bossuet, *Le problème du mal*, L. III.

(2) De Bossuet, *Opere citata*, L. IV, V.

(3) De Bossuet, *Le problème du mal*, L. VI.

2°) Du reste le sort des bons, malheureux dans la vie présente, est préférable à celui des méchants heureux, si nous considérons les biens véritables, ceux qui conviennent à la nature raisonnable : satisfaction et paix de la conscience, espérance d'un bonheur parfait.

3°) Quand même il n'y aurait point la vertu que des peines, cette apparence d'injustice disparaît si cette vie n'est qu'une préparation à une autre vie définitive, un temps d'épreuve.

C) **La mort qui vient détruire le travail de notre perfectionnement moral** : si cette vie devait aboutir à l'anéantissement, elle serait une déception amère et elle ne vaudrait pas la peine d'être vécue. Mais rien n'est perdu des efforts de l'homme vertueux si tout ne finit pas avec l'existence présente. L'immortalité de l'âme est donc la justification suprême de la Providence. Il faut se rappeler, dans les jours d'épreuve, le vers réconfortant du poète :

*La vie est un combat dont la palme est aux cieux.*

### SECTION III

#### LA VALEUR DU MONDE

La vie est-elle un bien ou un mal ? Le monde est-il bon ou mauvais ? Faut-il avec l'Optimisme approuver la Création ? Faut-il la condamner avec le Pessimisme ?

### 52. — L'OPTIMISME

L'Optimisme répond que le monde est bon, que la vie vaut la peine d'être vécue. Cette doctrine, professée dans l'antiquité par Socrate, Platon, les Stoïciens, les Alexandrins, n'est devenue un système philosophique que chez les modernes. Elle a revêtu deux formes : l'Optimisme absolu ; — l'Optimisme relatif.

## § I. — OPTIMISME ABSOLU

C'est la thèse de MALABRANCHE et de LEGOUZ. D'après Malebranche, Dieu a tout créé pour sa plus grande gloire. Le monde fait donc éclater cette gloire au plus haut degré possible. Dieu agit toujours par les voies les plus simples et les plus générales et il a mis dans le monde toute la perfection compatible avec cette condition. Selon Leibniz, Dieu conçoit la possibilité d'une infinité de mondes, différents les uns des autres par leur degré de perfection, depuis le plus imparfait jusqu'au plus parfait possible. Mais si, pouvant créer le meilleur, il préférerait le médiocre, ce choix, n'ayant pas de raison d'être, serait contraire à sa sagesse et à sa bonté. Donc Dieu a dû créer le meilleur des mondes possibles. Ce qui rend ce monde le meilleur possible aux yeux de Leibniz, c'est qu'il est indéfiniment perfectible ; il ne faut donc pas le considérer à un moment de sa durée, mais dans son évolution progressive.

## § II. — OPTIMISME RELATIF

C'est la doctrine de saint AUGUSTIN, de saint THOMAS, de BOSSUET, de FÉNELON, etc. Ils soutiennent que le monde n'est pas absolument mais *relativement* parfait. Voici quelques objections contre l'optimisme absolu :

1° L'optimisme absolu suppose que Dieu ne peut vouloir que ce qui est le meilleur en soi ; cette supposition détruirait la liberté divine.

2° Bien plus, si Dieu devait créer le meilleur des mondes, il n'en pourrait créer aucun, car si parfait qu'on le suppose, comme il est fini, on peut toujours en concevoir un meilleur. L'hypothèse leibnizienne de la perfectibilité indéfinie du monde ne prouve donc rien, parce que, si parfait que devienne l'univers par un progrès continu, il y aura toujours place pour une perfection plus grande. Il ne sera donc jamais le plus parfait possible.

3° Au point de vue moral, l'optimisme absolu rend la vertu

inutile et le progrès impossible. Si le monde est le meilleur possible, on ne peut lui souhaiter ni corrections ni perfectionnements. La souffrance et le crime sont justifiés et inévitables, puisqu'ils font partie intégrante et nécessaires d'une œuvre parfaite. A quoi bon essayer d'améliorer cette œuvre ? Ce serait folie et sacrilège (!).

**Conclusion :** il faut donc rejeter l'optimisme absolu. Une chose peut être la meilleure possible en elle-même ou relativement à la fin poursuivie ; vg. une montre d'or est plus parfaite en soi qu'une d'argent ; mais si elle marche mal, elle est inférieure, relativement à la fin. C'est en ce sens que le monde est le meilleur possible, c'est-à-dire relativement à la fin que Dieu lui a assignée. En effet le monde a pour fin la manifestation des perfections divines, mais dans un degré limité. Il est donc évident que Dieu, infiniment sage et puissant, a atteint son but, et par conséquent que le monde qu'il a créé est le meilleur possible, relativement à ce but, c'est-à-dire qu'il réalise pleinement, ni plus ni moins, le degré de perfection que Dieu a librement déterminé.

## § 3. — LE PESSIMISME

C'est une maladie aussi ancienne que l'humanité comme disposition de l'esprit. On en trouve des traces chez tous les peuples, spécialement chez les Hindous, dans la religion bouddhiste. Mais c'est un mal moderne dans sa forme systématique et savante. Ce n'est pas le mal du siècle, chanté par Chateaubriand et Byron ; en eux, c'est le poète qui souffre et non pas l'humanité. Le pessimisme au contraire s'oublie lui-même pour ne penser qu'aux douleurs de l'humanité. Il s'occupe non de ses souffrances, mais d'un mal absolu, objectif, maître de toutes choses. C'est ainsi que l'ont compris LÉOPOLD M<sup>me</sup> ACKERMAN, SCHOPENHAUER et HARTMANN, qui l'ont systématiquement exposé en Allemagne. Ce monde est le

(!) Cette objection ne vaut pas contre l'optimisme de LEGOUZ, puisqu'il suppose le monde toujours en train de se perfectionner.

rendez-vous de tous les maux, la vie, une plainte continuelle, l'univers l'œuvre d'une volonté absurde. Mais on peut aussi distinguer un **pessimisme absolu** et un **pessimisme relatif**. Schopenhauer représente le premier; Hartmann, le second.

#### § I. — LE PESSIMISME ABSOLU

Voici quelques arguments de Schopenhauer (1) :

I. — La science montre que la capacité de souffrir augmente avec le progrès de l'organisation. Les grands génies sont les grands souffrants.

**Réponse** : c'est vrai, mais il ne faut pas oublier la proposition corrélatrice que le plaisir croît avec la perfection de la conscience, de la sensibilité et de l'intelligence.

II. — L'amour est la cause des plus grands maux dans le monde; (vg. combats, haines, jalousies, trahisons, honte, remords, folie).

**Réponse** : il est aussi la source des plus grands biens et des plus pures jouissances.

III. — L'absolu, qui produit tout sans but et sans raison, inspire à tous les êtres le désir de vivre. Mais vivre, c'est faire effort; faire effort, c'est souffrir.

**Réponse** : a) L'effort ne produit du souffrance que quand il rencontre un obstacle insurmontable à ses tendances (PASCAL, 24, § A).

b) Quant à la Volonté qui gouverne la vie, elle n'est pas absurde mais raisonnable, comme le prouve l'harmonie des lois de la nature. Si c'est par la volonté qu'on veut expliquer l'existence du mal, c'est par la volonté humaine qu'il faut le faire.

#### § II. — LE PESSIMISME RELATIF

A côté de la volonté, dont parle Schopenhauer, Hartmann place l'inconscient, sorte d'idée qui s'ignore et qui tâche de dis-

(1) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*.

poser les matériaux désordonnés que lui fournit la volonté (2). Il y a dans le monde un principe bon à côté d'un mauvais. Le monde n'est donc pas essentiellement mauvais, il est seulement pire que la néant. Pour faire le bilan des biens et des maux, Hartmann expose trois manières de concevoir la vie humaine : ce sont trois rêves de bonheur, sans bonheur réel.

**Premier rêve** : ce serait le bonheur en cette vie, par le développement de nos facultés. C'est l'erreur du *paganisme*. En effet, le patriotisme, le dévouement, la gloire, l'amour, tout cela est illusion, folie, douleur.

**Second rêve** : ce serait le bonheur de l'individu dans l'autre vie, l'au-delà céleste. C'est la conception du *Christianisme*; mais cet au-delà n'existe pas.

**Troisième rêve** : ce serait le bonheur indéfiniment croissant de l'humanité future, auquel l'individu sacrifierait son bonheur actuel. C'est le rêve de certains *libres-penseurs*. Mais le progrès s'obtenant par le développement de la pensée, plus la pensée sera parfaite, plus l'homme sera malheureux, car alors il comprendra mieux et sentira davantage son malheur. Il faut donc s'abstenir le plus possible de vivre, il ne faut pas entretenir les plaisirs de la vie; et un jour tout finira par le « suicide cosmique ».

#### § III. — SOLUTION DU PROBLÈME

Le bilan du pessimisme est établi d'une façon arbitraire; il rejette en effet de parti-pris toutes les joies. De plus, si la vie présente est une école et une arène, si elle n'est que l'élaboration d'une vie future, parfaitement heureuse, l'immortalité de l'âme et l'espérance du bonheur sont une réponse péremptoire aux allégations du Pessimisme.

L'Optimisme et le Pessimisme absolus aboutissent l'un et l'autre à des conséquences désastreuses : l'Optimisme, parce que pour lui le mal n'existe pas; le Pessimisme, parce qu'il le déclare indestructible.

(2) HARTMANN, *Philosophie de l'Inconscient*.

A) **Optimisme absolu** : si le monde est le meilleur possible, il n'y a qu'à absoudre le mal, ou plutôt à le confondre avec le bien. Les désordres de toutes sortes, la souffrance, la mort, l'ignorance, le vice, le crime, tout est justifié, tout est admirable dans l'œuvre de Dieu. Cette doctrine a des conséquences désastreuses :

1° Elle aveugle l'intelligence, à qui elle ôte le discernement du bien et du mal.

2° Elle énerve la sensibilité : et on est à l'abri du besoin et de la souffrance, on se désintéresse des misères de l'humanité, parce que, ne les sentant pas, on croit facilement qu'elles n'existent pas, comme le prétend l'Optimisme.

3° Elle énerve la volonté, en lui ôtant :

a) Toute initiative : à quoi bon agir et faire effort ? Si tout est bien, laissons faire la Providence.

b) Toute responsabilité : quoi qu'on fasse, ce sera toujours bien. Cette doctrine aboutit donc au fatalisme et à l'inaction.

B) **Pessimisme absolu** : il conduit aussi, par une voie opposée, aux mêmes conséquences. En effet :

1° Il confond le mal avec le bien.

2° Il éteint en nous l'amour du bien.

3° La conviction, que tout est irrémédiablement mauvais, tend à paralyser l'effort, engendre l'inertie et quelquefois le désespoir.

C) **Optimisme relatif**, si l'on fait intervenir l'optimisme vrai, c'est-à-dire relatif, tout change. Il admet l'existence du mal, car, étant donné que tout être créé est imparfait et sujet à défaillir, une certaine quantité de mal est inévitable. Mais il admet aussi que la vie présente est bonne, que le bien l'emporte sur le mal, que la perfection du monde dépend en partie du libre arbitre. Nous pouvons donc travailler à accroître ou à diminuer cette perfection selon l'emploi que nous faisons de notre vie. Le devoir consiste à bien user de notre liberté pour faire reculer de plus en plus le mal devant les progrès du bien et rendre ainsi le monde meilleur de jour en jour. Le véritable optimisme aboutit donc à l'action ; l'homme doit faire tout ce qui est en lui et abandonner le reste à la Providence, selon la mille exhortation du grand Corneille :

*Faites votre devoir et laissez faire à Dieu !*

## SYNTHÈSE

DES

### GRANDES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES

ET

#### DES PRINCIPAUX PHILOSOPHES

L'Histoire de la philosophie a été faite, au cours de l'ouvrage, au fur et à mesure que les différents systèmes se rencontraient sur notre chemin. Nous voudrions en donner ici une vue synthétique. Ce coup d'œil d'ensemble a pour but de permettre d'utiliser les renseignements épars dans tout le *Cours* et d'offrir, en raccourci, le tableau des principales doctrines professées dans les diverses Écoles philosophiques (\*).

