

plique aux règles formelles de la logique, de l'autre aux vérités spéculatives de l'ontologie.

Analysons maintenant les propriétés de la raison. L'entendement est spontané, la raison *réceptive* : elle est le *sens* de l'infini et de l'absolu. Si la raison agissait en nous, nos actes seraient toujours raisonnables. La raison nous éclaire, nous inspire, nous appelle, mais elle ne se prononce pas ; nous la consultons, nous l'invoquons dans la science et dans la vie, mais elle ne garantit pas la vérité de nos assertions ni la bonté de nos résolutions ; elle nous donne les lois, les causes, les principes, mais seulement à l'état d'*idées*, dans le sens platonicien du mot, comme matière de nos connaissances supra-sensibles, c'est à nous à trouver les formules, à transformer les idées en *notions*, à les interpréter enfin selon notre culture intellectuelle, comme nous interprétons nos sensations. Les êtres, en effet, agissent selon des *lois* qu'ils n'ont pas faites, qu'ils ne pourraient faire sans contradiction, puisqu'il faudrait agir déjà pour inventer la loi de l'activité. Les lois ne sont pas le produit, mais la règle de l'activité des êtres. L'esprit aussi a ses lois pour le développement de la pensée, du sentiment et de la volonté : il ne peut rien penser sans les catégories de l'être, de l'unité, de l'identité, du tout et de la partie, de la relation et de la causalité. Ces lois de notre propre activité ne sont pas des créations de la pensée, mais des *données* de la raison : c'est pourquoi la raison est une faculté réceptive.

Quand on parle du développement et de la culture de la raison, il s'agit de l'esprit qui doit agir et se cultiver conformément aux principes rationnels du bien et du vrai, du juste et du beau. La raison est une et la même, *identique* à tous les âges et chez *tous* les hommes ; mais la *conscience* de la raison se développe dans la vie et varie selon les individus. L'un suit la raison, l'autre la fuit ; l'un sait

qu'il la suit ou qu'il la fuit, l'autre l'ignore : un esprit élevé n'a pas plus de raison, mais a mieux conscience de la raison que les autres. On objecte que la *spontanéité* chez un être fini n'est pas séparée de la réceptivité, et qu'ainsi la raison possède les deux qualités à la fois. La réponse est facile : ces propriétés appartiennent à l'esprit et sont, en effet, réunies en nous ; mais l'esprit peut être considéré sous divers aspects et reçoit des qualifications différentes, selon qu'il est envisagé comme être spontané ou comme être réceptif. La pensée spontanée s'appelle entendement, la pensée réceptive, sensibilité ou raison.

C'est parce que la raison est réceptive qu'elle est *au-dessus de l'erreur*, comme les sens ; car ses données ne sont pas encore des *connaissances*, et la connaissance seule peut être affectée d'erreur. Pour se tromper, il faut connaître, et la raison ne fait que nous laisser entrevoir l'objet de la connaissance. L'erreur provient de l'*entendement*, qui analyse les révélations des sens et de la raison. La sensation n'est jamais fautive, disait Platon, alors même qu'un objet produit des impressions diverses sur différentes personnes ou sur la même personne dans des situations différentes ; car la sensation exprime toujours le rapport nécessaire de l'objet à l'organe, rapport qui varie avec l'état des organes et de l'objet, mais qui, en chaque circonstance, est tel qu'il doit être. Mais la sensation est souvent l'*occasion* d'une erreur. L'entendement s'égare quand il ne rapporte pas la sensation à sa cause réelle ou qu'il se prononce sur la cause sans tenir compte des lois auxquelles sont soumis les phénomènes de la sensibilité. Il en est de même dans le monde des *idées*, car les idées sont l'impression du divin sur l'âme comme les sensations sont l'impression des corps sur nos sens. Ce n'est pas la raison qui nous trompe, mais l'entendement est sujet à

l'erreur en jugeant les principes rationnels. L'erreur se formule dans un *jugement*, dans une opération discursive de la pensée : la raison ne juge pas. Les idées du bien et du vrai, par exemple, ne sont pas erronées en elles-mêmes, mais peuvent donner lieu à des erreurs, quand on les définit ou les applique : le champ de l'erreur est limité aux œuvres de l'entendement.

C'est pourquoi la raison se dit *infaillible, souveraine* et se prend pour la *vérité* même, pour la justice, pour le bien, pour le parfait en tous genres. On peut ignorer *ce* que dicte la raison, on peut discuter *si* une proposition est conforme ou non à la raison : cette question est même tout l'objet de la science et ne peut être résolue que par la combinaison de l'analyse et de la synthèse, mais il est certain qu'on est d'accord avec la *vérité quand* on a la raison pour soi. Dans toute controverse, on fait appel à la raison et les hommes conviennent d'un consentement unanime qu'en présence de deux affirmations contradictoires, celui-là *dit vrai* qui *a raison* et que celui qui s'écarte de la saine raison ou de la voie droite *a tort*. Plusieurs langues ont des expressions analogues, qui dénotent une exacte intuition de la valeur de la raison. Tout ce qui est *rationnel* est donc *vrai*, et tout ce qui est vrai est rationnel ; l'*irrationnel* est l'*absurde*. De même, tout ce qui est bon est conforme à la raison, tout ce qui est rationnel est bon, juste, parfait. C'est pourquoi tous les êtres raisonnables doivent s'entendre en écoutant la voix de la raison et ne peuvent cesser leurs querelles d'aucune autre manière. C'est ce que les philosophes de l'école cartésienne et de l'école écossaise ont mis en pleine lumière.