(\*) *Cours, Histoire générale de la philosophie.* — *Porter, Histoire de la philosophie* (trad. de Chaillet-Lacour). — *Goussier, Histoire de la philosophie.* — *Foucault, Histoire de la philosophie.* — *E. Renan, Histoire de la philosophie.* — *Journé et Suard, Histoire de la philosophie.* — *Journé, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.* — *Deussen, Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité.* — *Deussen, La philosophie des Grecs* (trad. Bouleux). — *Rassier, Manuel de philosophie ancienne.* — *A. Frazer, Histoire de la logique.* — *Cherrier, Théorie de l'entendement humain dans l'antiquité.* — *Wasson, Histoire de la philosophie européenne.* — *Ca. Herl, La philosophie de la nature chez les anciens.* — *G. Lewin, History of philosophy.* — *Tivier, Au pays des systèmes.* — *J. Barboux, Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII<sup>e</sup> siècle.*



A) **Optimisme absolu** : si le monde est le meilleur possible, il n'y a qu'à absoudre le mal, ou plutôt à le confondre avec le bien. Les désordres de toutes sortes, la souffrance, la mort, l'ignorance, le vice, le crime, tout est justifié, tout est admirable dans l'œuvre de Dieu. Cette doctrine a des conséquences désastreuses :

1° Elle aveugle l'intelligence, à qui elle ôte le discernement du bien et du mal.

2° Elle énerve la sensibilité : et on est à l'abri du besoin et de la souffrance, on se désintéresse des misères de l'humanité, parce que, ne les sentant pas, on croit facilement qu'elles n'existent pas, comme le prétend l'Optimisme.

3° Elle énerve la volonté, en lui ôtant :

a) Toute initiative : à quoi bon agir et faire effort ? Si tout est bien, laissons faire la Providence.

b) Toute responsabilité : quoi qu'on fasse, ce sera toujours bien. Cette doctrine aboutit donc au fatalisme et à l'inaction.

B) **Pessimisme absolu** : il conduit aussi, par une voie opposée, aux mêmes conséquences. En effet :

1° Il confond le mal avec le bien.

2° Il éteint en nous l'amour du bien.

3° La conviction, que tout est irrémédiablement mauvais, tend à paralyser l'effort, engendre l'inertie et quelquefois le désespoir.

C) **Optimisme relatif** : si l'on fait intervenir l'optimisme vrai, c'est-à-dire relatif, tout change. Il admet l'existence du mal, car, étant donné que tout être créé est imparfait et sujet à défaillir, une certaine quantité de mal est inévitable. Mais il admet aussi que la vie présente est bonne, que le bien l'emporte sur le mal, que la perfection du monde dépend en partie du libre arbitre. Nous pouvons donc travailler à accroître ou à diminuer cette perfection selon l'emploi que nous faisons de notre vie. Le devoir consiste à bien user de notre liberté pour faire reculer de plus en plus le mal devant les progrès du bien et rendre ainsi le monde meilleur de jour en jour. Le véritable optimisme aboutit donc à l'action ; l'homme doit faire tout ce qui est en lui et abandonner le reste à la Providence, selon la mille exhortation du grand Corneille :

*Faites votre devoir et laissez faire à Dieu !*

## SYNTHÈSE

DES

### GRANDES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES

ET

#### DES PRINCIPAUX PHILOSOPHES

L'Histoire de la philosophie a été faite, au cours de l'ouvrage, au fur et à mesure que les différents systèmes se rencontraient sur notre chemin. Nous voudrions en donner ici une vue synthétique. Ce coup d'œil d'ensemble a pour but de permettre d'utiliser les renseignements épars dans tout le *Cours* et d'offrir, en raccourci, le tableau des principales doctrines professées dans les diverses Écoles philosophiques (\*).

(\*) *Cours, Histoire générale de la philosophie.* — *Portet, Histoire de la philosophie* (trad. de Chaillet-Lacour). — *Goussier, Histoire de la philosophie.* — *Foucault, Histoire de la philosophie.* — *E. Renaudet, Histoire de la philosophie.* — *Journé et Suard, Histoire de la philosophie.* — *Journé, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.* — *Deussen, Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité.* — *Lezay, La philosophie des Grecs* (trad. Bouleux). — *Raschewski, Manuel de philosophie ancienne.* — *A. Frazer, Histoire de la logique.* — *Cherrier, Théorie de l'entendement humain dans l'antiquité.* — *Wasson, Histoire de la philosophie européenne.* — *Ca. Herr, La philosophie de la nature chez les anciens.* — *G. Lewes, History of philosophy.* — *Tivier, Au pays des systèmes.* — *J. Barboux, Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII<sup>e</sup> siècle.*

1<sup>re</sup> ÉPOQUE  
ANTIQUITÉ

## I. — SOCRATE (1)

SOCRATE (470-400 avant J.-C.), né à Athènes, maître de Platon (2).

A) **Méthode** : sa méthode d'enseignement est *interrogative* ; c'est pourquoi on l'appelle **Dialectique**. Socrate se servait de sa méthode dans un double but :

I. — **Pour réfuter l'erreur** : la Dialectique s'appelle alors l'**Ironie**. Une définition étant hasardée par son adversaire, Socrate l'applique à des objets vulgaires et en tire des conséquences absurdes, qui amènent la confusion du sophiste avec lequel il dispute ; vg. discussion de Socrate et de Polos.

Il emploie aussi l'ironie pour guérir de la présomption ses jeunes disciples et les élever à ce premier degré de la sagesse qui est la conscience de son ignorance : « Tout ce que je sais, leur disait-il, c'est que je ne sais rien » ; vg. dialogue entre Socrate et Glaucon dans les *Mémoires*. L'ironie est une méthode de réduction à l'absurde.

II. — **Pour enseigner la vérité** : la Dialectique se nomme alors la **Maïeutique**, c'est-à-dire l'art d'accoucher les esprits.

(1) Pour Socrate, l'école d'Alexandrie, Contin et l'Éclectisme dont il est à peine fait mention dans le *Course*, on a cru bon de donner ici quelques développements à l'exposé de leurs doctrines, au lieu de se contenter, comme pour les autres philosophes, d'un simple sommaire avec références. — Les numéros renvoient, non pas aux pages des volumes, mais aux paragraphes de chacune des grandes divisions de la Philosophie.

(2) Foucault, *La philosophie de Socrate*. — Parr, *Socrate*. — E. Bernoz, *Études d'histoire de la philosophie* ; Socrate fondateur de la science morale. — Larré, *Le génie, la raison et la folie* (étude sur le démon de Socrate). — Cassirer, *Vie de Socrate*.

Au moyen d'une série d'interrogations bien ménagées, il fait trouver à ses auditeurs émerveillés la définition d'une vérité qu'ils croyaient ignorer ; vg. dans le *Menos* il fait découvrir à l'esclave, qui donne son nom à ce dialogue, la solution d'un problème de géométrie.

B) **Doctrines** : sa philosophie exclusivement psychologique et morale, toute pratique, a pour *maxime fondamentale* : *ἡσθήσεαι* (PSTCH., 3).

I. — Le premier il enseigne nettement la distinction de l'âme et du corps. Par les sens l'âme entre en rapport avec le monde extérieur et connaît le particulier ; c'est par la raison qu'elle s'élève aux idées générales. Il admet l'immortalité de l'âme comme un corollaire qui découle nécessairement de la justice divine.

II. — Les actes de l'homme sont la résultante nécessaire de ses pensées, car « personne n'est méchant volontairement ». Socrate identifie donc la vertu avec la science : la sagesse est la vertu même (MORALE, 48). Socrate a pour règle morale de subordonner le corps à l'âme, les sens à la raison, l'individu à la famille, la famille à la cité. Il soutient contre les sophistes que la distinction entre le bien et le mal est essentielle et non pas conventionnelle.

III. — Regardant la vertu et la science comme identiques, Socrate en tire logiquement cette conséquence politique que le gouvernement doit revenir aux sages, parce qu'ils sont les meilleurs.

IV. — Pour Socrate la religion est le complément indispensable de la morale. Dieu, Intelligence suprême, est dans le monde comme l'âme est dans le corps. Xénotion, dans les *Mémoires*, résume les preuves socratiques de l'existence de Dieu :

1°) Nous faisons remonter jusqu'à Homère, Zéusis, etc., l'admiration que nous ressentions pour leurs œuvres ; a fortiori devons nous admirer celui qui, au lieu d'images sans vie et sans raison, a fait les âmes animées et intelligentes.

2°) Tout dans l'univers nous révèle une finalité ; vg. yeux, paupières, oreilles ; — l'amour maternel, l'attachement à la vie, l'horreur de la mort, etc.

Socrate établit aussi la nécessité de croire à une Providence :

a) La supériorité de notre corps et de notre âme sur les animaux prouve que Dieu a de l'homme un soin spécial.

b) Notre âme, bien qu'imparfaite, peut s'occuper de notre corps et en même temps l'Albânes, de l'Égypte, etc. Et l'Intelligence suprême, qui réside dans l'univers, ne pourrait pas veiller à tout ?

Il admet entre Dieu et l'âme des communications mystérieuses, car il semble convaincu de la réalité de ses rapports avec celui qu'il nomme son démon ou génie inspirateur.

**Remarque** : outre la méthode proprement socratique, Socrate emploie encore la méthode scientifique, en usage après lui chez les philosophes grecs, et qui consiste :

1°) **Dans l'induction** : elle détermine les genres par le groupement des caractères communs à un certain nombre d'individus.

2°) **Dans la définition** : elle explique l'essence de chaque chose par la définition du genre auquel elle appartient. C'est pourquoi Socrate aimait à répéter : qu'il n'y a pas de science du particulier » et l'on a pu dire que sa philosophie était la « philosophie du concept », la recherche du général (Lottig, 40).

## II. — PLATON

Platon (428-347), fondateur de l'Académie (\*), né à Égine.

I. — **Ouvrages** : il nous reste trente cinq dialogues portant le nom de Platon ; mais quelques uns sont apocryphes ou douteux

(\*) Platon, *Opera*, Éditions Decker, Didot. — BUCKER-LATZ, *Vie des anciens philosophes*, t. III. — CASANOVA, *La vie et les écrits de Platon* ; *Psychologie de Platon*. — J. SAINTE, *Théodicée de Platon et d'Aristote*. — P. JOUR, *La dialectique dans Platon et dans Hegel*. — GARD, *Plato and the other compositions of Socrates*. — COZZI, *Pédagogie d'Aristote et de Platon*. — VIGIANI, *La philosophie de Platon*. — CH. BAY, *Études sur les dialogues de Platon*. — V. BUCHANAN, *Les mythes dans Platon*, dans l'Année philosophique 1900. — BISSIACON, *In Platonic calumniam* (libri quinque). — M. VICI, *Theologia platonica*. — G. TERNIS, *System der platonischen Philosophie*. — TH. H. MARTI, *Études sur le Timée de Platon*. — L. PAAT, *Le Mystère de Platon* (Aglaophomias). — PIET, *Platon*.

(Cl. Huit, *Opera citata*). Socrate en est le principal interlocuteur. Voici l'une des classifications adoptées :

A) **Dialogues métaphysiques ou dialectiques** : THÉTÈTE (*La science*). — CRATYLE (*Le langage*). — SOCRATE (*L'être*). — PARMÉNIDE (*Les idées*). — TIMÉE (*La nature*).

B) **Dialogues moraux et politiques** : PULCHÈRE (*Le plaisir*). — MÉGÈS (*La vertu*). — PROTHAGORAS (*Les sophistes*). — APOLOGUE DE SOCRATE. — PHÉDON (*L'immortalité de l'âme*). — RÉPUBLIQUE (X livres). — LOIS (XII livres). — CRITIAS (*Le divin*).

C) **Dialogues esthétiques** : BARQUET (*L'amour*). — PHÉDRUS (*La beauté*). — GORGIAS (*La Rhétorique*). — HIPPILAS (*Le beau*). — ION (*La poésie*).

### II. — Doctrines principales :

#### A. — PSYCHOLOGIE

|   | N°  |
|---|-----|
| 1. Classification des facultés de l'âme | 46  |
| 2. Les idées générales : Réalisme       | 144 |
| 3. Théorie de la réminiscence           | 177 |

#### B. — LOGIQUE

|   |    |
|---|----|
| 4. Il n'y a pas de science du particulier | 40 |
|---|----|

#### C. — MORALE

|                            |    |
|----------------------------|----|
| 5. La morale platonicienne | 37 |
| 6. La vertu                | 48 |
| 7. Le communisme           | 70 |

## D. — ESTHÉTIQUE

|                                      |                  |
|--------------------------------------|------------------|
| 8. Définition du beau . . . . .      | N <sup>o</sup> 2 |
| 9. Dieu beauté suprême . . . . .     | 22               |
| E. — MÉTAPHYSIQUE                    |                  |
| 10. L'immortalité de l'âme . . . . . | 29               |
| 11. Le dualisme . . . . .            | 43               |

## III. — ARISTOTE (1)

ARISTOTE (384-322), né à Stagyre, d'où le surnom de Stagyrite. Longtemps disciple de Platon, il fonda à Athènes une école dite péripatéticienne, parce qu'il enseignait en se promenant dans les allées du Lyceû.

I. — **Ouvrages** : Aristote avait un génie encyclopédique. On

(1) DOSSIE-LATICA, *Vie des philosophes anciens*, L. V. — STARR, *Aristoteles*. — Commentaires d'Avicenne, d'Albert le Grand et de S. Thomas. — S. MARIN, *Aristotelis opera omnia que extant*, brevis paraphrasi et litere perpetuo in aereale expositione illustrata. Editio juxta Romanam anni 1688 aucto typis descripta opera Fr. Ehrli, adjuvantibus F. Beringer et Ang. Reihmanni, à Vol. in 8°. Parisiis, Leinhardtus. — *Cicero, De officiis honorum et amborum*. — BARNIUSIUS SANTI-BILGUS, *Traduction complète des œuvres d'Aristote*; chaque traité est précédé d'une dissertation; *Logique d'Aristote*. — RAVENNA, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. — OUS-LACROIX, *Essai sur la morale d'Aristote*. — DESS, *Le rationalisme d'Aristote*. — BERNIER, *Aristote*, article dans la Grande Encyclopédie. — WANDERLOU, *La psychologie d'Aristote*. — FRANK, *Équisse d'une histoire de la Logique*. — E. VANDER, *Théorie des premiers principes selon Aristote*. — A. JACQUES, *Aristote considéré comme historien de la philosophie*. — J. SENEZ, *De Dieu d'Aristote*. — J. LEAUME, *Corneille et Aristote*. — PLET, *Aristote*. — GIBBA DE VALL, *Avicenne*.

peut ranger ses ouvrages, d'après la classification qu'il a donnée lui-même des sciences, en traités :

A) **Poétiques** : RHÉTORIQUE. — POÉTIQUE. — L'ŒUVRE ou LOGIQUE qui comprend les *Catégoriques*, les *Propositions*, les *Premiers Analytiques* (Du Syllogisme), les *Seconds Analytiques* (De la démonstration), les *Topiques*, les *Sophismes*.

B) **Pratiques** : ÉTHIQUE ou MORALE à NICOMACHE. — POLITIQUE. — RECUEIL DES CONSTITUTIONS (ouvrage perdu, qui contenait la description de 118 constitutions politiques. Cependant on vient de retrouver la constitution d'Athènes (?). — ÉCONOMIQUE.

C) **Théoriques** : dans cette catégorie rentrent les ouvrages relatifs :

1<sup>o</sup>) **A la nature** : PHYSIQUE. — TRAITÉ DU CIEL. — TRAITÉ DES ANIMAUX. — TRAITÉ DE BOTANIQUE.

2<sup>o</sup>) **A l'âme** : L'ÂME — OPUSCULES SUR LA MÉMOIRE, LA SENSATION, LE SOMMEIL, etc.

3<sup>o</sup>) **Aux premiers principes** : PHILOSOPHIE PREMIÈRE ou MÉTAPHYSIQUE.

II. — **Doctrines principales** :

## A. — PSYCHOLOGIE

|  |                  |
|--|------------------|
| 1. Classification des facultés de l'âme . . . . .          | N <sup>o</sup> 4 |
| 2. Origine et lois du plaisir . . . . .                    | 16               |
| 3. Conditions de l'amitié . . . . .                        | 23, 26           |
| 4. Valeur et traitement des passions . . . . .             | 48               |
| 5. Les idées générales : <i>Réalisme moderne</i> . . . . . | 64               |
| 6. Le jugement . . . . .                                   | 144              |
| 7. Rôle des principes dans les sciences . . . . .          | 149              |
| 8. Les dix catégories . . . . .                            | 166              |
| 9. L'intellect actif . . . . .                             | 170              |
| 10. Les quatre causes . . . . .                            | 182              |
| 11. Effets de l'habitude . . . . .                         | 187              |
|  | 222              |

(1) G. SENEZ, *Une constitution retrouvée*, dans les *Études*, 1893.



|   | N°  |
|---|-----|
| 12. L'habitude et la liberté . . . . .      | 228 |
| 13. Peut-on penser sans langage ? . . . . . | 235 |

## B. — LOGIQUE

|  |         |
|--|---------|
| 14. Définition logique . . . . .                     | 41      |
| 15. Théorie de la deduction . . . . .                | 19 à 34 |
| 16. De la démonstration . . . . .                    | 37      |
| 17. La science . . . . .                             | 39      |
| 18. Il n'y a pas de science du particulier . . . . . | 40      |
| 19. Classification des sciences . . . . .            | 43      |
| 20. L'induction formelle . . . . .                   | 70      |
| 21. Fondement de l'induction . . . . .               | 70      |
| 22. Méthode de la Métaphysique . . . . .             | 103     |

## C. — MORALE

|                                       |    |
|---------------------------------------|----|
| 23. L'eudémonisme rationnel . . . . . | 38 |
| 24. La vertu . . . . .                | 48 |
| 25. La justice et l'équité . . . . .  | 63 |
| 26. L'esclavage . . . . .             | 65 |

## D. — ESTHÉTIQUE

|                                  |    |
|----------------------------------|----|
| 27. Définition du beau . . . . . | 2  |
| 28. Le rire . . . . .            | 10 |

## E. — MÉTAPHYSIQUE

|                                 |    |
|---------------------------------|----|
| 29. Définition . . . . .        | 4  |
| 30. L'animisme . . . . .        | 17 |
| 31. Le premier moteur . . . . . | 31 |
| 32. Le dualisme . . . . .       | 43 |

## IV. — LE PYRRHONISME (1)

Pyrrhon, né à Élīs vers 340 avant J.-C., fondateur du Pyrrhonisme ou Scepticisme absolu.

## PRINCIPALES DOCTRINES

|  | N°      |
|--|---------|
| 1. La bête égalée à l'homme (MONTAIGNE). PSYCHOLOGIE . . . . .             | 61, 253 |
| 2. Le doute des sceptiques : LOGIQUE . . . . .                             | 108     |
| 3. L'opinion et la probabilité : LOGIQUE . . . . .                         | 109     |
| 4. Objections contre l'universalité de la conscience :<br>MORALE . . . . . | 12      |
| 5. Le Scepticisme absolu : MÉTAPHYSIQUE . . . . .                          | 5       |

## V. — L'ÉPICURÉISME (2)

ÉPICURE (341-276), né à Athènes ou, selon d'autres, à Samos.

I. — Disciples : MÉTRODORÉ, APHLODORÉ, LUCRÈCE, etc.

## II. — Doctrines principales :

(1) *Bayle, Dictionnaire Historique et critique, art. Pyrrhon*. — E. *Saunders, Le scepticisme*. — *Juvénal, De la certitude*. — *Boscovich, Les sceptiques grecs*. — *Muraux, Le Scepticisme combattu dans son principe*.

(2) *Diogenes Laërtes, Vita philosophorum, L. X. — Cicéron, De Finibus, l. I, III; De legibus; De natura Deorum; De divinatione; De fato*. — *Gassendi, Synopsis philosophiae Epicuri; — De vita, moribus et placitis Epicuri*. — *Geertz, La morale d'Épicure*. — *Lisson, De Democrito*. — *Morley, La poésie de Lucrèce*. — *E. Malet, Écoles philosophiques, T. II*. — *L. Marinier, Histoire de l'École atomique*.

## A. — PSYCHOLOGIE

|   |                          |
|---|--------------------------|
| 1. Nature et origine du plaisir . . . . . | N <sup>o</sup><br>24, 25 |
| 2. Théorie des idées-images . . . . .     | 91                       |

## B. — MORALE

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| 3. La morale de l'intérêt . . . . . | 24 |
| 4. Le suicide . . . . .             | 60 |

## C. — MÉTAPHYSIQUE

|                           |    |
|---------------------------|----|
| 5. Le mécanisme . . . . . | 11 |
| 6. L'atomisme . . . . .   | 42 |

## VI. — LE STOÏCISME (1)

ZÉNON (336-264), né à Citium, dans l'île de Chypre, fondateur

(1) DIODES LAÏERZ, *Vita philosophorum*, L. II. — CÉCILIUS, ouvrages cités supra. — LUCIUS, *De natura rerum*. — SÉNÈQUE, *De vita beata*; *Epistole ad Lucilius*; *Questiones naturales*; *De brevitate vite*; *De ira*; *De otio sapientis*; *De beneficiis*; *Consolato ad Helvium*, etc. — ÉPICTÈTE, *Manuel*; Cf. *Epictetæ philosophi monumenta*. — GUYAU, *Le manuel d'Épictète*. — RAVASSIO, *Le Stoïcisme dans les Mémoires de l'Académie des Inscr.*, et B. L., T. XXI Déc. 1849, Fév. 1851. — OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*. — G. MARTIN, *Les moralistes sous l'empire romain*. — TISSOT, *Un problème moral dans l'antiquité; Étude sur la casuistique stoïcienne*. — DE SÉVÈRE, *Étude sur Marc-Aurèle, sa vie et sa doctrine*. — T. A. COMART, *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne*. — TARDYMAN, *Système de la philosophie stoïcienne*. — BOUÏER, *De l'influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*; Cf. DE CHENFART, *Les Césars*; *Les Antonins*.

du Stoïcisme à Athènes. Il enseignait dans une galerie ou portique (*stoa*); d'où le nom donné à son Ecole.

I. — **Disciples**: A) CLÉANTE, CHRYSIPPE, PANÉTIUS, POSIDONUS.  
B) SÉNÈQUE, ÉPICTÈTE, MARC-AURÈLE.

II. — **Doctrines principales**:

## A. — PSYCHOLOGIE

|  |                      |
|--|----------------------|
| 1. Origine du plaisir . . . . .                | N <sup>o</sup><br>25 |
| 2. Inclinations philanthropiques . . . . .     | 51                   |
| 3. Valeur et traitement des passions . . . . . | 64                   |
| 4. Classification des passions . . . . .       | 67                   |

## B. — MORALE

|                                     |        |
|-------------------------------------|--------|
| 5. Exclusion du sentiment . . . . . | 38     |
| 6. Morale stoïcienne . . . . .      | 39     |
| 7. Exclusion de l'intérêt . . . . . | 29, 47 |
| 8. Le suicide . . . . .             | 60     |

## C. — MÉTAPHYSIQUE

|                            |    |
|----------------------------|----|
| 9. Le Panthéisme . . . . . | 44 |
|----------------------------|----|

## VII. — LA NOUVELLE ACADÉMIE (1)

ARISTARQUE, né à Pitane, en Éolie, vers 316 avant J.-C., fonda-

(1) DIODES LAÏERZ, *Vita philosophorum*, L. IV. — SEXTUS EMPÏRICUS, *Hypotyposes pyrrhonicæ*; *Adversus mathematicos*. — CÉCILIUS, *Académie grecque*. — FOCHER, *Histoire des Académiciens*; *Dissertatio de philosophia academica*.

teur de la Nouvelle Académie, qui succède à l'ancienne fondée par Platon. Il enseigne le **Probabilisme** ou **Scepticisme relatif** : c'est une réaction contre le dogmatisme des Epicuriens et des Stoïciens.