Si la raison est identique à la vérité, d'où peut venir l'erreur ? du défaut d'*attention*, répond Malebranche. Il faut tâcher de faire taire les sens et l'imagination et ne

pas s'imaginer qu'on puisse être raisonnable sans consulter la raison. Mais si la raison nous assure que Dieu seul répand la lumière dans les esprits, l'expérience nous apprend qu'il a attaché la présence des idées à l'attention de l'esprit : car lorsqu'on fait usage de son attention, la lumière ne manque pas de se répandre en nous, à proportion de notre travail. L'attention est la prière naturelle par laquelle nous obtenons que la raison nous éclaire ; c'est donc une nécessité d'invoquer la raison pour en être éclairé. Car l'homme n'est point sa sagesse et sa lumière : il y a une *raison universelle* qui éclaire tous les esprits.

Fénelon répond dans le même sens que l'erreur résulte de nos préjugés ou de notre *précipitation* à juger. « Il y a en moi quelque chose qui m'inspire à toute heure, pourvu que je l'écoute, et je ne me trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas. Ce qui m'inspire me préserverait sans cesse de l'erreur si j'étais docile et sans précipitation. Cette règle intérieure est ce que je nomme *ma raison*. A la vérité, ma raison est en moi, car il faut que je rentre en moi-même pour la trouver ; mais la *raison supérieure* qui me corrige dans le besoin et que je consulte n'est point à moi et elle ne fait point partie de moi-même. C'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements ; en l'écoutant, je m'instruis ; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. »

Cousin ne s'exprime pas autrement et répond nettement aux détracteurs de la raison, aux modernes misologues,

Le grand argument de l'école théologique est l'impuissance de la raison humaine : la raison est une faculté toute personnelle, la certitude n'a d'autre base que notre *sens individuel*, ce qui est absurde; il faut donc chercher une autre autorité, opposée au sens individuel; cette autorité est celle du *sens commun*, maintenu par la *tradition* et rendu visible par l'Église(1). On a cent fois renversé ce fastueux échaffaudage, répond Cousin. La raison n'est pas individuelle, mais générale, et c'est ce qui fait la valeur du sens commun. Mille raisons individuelles impuissantes ne peuvent recevoir l'infailibilité de leur réunion; car il n'y a pas plus dans la collection que dans chacun de ses éléments. Mais le sens commun est légitime, parce qu'il y a, dans chaque homme, une raison générale qui, étant la même dans tous, constitue la véritable fraternité des hommes et le patrimoine de l'espèce humaine; sinon le sens commun est une hypothèse. Pour que chacun soumette son sens individuel au sentiment de tous, il faut au moins qu'il le reconnaisse; mais il ne peut le reconnaître qu'avec son sens individuel. Il faut donc avoir en soi une mesure de certitude pour accepter celle qu'on nous propose. Il faut en posséder une autre encore pour constater que l'Église représente, en effet, le sens commun de l'espèce humaine; car c'est ce rapport de conformité qui fait seul toute l'autorité de l'Église. Apparemment, c'est une soumission raisonnable qu'on nous demande; or, pour cette soumission raisonnable, l'emploi de la raison est déjà nécessaire.

Voilà l'argumentation dont on triomphe et qu'on

(1) F. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. 1817.