I. — **Partisans** : CARNÉADE, ANTOCHUS, CICÉRON.

II. — **Doctrines principales** :

- |  |     |
|--|-----|
| 1. L'opinion et la probabilité (Logique) | 109 |
| 2. Le Scepticisme relatif (MÉTAPHYSIQUE) | 6   |

### VIII. — L'ÉCOLE NÉO-PLATONICIENNE D'ALEXANDRIE (1)

Sous l'influence des religions orientales, Dieu est avant tout l'objet des études de cette École.

#### § A. — TROIS PHASES

I. — École fondée par Ammonius Saccas à Alexandrie. Mais Plotin (203-270), son vrai chef, l'organise et enseigne à Rome. Ses œuvres sont recueillies par Porphyre, qui les divise en six *Ennéades*, en l'honneur des nombres parfaits 6 et 9.

II. — Porphyre (232-304) (2), Jamblique : lutte contre le Christianisme. Ils interprètent allégoriquement la Mythologie

(1) Vico, *Histoire et critique de l'école d'Alexandrie*. — J. SÉAN, *Histoire de l'École d'Alexandrie*. — FABRE, *Œuvres d'Alexandrie*; *Origine*. — DE RIENZI, *Études sur la Sainte Trinité*. — R. SARRASIN, *De l'École d'Alexandrie*. — BAR, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie*. — DAVOS, *Études sur le mysticisme, Plotin et sa doctrine*. — CA. LÉVY, *La science de l'Éternité*. — PERRIER, *Vie de Plotin*; *Langage ou Introduction à l'Organon*, etc. — JESSUP, *De vita Pythagoræ*; *Prorepticæ orationes ad philosophum*. — PROCLUS, *La Théologie selon Platon*, *Commentaires sur le Timée et sur le Parménide*. — BRUNS, *Proclus, exposition de sa doctrine*. — I. SÉAN, *Des commentaires de Proclus sur le Timée*. — COHEN, *Épigrammes de philosophie ancienne*; *Proclus opéra completa*, William Cousin, Paris, 1864, in-4.

(2) L'arbre de Porphyre, Cf. PSEUDOPLATON 112.

pour la faire cadrer avec leur Métaphysique. Ils se livrent à des opérations théurgiques, magiques, etc.

III. — Proclus (412-485) enseigne à Athènes : caractère religieux et mystique.

Cette école a encore été appelée :

a) **Eclectique** : parce qu'elle vise à opérer une fusion entre la mythologie et les doctrines grecques et orientales.

b) **Mystique**, parce que, tout en acceptant la raison, elle admet une faculté supérieure qui, par l'enthousiasme et l'extase, met l'âme en communication avec l'Unité suprême, Dieu.

#### § B. — DOCTRINES

I. — **Panthéisme** : Tout sort de Dieu et y retourne.

II. — **Trinité** : Dieu est formé de trois hypostases ou personnes inégales, contrairement grossière de la Trinité chrétienne :

1°) L'Unité.

2°) De l'Unité procède l'Intelligence.

3°) De l'Intelligence procède l'Âme qui produit le monde.

III. — **Production du monde** : l'Âme divine produit les idées de toutes choses ; ces idées produites sont les âmes diverses : dieux, démons, héros. Elle produit aussi la matière à laquelle les âmes sont unies.

IV. — **Optimisme** : le monde est parfait, il n'y a qu'une certaine inégalité.

V. — **Morale** : l'âme doit tendre à se dégager de la matière et à rentrer dans l'Unité d'où elle est sortie. Deux moyens pour parvenir à cette absorption :

1°) Acquisition de la science et pratique de la vertu.

2°) Secours des dieux, prière, extase.

Les âmes qui n'ont pas réussi à se dégager de la matière sont soumises à la métépsychose.

## DEUXIÈME ÉPOQUE.

## IX. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE (1)

## I. — Principaux Docteurs :

SAINTE ANSELME DE CANTORBÉRY (1033-1109).  
 ALBERT LE GRAND, *Doctor universalis* (1193-1280).  
 SAINT THOMAS D'AQUIN, *Doctor angelicus* (1225-1274).  
 ALEXANDRE DE HALÈS (XIII<sup>e</sup> siècle), *Doctor inextinguibilis*.  
 SAINT BONAVENTURE, *Doctor seraphicus* (1221-1274).  
 ROGER BACON, *Doctor admirabilis* (1214-1294).  
 DUNS SCOT, *Doctor subtilis* (1274-1308).  
 SCARLE, *Doctor eximius* (1348-1616). Bossuet en a fait, en deux mots, le plus bel éloge quand il a dit de lui : qu'en l'entendant on entendait toute l'École.

## II. — Doctrines principales :

(1) ALBERT LE GRAND, *Opera*, Édité Vivès. — S. THOMAS, *Opera*, Édité Léonine. — S. BONAVENTURE, *Opera*, Édité récente par les Franciscains. — SCARLE, *Opera*, Édité Vivès. — HARRÉAU, *La philosophie scolastique*. — GONZALEZ, *Histoire de la philosophie*, T. II. — BARRIOL, *La philosophie scolastique*. — JOURDAY, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*. — MÉRISSE, *Saint Thomas d'Aquin*. — PARENT, *Philosophie de Duns Scot*. — DE RÉSUSAT, *Saint Anselme de Cantorbéry*. — BOUILLÉ, *Saint Bonaventure*. — FÉLIX, *Unus Scot*. — DUBÉTY DE LOUÈCHE, *Saint Anselme*. — HOGAN-BACON, *Opus magnum*. — OPUS MINUS; *Opus tertium*. — E. CHARRAS, *Roger Bacon, Sa vie, ses œuvres et ses doctrines*. — DUNSTON, *La philosophie de S. Thomas*. — DR. RÉSUSAT, *Essai sur la philosophie de Saint Bonaventure*. — DR. RÉSUSAT, *Abouard*. — MORIN, *Histoire de la philosophie scolastique*. — X. ROUSSELOT, *Études sur la philosophie dans le Moyen Âge*. — J. LABROU, *De virtutibus Aristotelis in Academia parisiensi fortissimi*. — COCHARD, *De ideis apud S. Bonaventuram et S. Thomam*. — G. LÉVY, *Les conceptions de G. de Champagnac et la question des Universaux*. — HENRI, *Nomenclator literarius*. — COCHET, *Fragmenta de philosophie scolastica*. — GARRA DE YARX, *Arriens*. — BAZILLAS, *Rosmini*.

## A. — PSYCHOLOGIE

|   | N <sup>o</sup> |
|---|----------------|
| 1. Classification des facultés de l'âme . . . . .                 | 16             |
| 2. Modes et degrés de l'activité . . . . .                        | 18             |
| 3. Classification des passions . . . . .                          | 67             |
| 4. L'âme pense-t-elle toujours? . . . . .                         | 82             |
| 5. Le sensus communis . . . . .                                   | 86             |
| 6. Théorie de l'assimilation . . . . .                            | 89             |
| 7. L'imagination ( <i>phantasia</i> ) . . . . .                   | 123            |
| 8. Formation de l'idée générale . . . . .                         | 140            |
| 9. Division des idées générales : <i>Transcendantes</i> . . . . . | 143            |
| 10. Les universaux : <i>Réalisme modéré</i> . . . . .             | 144            |
| 11. Nature du jugement . . . . .                                  | 149            |
| 12. Notion de substance . . . . .                                 | 186            |
| 13. Notion de cause . . . . .                                     | 187            |
| 14. Origine de l'idée d'infini . . . . .                          | 191            |
| 15. L'espace et le temps . . . . .                                | 192            |
| 16. La personnalité . . . . .                                     | 205            |
| 17. Le fatalisme théologique . . . . .                            | 240            |
| 18. Nécessité et liberté . . . . .                                | 216            |
| 19. L'âme des bêtes . . . . .                                     | 233            |

## B. — LOGIQUE

|  |          |
|--|----------|
| 20. Définition logique . . . . .               | 11       |
| 21. Division logique . . . . .                 | 16       |
| 22. Théorie des propositions . . . . .         | 17-18    |
| 23. Théorie de la déduction . . . . .          | 19-31    |
| 24. La science . . . . .                       | 39, 10   |
| 25. Classification des connaissances . . . . . | 44       |
| 26. Méthode de la Métaphysique . . . . .       | 103      |
| 27. La vérité . . . . .                        | 104, 103 |
| 28. La certitude et l'évidence . . . . .       | 110      |



|  | N <sup>o</sup> |
|--|----------------|
| 29. Science et croyance . . . . .              | 142            |
| 30. L'erreur . . . . .                         | 113, 114       |
| 31. Classification des sophismes . . . . .     | 145            |
| 32. La valeur de l'autorité . . . . .          | 120            |
| 33. Le critérium de l'évidence . . . . .       | 126            |
| 34. Abus de la méthode syllogistique . . . . . | 128            |

|   |        |
|---|--------|
| 35. Éléments de la moralité . . . . .                     | 13, 14 |
| 36. Degrés et règles de la conscience morale . . . . .    | 43     |
| 37. De la loi . . . . .                                   | 47     |
| 38. Morale du bien rationnel . . . . .                    | 41     |
| 39. Distinction du bien et du mal D. Scot . . . . .       | 43     |
| 40. Fondement de l'obligation . . . . .                   | 44     |
| 41. Préceptes primaires et secondaires du droit . . . . . | 54     |
| 42. Les limites du droit de propriété . . . . .           | 66     |
| 43. Origine et transmission du pouvoir . . . . .          | 83, 89 |
| 44. Le droit de résistance . . . . .                      | 85     |
| 45. Rapports de l'Église et de l'État . . . . .           | 103    |
| 46. La lièze et l'hypothèse . . . . .                     | 106    |
| 47. Pouvoir direct ou indirect . . . . .                  | 107    |
| 48. L'intolérance . . . . .                               | 108    |
| 49. Le prêt à intérêt . . . . .                           | 113    |

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN

D. — ESTHÉTIQUE

|  |      |
|--|------|
| 50. Effets et nature du beau . . . . . | 1, 2 |
|--|------|

DIRECCIÓN GENERAL D.

II. — MÉTAPHYSIQUE

|   |    |
|---|----|
| 51. Analyse de la notion d'être . . . . . | 4  |
| 52. La matière et la forme . . . . .      | 43 |

|  | N <sup>o</sup> |
|--|----------------|
| 53. L'animisme . . . . .                                   | 47             |
| 54. La contingence du monde . . . . .                      | 30             |
| 55. L'argument ontologique (S. ANSELME) . . . . .          | 35             |
| 56. Méthode pour déterminer les attributs divins . . . . . | 41             |
| 57. L'optimisme relatif . . . . .                          | 52             |

### III<sup>me</sup> ÉPOQUE

#### TEMPS MODERNES

#### X. — FRANÇOIS BACON DE VÉRULAM (1)

FRANÇOIS BACON (1561-1626), né à Londres, chancelier.

I. — **Ouvrages** : *Instauratio magna*, qui devait comprendre six parties. Seule la première partie : *De dignitate et augmentis scientiarum* a été complètement achevée. La seconde est restée inachevée; *Novum Organum*. Les autres (*Historia naturalis et experimentalis*. — *Scula intellectus*. — *Prodomi seu anticipationes philosophiæ secundæ*. — *Philosophiæ secundæ*) n'ont été qu'ébauchées dans certains fragments qu'on y rapporte avec plus ou moins de probabilité.

#### II. — Doctrines principales :

|  |                      |
|--|----------------------|
| 1. Classification des sciences (Logique) . . . . . | N <sup>o</sup><br>44 |
| 2. Les trois tables de Bacon (Logique) . . . . .   | 66                   |
| 3. L'œuvre de Bacon (Logique) . . . . .            | 67                   |
| 4. Causes de l'erreur (Logique) . . . . .          | 146                  |

(1) Bacon's, Works, Édit. Leslie Ellis. — NICHOLS, Bacon. — KISS FISHER, François Bacon. — LING, Lord Bacon. — DE REMSAT, Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie. — P. JANET, Les maîtres de la pensée moderne. — NOZANSON, Philosophie de la nature. — BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, Étude sur François Bacon. — BROUHAERT, La philosophie de Bacon, Revue philon., 1889, T. I. — ADAM, La philosophie de François Bacon. — J. DE MAISTRE, Examen de la philosophie de Bacon. — FOSSATI, François Bacon.

XL. — DESCARTES (2)

R. DESCARTES (1596-1650) né à la Haye en Touraine, mort à Stockholm.

I. — **Disciples** : BOSSUET, FÉNELON, MALBRANCHE, ARNAUD, NICOLE.

II. — **Ouvrages** : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), accompagné de la *Dioptrique*, des *Mémoires* et de la *Géométrie* (?). —

(1) DESCARTES, *Œuvres*, Édit. de J. Garnier, — 50 Cochin. — Une nouvelle édition complète par P. Tannery et Ch. Adam a été commencée à l'occasion du cinquantième centenaire de la naissance de Descartes. — Le numéro de juillet 1896 de la *Revue de Métaphysique et de morale* est tout entier consacré à Descartes, à l'occasion de ce centenaire. — BOUILLON-DUVAL, *Le cartésianisme. — CHARENTIER, La méthode de Descartes. — LAM, Descartes. — RUIZ, Vie de M. Descartes. — RUIZ, Descartes avant 1637; Descartes après 1637. — RAATZ, L'Éthique de Descartes. — PASCAL, Les paradoxes contradictoires de Descartes, *Revue phil.*, 1883. — BARRACHAT, *Études critiques*, IV<sup>e</sup> série, *Jansénisme et cartésianisme. — FÉNELON, Descartes. — LI, DE ROCHAS, Le collège Henri IV de La Flèche, T. IV, ch. 1. — FOUCHER DE CANON, Descartes, la princesse Élisabeth et la reine Christine. — E. SAISON, *Étude sur Descartes et ses prédécesseurs. — HELLY, Discours sur l'histoire des sciences naturelles*, ch. xiv. — B. COCIN, Descartes. — P. BOUILLON, *De veritatibus æternis apud Cartesium. — BENOIX, La physique de Descartes. — WADSWORTH, Descartes et le spiritualisme. — MERRIS, S. Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne. — DE RANAS, *Éditions des Discours de la méthode. — EL, DUBOIS, Klein. — TERNAN, *Éloge de Descartes. — E. BAILLET, La Physique moderne. — D'HIST, Mélanges philosophiques. — P. JARRY, Descartes, *Revue des Deux-Mondes*, T. LXXIII. — A. GÉHARD, *En quoi consiste l'esprit philosophique I. — ROUS, Doctrines et problèmes*, ch. 1. — L. GUY-LAROUSSE, *La philosophie de Malbranche. — BARRASSON, Étude sur Malbranche. — A. FOUILLON, La physique de Descartes, dans les *Études*, T. LVII, p. 417 et sq. — SORBIÈRE, *Essai sur la philosophie de Bossuet. — H. JON, Malbranche.*******

(2) L'abbé de Courcelles publia en 1644 une traduction latine du *Discours de la méthode*, de la *Dioptrique* et des *Mémoires*, revue et corrigée par Descartes.

*Méditations touchant la philosophie première* (1641) en latin (Trad. par le duc de Luynes). — *Les principes de la philosophie* (1644), en latin (Trad. par Picot). — *Traité des passions de l'âme* (1649). — Après sa mort : *Compendium musicæ. — Traité du monde. — Traité de l'homme. — Regula ad directionem ingenii* (Trad. par Cousin). — *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (Trad. par Cousin). — *Lettres*.

III. — **Doctrines principales** :

A. — PSYCHOLOGIE

|  | N <sup>os</sup> |
|--|-----------------|
| 1. Classification des facultés de l'âme . . . . .            | 16              |
| 2. Origine du plaisir . . . . .                              | 25              |
| 3. Nature de l'instinct . . . . .                            | 61              |
| 4. Classification des passions . . . . .                     | 67              |
| 5. L'âme pense toujours . . . . .                            | 82              |
| 6. Théorie de l'inférence . . . . .                          | 99              |
| 7. Qualités primaires et secondaires de la matière . . . . . | 101             |
| 8. Conservation des idées . . . . .                          | 109             |
| 9. Le jugement ramené à la volonté . . . . .                 | 152             |
| 10. Le bon sens . . . . .                                    | 161             |
| 11. L'innéité . . . . .                                      | 179             |
| 12. Notion de substance . . . . .                            | 186             |
| 13. Objection contre les causes finales . . . . .            | 189             |
| 14. L'origine de l'idée de parfait . . . . .                 | 191             |
| 15. L'espace et le temps . . . . .                           | 192             |
| 16. Nature de l'habitude . . . . .                           | 225             |
| 17. Rêve et réalité . . . . .                                | 245             |
| 18. L'âme des bêtes . . . . .                                | 253             |

B. — LOGIQUE

|   |    |
|---|----|
| 19. Classification des sciences . . . . .     | 43 |
| 20. Les quatre règles de la méthode . . . . . | 51 |

|  | N <sup>o</sup> |
|--|----------------|
| 21. Le doute méthodique . . . . .                                | 408            |
| 22. Culpabilité de l'erreur . . . . .                            | 417            |
| 23. Descartes et l'autorité . . . . .                            | 420            |
| 24. La véraçité divine et l'évidence . . . . .                   | 425, 426       |
| 25. Allégues contre le syllogisme . . . . .                      | 428            |
| 26. Valeur de la méthode . . . . .                               | 428            |
| <b>C. — MORALE</b>   |                |
| 27. Distinction du bien et du mal . . . . .                      | 43             |
| <b>D. — MÉTAPHYSIQUE</b>   |                |
| 28. Le mécanisme . . . . .                                       | 11, 14         |
| 29. Les esprits animaux . . . . .                                | 26             |
| 30. L'idée de l'être parfait . . . . .                           | 34             |
| 31. La conservation . . . . .                                    | 48             |
| <b>IV. — Bossuet :</b>   |                |
| 1. Distinction et classification des facultés (Psych.) . . . . . | 44, 46         |
| 2. Classification des passions (Ps.) . . . . .                   | 67             |
| 3. Importance du raisonnement (Ps.) . . . . .                    | 138            |
| 4. L'origine des idées (Ps.) . . . . .                           | 178            |
| 5. La finalité (Ps.) . . . . .                                   | 188            |
| 6. Origine de l'idée de parfait (Ps.) . . . . .                  | 191            |
| 7. Part de la volonté dans l'existence (Ps.) . . . . .           | 199            |
| 8. La liberté d'indifférence (Ps.) . . . . .                     | 214            |
| 9. L'âme des bêtes (Ps.) . . . . .                               | 233            |
| 10. La philosophie de l'histoire (LOGIQUE) . . . . .             | 95             |
| 11. L'union de l'âme et du corps (MÉTAPHYSIQUE) . . . . .        | 23             |
| 12. Les vérités éternelles (MÉTAPHYSIQUE) . . . . .              | 33             |
| 13. L'optimisme relatif (MÉTAPHYSIQUE) . . . . .                 | 52             |
| <b>V. — Malebranche :</b>  |                |
| 1. Théorie des idées divines (PSYCHOLOGIE) . . . . .             | 95             |
| 2. Conservation des idées (Ps.) . . . . .                        | 109            |

|  | N <sup>o</sup> |
|--|----------------|
| 3. Le jugement ramené à la volonté (Ps.) . . . . .       | 132            |
| 4. La vision en Dieu (Ps.) . . . . .                     | 178            |
| 5. L'âme des bêtes (Ps.) . . . . .                       | 253            |
| 6. La véraçité divine (LOGIQUE) . . . . .                | 125            |
| 7. Nature de l'idée du bien (MORALE) . . . . .           | 43             |
| 8. La vertu (MORALE) . . . . .                           | 48             |
| 9. Les causes occasionnelles (MÉTAPHYSIQUE) . . . . .    | 27             |
| 10. L'optimisme absolu (MÉTAPHYSIQUE) . . . . .          | 52             |
| <b>VI. — Port-Royal :</b>                                |                |
| 1. Le bon sens (PSYCHOLOGIE) . . . . .                   | 161            |
| 2. Les quatre opérations de l'esprit (LOGIQUE) . . . . . | 3              |
| 3. De la définition (LOGIQUE) . . . . .                  | 9 à 14         |
| 4. L'analyse et la synthèse (LOGIQUE) . . . . .          | 33             |
| 5. Classification des sophismes (LOGIQUE) . . . . .      | 143            |

**XII. — SPINOZA (1)**

B. SPINOZA (1632-1677) né à Amsterdam ; mort à la Haye.

I. — **Ouvrages :** *Traité théologico-politique*. — *Éthique* (divisée en cinq livres : Dieu — Âme — Passions — Esclavage de l'homme ou forces des passions — Puissance de l'entraînement ou liberté de l'homme). — *Traité de la réforme de l'entendement*. — *Lettres*.

II. — **Doctrines principales :**

(1) SPINOZA *Enferno*, Trad. par É. Saisset. — BOUILLON, *Histoire de la philosophie cartésienne*, ch. xv et sq. — FOUCHER DE CAUDRY, *Lettres, Descartes et Spinoza*. — POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy*. — KIMM FISHER, *Spinoza*. — P. JANET, *Les maîtres de la pensée moderne*. — WOLFF, *La morale de Spinoza*. — FOUCAULT, *Essai sur le libre arbitre*. — LE P. SPINOZA. — BASSANOVIC, *Spinoza*.

## A. — PSYCHOLOGIE

|  | N <sup>o</sup> |
|--|----------------|
| 1. Méthode psychologique . . . . .                       | 6              |
| 2. Classification et définition des sentiments . . . . . | 40, 41         |
| 3. Classification des passions . . . . .                 | 67             |
| 4. Notion de substance . . . . .                         | 186            |
| 5. L'acte de la volonté ramené au jugement . . . . .     | 202            |
| 6. Objection contre la liberté . . . . .                 | 208            |
| 7. Le fatalisme panthéistique . . . . .                  | 210            |

## B. — LOGIQUE

|                                 |          |
|---------------------------------|----------|
| 8. Nature de l'erreur . . . . . | 113, 114 |
|---------------------------------|----------|

## C. — MÉTAPHYSIQUE

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| 9. Le mécanisme . . . . .            | 41 |
| 10. Le panthéisme immanent . . . . . | 44 |

## XIII. — LEIBNIZ (1)

LEIBNIZ (1646-1716) : né à Leipzig ; mort à Hanovre.

I. — **Œuvres** : Nouveaux essais sur l'entendement humain. —

(1) LEIBNIZ, *Opera philosophica*, Ed. Erdmann ; *Œuvres complètes*, Ed. Gerhardt. *Œuvres choisies*, Ed. Janet. — FERRAZZ, *Kloge de Leibniz*. — MAIR, DE BIRAN, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, article de la *Biographie universelle*. — NOTZ, *La métaphysique de Leibniz et la critique de Kant*. — E. BOCHNER, *Introduction à la Monadologie et aux Nouveaux essais*. — PASCARINI, *Essai sur le libre arbitre*, 1<sup>re</sup> P.