reproduit sans cesse. Les protestants, continue l'auteur, n'hésitent pas à l'emprunter au catholicisme, avec cette différence qu'au sens commun ils substituent la *parole de Dieu*, et les saintes *Écritures* à l'Église. « Dans toute philosophie, dit-on, c'est toujours un homme qui parle, mais nous ne voulons nul homme entre nous et la vérité, nous ne voulons nous rendre qu'à Dieu lui-même et à sa parole. Vraiment! nos adversaires ne sont pas difficiles; de grâce, qui leur enseigne cette parole? Qui leur répond qu'elle est la parole de Dieu? Quel motif ont-ils de le croire? Qui leur dit que Dieu a parlé? Et à quel signe le reconnaissent-ils? Ceux-ci, pour nous le prouver, nous proposent des recherches d'érudition et de critique historique, ceux-là en appellent à une sorte d'illumination immédiate dans la lecture des saintes Écritures. Mais il est trop étrange de nous renvoyer à la critique de peur de la philosophie, et à l'histoire pour éviter que les hommes ne se mettent entre la vérité et nous. Quant à l'illumination immédiate, l'intervention de la raison y est moins évidente, mais elle est tout aussi réelle. En effet, quelle est celle de nos facultés qui, dans la lecture des saintes Écritures, doit recevoir ces subites lumières? Ce n'est pas la sensibilité probablement; ce n'est pas l'imagination, ni le raisonnement; cherchez et vous ne trouverez que la raison. C'est donc, en dernière analyse, à la raison qu'il faut en revenir; c'est son témoignage qui mesure tous les autres témoignages; c'est sur son *autorité* que reposent toutes les autres autorités. Si cette autorité est purement individuelle, il n'y a plus de certitude au monde, plus de vérité universelle. Mais s'il y a de la certitude, s'il y a des vérités universelles, c'est que la raison qui nous les enseigne a en elle-même une autorité souveraine et universelle. Séparer la foi de la raison est mal servir la foi du XIX^e siècle. Réduire la philosophie à la

théologie est un anachronisme intolérable. La philosophie est à jamais émancipée(1). »

Cela suffit pour établir la *souveraineté* et la *prééminence* de la raison en toute espèce de débats : telle est la base du *Rationalisme*. Au-dessus des sectes et des écoles, il y a l'humanité, que doivent respecter tous les hommes. Qu'on le veuille ou non, tous les esprits sont soumis au gouvernement de la raison et doivent s'efforcer de faire régner la raison dans leurs actes. Rien n'est légitime dans la vie que par sa conformité à la raison ; aucun système, aucune croyance, aucune autorité ne peut s'imposer à l'âme qu'*au nom de la raison*. L'homme doit approuver tout ce que la raison approuve et réprouver tout ce qu'elle réprouve ; chacun a le *devoir* d'obéir à la raison, quoi qu'elle prescrive ou commande, et le *droit* de n'obéir qu'à la raison : tel est le sommaire des droits et des devoirs de l'homme, telle est la *liberté de conscience*, qui fait notre dignité.

La raison est le *lien* et la *loi commune* des esprits : tous les hommes sont unis entre eux et sont égaux par la raison ; ils participent tous ensemble en tout temps et en tout lieu à la même vérité ; ils relèvent des mêmes principes, du beau, du bien, du juste ; ils acceptent les mêmes règles pour leur activité intellectuelle, affective et volontaire, ils ont, enfin, une constitution identique. La raison est dans les êtres finis le reflet de l'*unité* du *monde spirituel*. Voilà la tradition platonicienne qui se dégage dans le cartésianisme et s'achève dans l'éclectisme. Les idées innées de Descartes, comme éléments communs à toute raison humaine devaient frayer la voie à la conception de la raison comme formant elle-même le monde spirituel, le *Logos*, le

(1) *Fragments philosophiques*, Préface de la deuxième édition.

Verbe de Dieu, qui éclaire tous les hommes venant en ce monde et communique à tous sa propre substance intelligible. Tel est le fond de la théorie de la *raison impersonnelle*, développée par Cousin et par ses disciples, selon les indications des cartésiens(1).

« La raison est *impersonnelle* de sa nature, dit Cousin. Ce n'est pas nous qui la faisons, et elle est si peu individuelle que son caractère est précisément le contraire de l'individualité, savoir l'*universalité* et la *nécessité*, puisque c'est à elle que nous devons la connaissance des vérités nécessaires et universelles, des principes auxquels nous obéissons tous et auxquels nous ne pouvons pas ne pas obéir. Les principes régulateurs de la raison sont pour nous la raison elle-même. » Malebranche déjà avait annoncé que le Verbe est la raison universelle et l'ordre immuable des esprits. Fénelon parle également d'une raison commune à tous les hommes, parfaite, éternelle, et se demande si cette raison suprême n'est pas le Dieu qu'il cherche ? Un auteur plus récent insiste avec force sur cette propriété de la raison et cherche à la démontrer par l'analyse des idées rationnelles. « Si ces idées sont *nécessaires*, qu'elles se produisent en nous, indépendamment de nous, il est clair qu'elles ne viennent point de nous. Si elles sont *immuables*, toujours les mêmes à toutes les époques de notre vie, il est clair qu'elles ne viennent point de nous. Si elles sont *universelles*, exactement semblables dans tous les esprits, il est clair qu'elles ne viennent point de nous. Si elles sont *absolues*, qu'elles ne puissent être ni inventées, ni enseignées, ni altérées, ni perfectionnées par l'esprit humain, il est clair qu'elles ne

(1) F. BOUILLIER, *Théorie de la raison impersonnelle*. 1844.

viennent point de nous. Si elles sont *souveraines*, qu'elles s'imposent à la personne comme la loi à laquelle elle doit obéir, il est clair qu'elles ne viennent point de la personne. Enfin, si elles ne viennent point de la personne, ces