*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* — *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées.* — *De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance.* — *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.* — *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison.* — *Correspondance avec Clarke, Arnauld, Bossuet, etc.*

II. — **Doctrines principales** :

## A. — PSYCHOLOGIE

|  | N <sup>o</sup> |
|--|----------------|
| 1. Les petites perceptions . . . . .                         | 73             |
| 2. Qualités primaires et secondaires de la matière . . . . . | 101            |
| 3. L'objet de la vue . . . . .                               | 102            |
| 4. Les idées générales : <i>Réalisme modéré</i> . . . . .    | 144            |
| 5. Classification des vérités premières . . . . .            | 162            |
| 6. Les virtualités de l'entendement . . . . .                | 181            |
| 7. L'espace et le temps . . . . .                            | 192            |
| 8. Théorie de la peine . . . . .                             | 208            |
| 9. Le déterminisme psychologique . . . . .                   | 214            |
| 10. Langue universelle . . . . .                             | 239            |
| 11. Réve et réalité . . . . .                                | 248            |

## B. — LOGIQUE

|   |     |
|---|-----|
| 12. La certitude morale . . . . .                   | 111 |
| 13. Le criterium de la vérité . . . . .             | 123 |
| 14. La logique et le bon sens . . . . .             | 128 |
| 15. Avantages de la méthode syllogistique . . . . . | 128 |

## C. — MORALE

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| 16. L'idée de perfection . . . . . | 43 |
|------------------------------------|----|



## D. — METAPHYSIQUE

|                                     | N <sup>o</sup> |
|-------------------------------------|----------------|
| 17. Le dynamisme . . . . .          | 42             |
| 18. L'harmonie-préétablie . . . . . | 28             |
| 19. L'optimisme absolu . . . . .    | 52             |

XIV. — L'ÉCOLE EMPIRIQUE EN ANGLETERRE  
AUX XVII<sup>e</sup> ET XVIII<sup>e</sup> SIÈCLESI. — **Hobbes** (1588-1679).

A) **Œuvres** : *Leviathan*. — *De Cive*. — *Recherches sur la nature humaine*, etc. (1).

B) **Doctrines**

|   |    |
|---|----|
| 1. Le droit c'est la force (MORALE) . . . . . | 80 |
| 2. Origine de la société (MORALE) . . . . .   | 82 |

II. — **Locke** (1632-1704) (?) né à Wrington, près de Bristol ; étudiant à l'Université d'Oxford.

A) **Œuvres** : *Essai sur l'entendement humain*, réédité par Leibniz. — *Traité sur le gouvernement civil*. — *Pensées sur l'Éducation*. — *Lettres sur la tolérance*.

B) **Doctrines** :

|   |     |
|---|-----|
| 1. Idées représentatives ; (PSYCHOLOGIE) . . . . .                    | 93  |
| 2. Qualités primaires et secondaires de la matière (PSYCH.) . . . . . | 101 |
| 3. L'objet de la vue (PS) . . . . .                                   | 102 |
| 4. Définition du jugement (PS) . . . . .                              | 149 |
| 5. Origine des idées (PS) . . . . .                                   | 173 |

(1) COCLES, *Cours de philosophie de 1828*. — JACQUIN, *Cours de droit naturel*, XII<sup>e</sup> L. et sq. — LYON, *La philosophie de Hobbes*.

(2) COCLES, *La philosophie de Locke*. — MANN, *Locke*. — DE RIBEMONT, *Histoire de la philosophie en Angleterre*. — DUPUIS, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII<sup>e</sup> siècle*. — LUIS, *L'Idéalisme en Angleterre*. — GARNIER, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*.

III. — **Berkeley** (1684-1753), né à Dublin (?).

A) **Œuvres** : *Essai sur la vision*. — *Principes de la connaissance*. — *Dialogues d'Hylas et de Philonous*.

B) **Doctrines** :

|   |    |
|---|----|
| 1. Idées produites par Dieu en nous ; (PSYCHOLOGIE) . . . . . | 94 |
| 2. L'idéalisme sensible ; (MÉTAPHYSIQUE) . . . . .            | 7  |

IV. — **David Hume** (1711-1776), né à Edimbourg (?).

A) **Œuvres** : *Traité de la nature humaine*. — *Recherches concernant l'entendement humain*. — *Essais et traités*, etc.

B) **Doctrines** :

|   |     |
|---|-----|
| 1. Notion du moi (PSYCHOLOGIE) . . . . .                        | 81  |
| 2. Nature du jugement et de la croyance (PSYCHOLOGIE) . . . . . | 152 |
| 3. Notion de cause (PSYCHOLOGIE) . . . . .                      | 187 |
| 4. Le phénoménisme ; (MÉTAPHYSIQUE) . . . . .                   | 8   |

## XV. — CONDILLAC

Bonnot de Condillac (1715-1780) né à Grenoble (?).

I. — **Œuvres** : *Traité des sensations*. — *Essais sur l'origine des connaissances humaines*. — *Logique*. — *Traité des animaux*, etc.

II. — **Doctrines principales** :

## A. — PSYCHOLOGIE

|   |    |
|---|----|
| 1. Classification des facultés de l'âme . . . . . | 16 |
| 2. Nature de l'instinct . . . . .                 | 61 |
| 3. Notion du moi . . . . .                        | 51 |

(1) PERRON, *Berkeley, sa vie et ses écrits*.

(2) COURVILLET, *Philosophie de Hume*. — HULLER, *Hume*. — LYON, *L'Idéalisme en Angleterre*. — G. LUCASARTIER, *Hume, moraliste et sociologue*.

(3) COCLES, *Leçons sur la philosophie sensualiste au XVIII<sup>e</sup> siècle*. — DEWEILLER, *Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine*.

|   | N <sup>o</sup> |
|---|----------------|
| 4. Nature de l'attention . . . . .              | 130            |
| 5. Nominalisme . . . . .                        | 144            |
| 6. Le jugement dérivé de la sensation . . . . . | 181, 172       |
| 7. Origine des idées . . . . .                  | 172            |
| 8. Notion de substance . . . . .                | 186            |
| 9. L'acte de volonté ramené au désir . . . . .  | 202            |
| 10. Origine du langage . . . . .                | 233, 235       |
| 11. Aphorismes relatifs au langage . . . . .    | 240            |

## B. — LOGIQUE

|                         |    |
|-------------------------|----|
| 12. L'analyse . . . . . | 53 |
|-------------------------|----|

## XVI. — L'ÉCOLE ÉCOSAÏSE (1)

L'École écossaise peut être dédoublée :

- I. — **École morale** : HERRINGTON (1694-1747) : *Recherches sur les idées de beauté et de vertu* ; *Système de philosophie morale*. — ADAM SMITH (1723-1790) : *Traité des sentiments moraux*. — FERGUSON (1724-1816) : *Analyse de psychologie et de philosophie morale* ; *Essai sur la société civile* ; *Institutions de philosophie morale*.

Doctrines principales :

|   | N <sup>o</sup> |
|---|----------------|
| 1. La sympathie (A. SMITH) : PSYCHOLOGIE . . . . .            | 47             |
| 2. La conscience : sens moral (HERRINGTON) : MORALE . . . . . | 40             |
| 3. Valeur de la conscience morale : MORALE . . . . .          | 41             |
| 4. La bienveillance (HERRINGTON) : MORALE . . . . .           | 32             |
| 5. La sympathie (A. SMITH) : MORALE . . . . .                 | 33             |

II. — **École psychologique** : THOMAS REID (1704-1796), BEAT-

(1) *Journal*, Introduction à la traduction des œuvres complètes de Reid. — *Cours*, *Cours d'histoire de la philosophie moderne* : École écossaise. — DE REID, *Mélanges*. — A. GARDNER, *Critique de la philosophie de Th. Reid*. — DECAUX, *Le réalisme de Reid*.

TE, OSWALD, DUGALD STEWART (1733-1828), THOMAS BROWN (1778-1820), HAMILTON (1788-1856).

A) **Œuvres de Reid** : *Œuvres complètes* traduites par Joubroy : *vg. Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun* — *Essais sur les facultés intellectuelles et Essais sur les facultés actives de l'homme*.

B) **Œuvres de Dugald Stewart** : *Philosophie des facultés déductives et morales de l'homme* — *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, etc.

C) **Œuvres de Hamilton** : *Leçons de métaphysique* — *Logique*, etc.

D) **Doctrines principales** :

## A. — PSYCHOLOGIE

|  | N <sup>o</sup> |
|--|----------------|
| 1. Distinction des facultés de l'âme . . . . .                             | 14             |
| 2. Classification des facultés de l'âme . . . . .                          | 16             |
| 3. Lois fondamentales du plaisir (HAMILTON) . . . . .                      | 26             |
| 4. Éléments affectif et représentatif de la sensation (HAMILTON) . . . . . | 33, 34         |
| 5. Limites de la conscience (HAMILTON) . . . . .                           | 76             |
| 6. Sensation et perception (HAMILTON) . . . . .                            | 87             |
| 7. Théorie de la perception intuitive (HAMILTON) . . . . .                 | 90             |
| 8. Théorie de la suggestion immédiate . . . . .                            | 97             |
| 9. Erreurs de la perception . . . . .                                      | 106            |
| 10. Nature du souvenir . . . . .   | 141            |
| 11. Théorie de l'association (DUGALD STEWART) . . . . .                    | 120            |
| 12. La finalité . . . . .  | 188            |
| 13. La notion de l'absolu (HAMILTON) . . . . .                             | 191            |
| 14. La liberté d'indifférence . . . . .                                    | 214            |
| 15. Production et intelligence des signes . . . . .                        | 231, 233       |

## B. — LOGIQUE

|   | N <sup>o</sup> |
|---|----------------|
| 16. La quantification du prédicat (HAMPTON) . . . .                   | 18             |
| 17. Objection d'Hamilton contre les règles de la conversion . . . . . | 20             |
| 18. Fondement de l'induction . . . . .                                | 70             |
| 19. Fondement de la croyance au témoignage . . . . .                  | 92             |
| 20. Le criterium du sens commun . . . . .                             | 121            |

## C. — MÉTAPHYSIQUE

|  |   |
|--|---|
| 21. La relativité de la connaissance (HAMPTON) . . . . | 8 |
|--|---|

## XVII. — LA PHILOSOPHIE EN ALLEMAGNE (1)

I. — L'École critique : EMANUEL KANT (1724-1804), né à Königsberg.

A) Œuvres : *Critique de la raison pure* (1781) — *Critique de la raison pratique* (1788) — *Critique du Jugement* (1790) — *Fondements de la métaphysique des mœurs* — *Principes méta-*

(1) *Œuvres*. — Les philosophes de Kant. — SAUSSUR, *Le Septicisme, Encyclopédie*, FAUPEL et KANT. — NOZEL, *La Critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz*. — INDOURAU, *La philosophie de Kant*. — SERA, *From Kant to Hegel*. — HARR, *Essays on the Critique of Judgment; Essai des Fondements de la Métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique*. — T. PICHU, *Kant et la science moderne; Le Kantisme et ses erreurs*. — FOUCAULT, *Essai sur le libre arbitre*. — P. P. — CASSON, *La morale de Kant*. — HENRI, *Kant*. — FORTIN, *Les systèmes de morale contemporains*. — KRAMER, *Psychologie*, ch. xvii, xxi, xxv. — M. GOKOBY, *Kant et Kantisme*. — CHATELAIN-LACOUR, *La philosophie individualiste; Étude sur G. de Humboldt*. — Livre Blanc, *La philosophie de Jacobi*. — E. de ROBERT, *La Philosophie du siècle: Positivisme, Celléisme, Évolutionnisme*. — A. PINOCH, *Principales œuvres de Herbart*. — MARION, *L'instruction par l'éducation et les théories pédagogiques de Herbart*.

*physiques du droit — Doctrine de la vertu — Prolegomènes à toute métaphysique future*, etc.

## B) Doctrines principales :

## I. — PSYCHOLOGIE

|   | N <sup>o</sup> |
|---|----------------|
| 1. Nature du plaisir . . . . .                                    | 24             |
| 2. L'inconscient . . . . .  | 73             |
| 3. Les idées générales : CONCEPTUALISME . . . . .                 | 144            |
| 4. Les jugements synthétiques a priori . . . . .                  | 151            |
| 5. Les douze catégories . . . . .                                 | 170            |
| 6. L'origine des idées . . . . .                                  | 180            |
| 7. Notion de substance . . . . .                                  | 186            |
| 8. Notion de cause . . . . .                                      | 187            |
| 9. L'espace et le temps . . . . .                                 | 192            |
| 10. Le déterminisme et la liberté nouménale . . . . .             | 212            |
| 11. Le caractère empirique et le caractère intelligible . . . . . | 217            |

## II. — LOGIQUE

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| 12. Méthode de la morale . . . . . | 401 |
| 13. La certitude morale . . . . .  | 414 |
| 14. Science et croyance . . . . .  | 412 |

## III. — MORALE

|   |        |
|---|--------|
| 15. La métaphysique fondée sur la morale . . . . .                | 6      |
| 16. La raison pratique distincte de la raison théorique . . . . . | 10     |
| 17. Cavalcères de la loi morale . . . . .                         | 20     |
| 18. La vertu kantienne . . . . .                                  | 29, 48 |
| 19. Proscription du sentiment et de l'intérêt . . . . .           | 33, 47 |
| 20. La morale formelle . . . . .                                  | 40     |
| 21. Nature de l'idée du bien . . . . .                            | 43     |

|  |    |
|--|----|
| 22. Rapports du droit et du devoir . . . . .   | N° |
| 23. Fondement des devoirs personnels . . . . . | 34 |
|  | 59 |

## IV. — ESTHÉTIQUE

|   |   |
|---|---|
| 24. Définitions et caractères du beau . . . . . | 1 |
| 25. Le beau et le sublime . . . . .             | 7 |

## V. — MÉTAPHYSIQUE

|  |     |
|--|-----|
| 26. Le criticisme . . . . .  | 9   |
| 27. La preuve de l'existence de Dieu . . . . .   | 38  |
| II. — L'École panthéiste : Fichte (1762-1814). — Schelling (1773-1854). — Hegel (1770-1831). |     |
| 1. Méthode philosophique (Hegel) : INTRODUCTION . . . . .                                    | 6   |
| 2. Définition du beau (Hegel) : ESTHÉTIQUE . . . . .   | 2   |
| 3. Le panthéisme idéaliste de Fichte, de Schelling et de Hegel : MÉTAPHYSIQUE . . . . .      | 44  |
| III. L'École pessimiste : A) SCHOPENHAUER (1788-1860) (?).                                   |     |
| 1. Nature du plaisir et de la douleur : PSYCHOLOGIE . . . . .                                | 24  |
| 2. L'inconscient (Ps.) . . . . .   | 75  |
| 3. Le caractère empirique et le caractère intelligible (Ps.) . . . . .                       | 217 |
| 4. Le pessimisme absolu (MÉTAPHYSIQUE) . . . . .   | 53  |
| B) DE HARDIANN (1842) :  |     |
| 1. L'inconscient : PSYCHOLOGIE . . . . .   | 76  |
| 2. Le pessimisme relatif : MÉTAPHYSIQUE . . . . .  | 83  |
| C) NIETZSCHE : le surhomme (?).  |     |

(?) De SOUVER, *Étude sur Schopenhauer*. — Th. RIBOT, *La philosophie de Schopenhauer*.

(?) H. LUCHTESMANN, *La philosophie de Nietzsche*. — DE GRANDMAISON, *F. Nietzsche*, dans les *Études*, 1900.

## XVIII. — L'ÉCOLE TRADITIONALISTE (1)

I. — **Partisans** : J. DE MAÏTRE, DE BONALD, LAMENNAIS, BAUTAIN, VESTRA, BONNETTY.

II. — **Doctrines principales** :

|  |     |
|--|-----|
| 1. L'origine du langage (PSYCH.) . . . . .                   | N°  |
| 2. Peut-on penser sans langage? (PSYCH.) . . . . .           | 233 |
| 3. Le consentement universel (LAMENNAIS) : LOGIQUE . . . . . | 122 |
| 4. La vérité divine ou fidéisme : LOGIQUE . . . . .          | 125 |

## XIX. — COUSIN ET L'ÉCLECTISME (2)

VICTOR COUSIN (1792-1867), né à Paris, mort à Cannes, fondateur de l'ÉCOLE ÉCLECTIQUE.

I. — **Disciples** : MAÏRE DE BIRAN, JOFFEYROY, SAÏSSET, D. J. SIMON, A. GARNIER.

II. — **Ouvrages** : *Traduction des œuvres de Platon*, *Édition des œuvres de Proclus*. — *Introduction à l'épique*.

*la philosophie*. — *Leçons sur la philosophie sensualiste* : siècle. — *Leçons sur la philosophie de Kant*. — *de la philosophie*. — *Du vrai, du bien et du beau*. — *de philosophie ancienne, scolastique, cartésienne*. — *Études littéraires sur M<sup>me</sup> de Staël, de C<sup>te</sup> de ville, etc.*

— *Le raison humanité*. . . . . 187

(?) CHATELAIN SAINT-HILAIRE, V. Cousin, sa vie, ses œuvres . . . . . 43

P. JAMES, V. Cousin et son œuvre. — J. SIMON, V. Cousin. . . . . 50

*philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle*, t. II, p. 11. — A. FRANCE, . . . . . 2

*et Philosophie*. — BOUILLON, *Théorie de la raison* . . . . . 2

M. COUSIN, *Moine de Biran*. — ALAÏ, *La philosophie* . . . . . 16

Ch. ARAY, *La philosophie en France*. — E. PAVET, *Le* . . . . .

(?) Elle n'est souvent qu'un plagiat de celle du P. de Bonnot de

péremptoirement la preuve le P. de Bonnot de



III. — **Évolution philosophique** : on peut distinguer trois phases dans son évolution philosophique :

A) Il s'attache à l'École écossaise.

B) A la suite de ses voyages en Allemagne ses cours sont fortement imprégnés de panthéisme, comme le prouvent ses théories de la *raison impersonnelle* et de la *création nécessaire* :

a) Pour échapper au subjectivisme de Kant, il propose la théorie de la *raison impersonnelle* : la raison n'est subjective et personnelle qu'à l'état réfléchi ; mais à l'état spontané, elle saisit immédiatement l'absolu en se confondant avec lui. Il y a lieu de rapprocher de Plotin et de Schelling.

Cette théorie confond la vérité et la faculté de connaître : la vérité est en dehors de l'homme ; elle est immuable et impersonnelle, mais non la faculté qui perçoit cette vérité.

b) L'homme, la nature et Dieu ne sont au fond qu'une même substance, infinie et finie tout ensemble. De là suit que la création n'est pas seulement possible mais nécessaire.

1. A partir de 1840 il revint à la grande tradition spiritualiste du XVIII<sup>e</sup> siècle.

3. La **éclectisme** : « Publier des systèmes, et des systèmes de philosophie, tel est en deux mots, dit Jouffroy, le plan de

III. L'éclectisme » Son éclectisme consiste à choisir et à réunir

1. Nature partielles contenues dans les différents systèmes philosophiques ; il ramène à quatre : *Sensualisme, Idéalisme, Mysticisme, Eclectisme*.

2. La possibilité : Cette théorie suppose que la philosophie est possible, qu'il n'y a qu'à la dégager des systèmes existants.

1. L'impossible n'est pas susceptible de progrès ; ce qui est faux, car la philosophie se développe et progresse.

2. La possibilité n'est pas une condition de progrès ; elle n'est que le résultat de la possibilité.

3. La possibilité n'est pas une condition de progrès ; elle n'est que le résultat de la possibilité.

4. La possibilité n'est pas une condition de progrès ; elle n'est que le résultat de la possibilité.

5. La possibilité n'est pas une condition de progrès ; elle n'est que le résultat de la possibilité.

6. La possibilité n'est pas une condition de progrès ; elle n'est que le résultat de la possibilité.

7. La possibilité n'est pas une condition de progrès ; elle n'est que le résultat de la possibilité.

8. La possibilité n'est pas une condition de progrès ; elle n'est que le résultat de la possibilité.

noncer entre ces deux systèmes contraires produit le scepticisme, et, pour échapper au néant du scepticisme, l'âme se réfugie dans le sein de Dieu par le moyen du mysticisme, jusqu'à ce que les excès de ce dernier système ramènent de nouveau le sensualisme. En réalité, ces diverses doctrines coexistent souvent à la même époque. Cette classification a cependant l'avantage de faire ressortir les quatre tendances prédominantes de l'esprit humain par rapport à la manière de connaître la vérité.

3) Dire, avec Leibniz, que « chaque système est vrai parce qu'il affirme et faux parce qu'il nie », ce n'est, selon Jules Simon, « qu'une sorte de jeu de mots sans aucune valeur (1) ». En effet, un système faux consiste précisément dans la négation ; v. g. le matérialisme n'est matérialisme que parce qu'il nie l'existence des esprits.

4) Pour choisir entre les divers systèmes, il faut un criterium qui permette de discerner l'erreur. Mais, ce criterium n'étant pas dans les systèmes, il faut le chercher dans la philosophie. C'est donc la philosophie qui dirigera la formation de l'éclectisme au lieu d'en sortir. Cousin d'ailleurs semble l'avoir reconnu quand il a dit : « L'éclectisme suppose un système déjà formé ».

Cousin eut le mérite d'insister sur la psychologie, d'en faire la base de la métaphysique. Il a solidement réintégré l'École sensualiste du XVIII<sup>e</sup> siècle et mis en honneur l'histoire de la philosophie.

#### V. — Doctrines principales de l'École éclectique :

|   | N <sup>o</sup> |
|---|----------------|
| 1. Classification des facultés (Jouffroy et Garnier) PSYCHOLOG. | 16             |
| 2. Théorie de l'inférence (Ps.)                                 | 99             |
| 3. Le Jugement intuitif (Ps.)                                   | 149            |
| 4. Notion de cause (M. de Biran) Ps.                            | 187            |
| 5. Nature de l'idée du bien (MORALE)                            | 43             |
| 6. Fondement du droit et du devoir (MORALE)                     | 50             |
| 7. Définition du beau (Cousin et Jouffroy) ESTHÉTIQUE.          | 2              |
| 8. Le vitalisme (Jouffroy) MÉTAPHYSIQUE                         | 16             |

(1) J. SARRASIN, V. Cousin, pp. 65-66.

## XX. — A. COMTE ET LE POSITIVISME (1)

A. COMTE (1798-1857), né à Montpellier. — Ses principaux ouvrages sont : *Cours de Philosophie positive*; *Système de politique positive*. L'idée dominante du positivisme est que l'esprit humain ne peut connaître que les vérités de l'ordre expérimental : il constate des faits, en dégage des lois, mais il est incapable d'atteindre les causes. Au-delà des phénomènes et des lois s'étend l'inconnaissable, mer immense pour l'exploration de laquelle nous n'avons, selon l'expression de Littré, « ni voiles, ni boussole ». D'après le positivisme, la science ne rejette ni l'âme, ni Dieu : elle les ignore, elle n'en peut connaître.

I. — Disciples : LITTRÉ, TAINE, S. MILL.

II. — Doctrines principales :

## A. — PSYCHOLOGIE

|  | N°  |
|--|-----|
| 1. Objection contre la distinction entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques (TAINE). | 5   |
| 2. Impossibilité de l'observation interne.   | 7   |
| 3. L'hallucination vraie (TAINE).  | 98  |
| 4. Mécanisme de la localisation des sensations (TAINE).  | 107 |
| 5. Le déterminisme physique et physiologique (TAINE).  | 213 |

(1) LAROCHE, *Auguste Comte et le Positivisme*. — GIBLIN, *A. Comte; Le positivisme depuis Comte*. — S. MILL, *A. Comte et la philosophie positive*. — FOMBAZI, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde; Le mouvement idéologique et la réaction contre la science positiviste*. — DE BASTIEN, *Le Positivisme et la science expérimentale*. — DE BONNET, *Les malheurs de la philosophie*. — ALBERT, *Essai historique et critique sur la Sociologie avec A. Comte*. — LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*. — BRUNETIER, *Positivisme et philosophie scientifique*. — J. BARRUX, *Les principes du Positivisme contemporain*. — POET, *Le Positivisme*; M. LITTRÉ et A. Comte.

## B. — LOGIQUE

|  | N°  |
|--|-----|
| 6. Classification des sciences . . . . .   | 44  |
| 7. Méthode des sciences sociales . . . . . | 96  |
| 8. Le criterium de l'expérience . . . . .  | 124 |

## C. — MORALE

|                          |    |
|--------------------------|----|
| 9. L'altruisme . . . . . | 31 |
|--------------------------|----|

## D. — MÉTAPHYSIQUE

|                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| 10. La loi des trois états . . . . . | 1 |
|--------------------------------------|---|

XXI. — L'EMPIRISME ANGLAIS AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE (2)

I. — L'École associationniste : JOHN STUART MILL (1806-1873).  
— J. SULLY, A. BAIN.

Doctrines principales :

## A. — PSYCHOLOGIE

|   | N° |
|---|----|
| 1. Classification des plaisirs (A. BAIN).   | 29 |
| 2. Classification des sensations (A. BAIN). | 33 |
| 3. Origine des inclinations altruistes.     | 55 |

(2) TAINÉ, *L'utilitarisme, étude sur S. MILL; Le Positivisme anglais*. — LÉVY-BRUHL, *Lettres inédites de J.-S. MILL à Auguste Comte*, publiées avec les réponses d'A. Comte et une Introduction.

|   | N <sup>o</sup> |
|---|----------------|
| 4. Notion du moi . . . . .                      | 81             |
| 5. L'hallucination vraie . . . . .              | 98             |
| 6. Théorie de l'association . . . . .           | 119            |
| 7. Excess de l'associationnisme . . . . .       | 122            |
| 8. Noujnalisme . . . . .                        | 144            |
| 9. Le jugement ramené à l'association . . . . . | 151            |
| 10. Le raisonnement par analogie . . . . .      | 157            |
| 11. Origine des idées . . . . .                 | 174            |
| 12. Notion de substance . . . . .               | 186            |
| 13. Notion et principe de cause . . . . .       | 187            |
| 14. Objection contre la liberté . . . . .       | 208            |

## B. — LOGIQUE

|   |     |
|---|-----|
| 15. Objections contre le syllogisme . . . . .   | 38  |
| 16. Origine des notions mathématiques . . . . . | 58  |
| 17. Les quatre méthodes de S. Mill . . . . .    | 66  |
| 18. Fondement de l'induction . . . . .          | 70  |
| 19. Méthode de la morale . . . . .              | 101 |
| 20. Classification des sophismes . . . . .      | 115 |
| 21. Le criterium de l'expérience . . . . .      | 124 |

## C. — MORALE

|   |        |
|---|--------|
| 22. Nature et valeur de la conscience morale . . . . .    | 10, 11 |
| 23. L'utilitarisme de Bentham rectifié par Mill . . . . . | 25, 26 |
| 24. Le fondement du droit . . . . .                       | 50     |

## D. — MÉTAPHYSIQUE

|  |   |
|--|---|
| 25. Le relativisme . . . . .   | 8 |
| II. — <b>L'École agnostique et évolutionniste</b> : LAMARCK, (1744-1829), DARWIN (1809-1882), H. SPENCER (1820). |   |
| <b>Doctrines principales :</b>   |   |

## A. — PSYCHOLOGIE

|  | N <sup>o</sup> |
|--|----------------|
| 1. Rapports de l'émotion et de l'inclination . . . . . | 28             |
| 2. Origine des inclinations altruistes . . . . .       | 35             |
| 3. Nature de l'instinct . . . . .                      | 61             |
| 4. Origine des idées . . . . .                         | 175            |
| 5. Objection contre les causes finales . . . . .       | 189            |
| 6. Production et intelligence des signes . . . . .     | 231            |
| 7. Origine du langage . . . . .                        | 231            |

## B. — LOGIQUE

|  |     |
|--|-----|
| 8. Classification des sciences . . . . . | 34  |
| 9. Le criterium de l'évidence . . . . .  | 126 |

## C. — MORALE

|  |    |
|--|----|
| 10. Nature de la conscience morale . . . . . | 10 |
| 11. Morale évolutionniste . . . . .          | 27 |
| 12. Attaques contre la charité . . . . .     | 63 |

## D. — MÉTAPHYSIQUE

|  |    |
|--|----|
| 13. Le transformisme (LAMARCK, DARWIN) . . . . . | 45 |
| 14. L'évolutionnisme (SPENCER) . . . . .         | 46 |

# HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

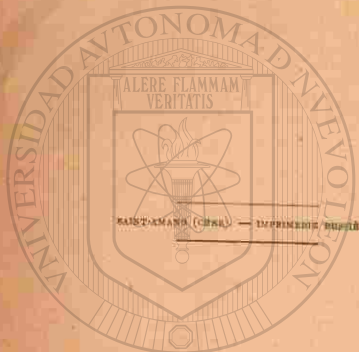
Par S. E. le card. Z. GONZALEZ, des Frères Prêcheurs

Archevêque de Séville

Traduite de l'espagnol, avec autorisation de l'auteur  
et accompagnée de notes

Par le R. P. DE PASCAL, miss. apôt., docteur en théologie

4 beaux volumes in-8° carré . . . . . 24.00  
Les mêmes, en reliure toile, fr. rouges . . . . . 20.00



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCION GENERAL DE ESTUDIOS

Le Cardinal Gonzalez, né en Espagne, le pays théologique par excellence, de la réputation d'un savant de renommée élevée. Il a été pour l'Espagne ce qu'on est pour l'Italie le P. Lombroso, le cardinal Zelinski, le docteur Sauerbrin. Ses travaux plus étendument que sur : à la restauration de la philosophie traditionnelle. Ses études sur la philosophie de Saint Thomas, ses deux autres de philosophie en latin et en espagnol, congrès de nombreuses éditions, et ont été des ouvrages. Nous avons voulu faire classer utile en publiant son *Histoire de la Philosophie*, œuvre à la fois très exacte, très lumineuse et très au courant de toutes les formes de la pensée contemporaine. L'étendue de son travail est tellement peut étonner que quelques traités limités l'empêcher de faire un autre côté, elle ne dépasse pas les bornes d'un livre de la portée de son.

Le traducteur le P. de Pascal, qui a plusieurs années pendant longtemps la Philosophie et la Théologie, était parfaitement compétent pour lire, pour deux autres langues, il a pu être l'assistant actif. Il n'a en outre ajouté, particulièrement dans le quatrième volume, ce qui touche la philosophie française contemporaine, des notes très substantielles. Nous avons la confiance que cet ouvrage sera bien accueilli par ceux qui ont le goût des études philosophiques sérieuses.

Le volume méthodique ne pas encore produit en Espagne de moment plus beau, plus complet, d'étude plus profonde, plus moderne, plus libre et en même temps à pensée chrétienne, que l'*Histoire de la Philosophie* de S. E. le cardinal Gonzalez, archevêque de Séville. Jusqu'à la présente

des *Historias de la Filosofía* espagnoles les seuls du moyen âge ; il était inévitable qu'une grande de travaux classiques de l'histoire des philosophes à la Renaissance, et l'un pouvait difficile de s'écarter à ses enseignements qui reposent sur diversément des textes sans exempt d'Antoine. Le cardinal Gonzalez envisage tout les volumes à l'histoire de la Philosophie médiévale ; il mesure la largeur de vues de nos grands docteurs du XII<sup>e</sup> siècle, la liberté de leur pensée, leur esprit maître de l'Université des textes. Mais son amour pour cette grande Philosophie ne l'empêche pas ; jamais il ne se déplace, et son attention se tourne. Pour lui la Philosophie de saint Thomas est tout simplement le plus haut point de l'esprit humain sans y arriver, et deux ou trois volumes dont dépassent le moyen âge.

Cette *Historia* a la grand mérite d'être suffisamment comprise de son auteur parlant en esprit de mouvement de la pensée humaine dans la suite des siècles, et de ce point de vue on s'aperçoit d'instinct combien elle est certaine, lumineuse dans le caractère des notions. C'est une œuvre de plus élevée de son état qui est le bon, même, bien accueillie, à la fois traditionnelle et moderne dans le bon sens de son. L'auteur a gagné avant des livres de la religion contemporaine, il les a bien nouvelles et très à portée ; mais en même temps il a mis sur son travail une empreinte très particulière. Nous avons la confiance que ce livre sera favorablement accueilli par tous ceux — et de ceux nombreux ceux — qui s'intéressent à la philosophie traditionnelle, et ceux de la philosophie moderne. Le sommaire de l'histoire de la philosophie est le complément nécessaire de toute instruction sérieuse.



## BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

|                                 |      |                                  |      |
|---------------------------------|------|----------------------------------|------|
| T. R. P. LEPIDI, O. P.          |      | L'Assé A. CHOLLET                |      |
| Opuscules philosophiques        |      | La Morale Stoïcienne en face     |      |
| <i>Principes de morale.</i>     |      | de la morale chrétienne.         |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| J. GARDAIR                      |      | P. SOUBEN, O. S. B.              |      |
| Corps et âme.                   |      | L'Esthétique du Dogme chrétien.  |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| La Nature humaine.              |      | Les manifestations du            |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | Beau dans la nature.             |      |
| La Connaissance.                |      | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | P. DE LA BARRE, S. J.            |      |
| Les Passions et la Volonté.     |      | La Vie du Dogme catholique.      |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| Les Vertus naturelles.          |      | P. TALAMAN PESCHI, S. J.         |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | <i>Traduit de l'allemand par</i> |      |
| EN PRÉPARATION                  |      | LEQUIEN                          |      |
| Les Lois.                       |      | Kant et la Science moderne.      |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| Died.                           |      | Le Kantisme et ses erreurs.      |      |
| 2 vol. in-12. . . . .           | 7.00 | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| L'Abbé G. PIAT                  |      | P. GRUBER, S. J.                 |      |
| Historique de la Liberté au     |      | <i>Traduit de l'allemand par</i> |      |
| XIX <sup>e</sup> siècle.        |      | PH. MAZUYER                      |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | Auguste Comte fondateur du       |      |
| Le Problème de la Liberté.      |      | Positivisme, sa vie, sa doc-     |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | trine.                           |      |
| St-GEORGES MIYART               |      | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| <i>Traduit de l'anglais par</i> |      | Le Positivisme depuis Comte      |      |
| E. SECONDI                      |      | jusqu'à nos jours.               |      |
| L'Homme.                        |      | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | G. L. BUNSEGVIG                  |      |
| Le Moudé et la Science.         |      | François Bacon.                  |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| P. DE PASCAL                    |      | L. NOEL                          |      |
| Philosophie Morale.             |      | Science du libre arbitre.        |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | In-12. . . . .                   | 3.50 |
| Philosophie sociale.            |      | N. BOUTAY                        |      |
| In-12. . . . .                  | 3.50 | Principes d'Anthropologie gé-    |      |
|                                 |      | nérale.                          |      |
|                                 |      | In-12. . . . .                   | 3.50 |

JANIL

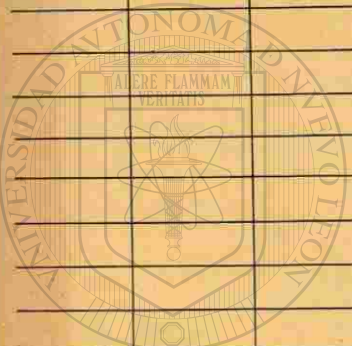
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®

CAPILLA ALFONSINA  
U. A. N. L.

Esta publicación deberá ser devuelta  
antes de la última fecha abajo indi-  
cada.

|   |  |  |  |  |
|---|--|--|--|--|
|  |  |  |  |  |
|   |  |  |  |  |
|   |  |  |  |  |
|   |  |  |  |  |
|   |  |  |  |  |
|   |  |  |  |  |
|   |  |  |  |  |
|   |  |  |  |  |
|   |  |  |  |  |
|   |  |  |  |  |

B77  
S6  
v.2

46133

AUTOR

SORTAIS, Gastón, 1852-1926.

TÍTULO

Traité de philologie

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



UAN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA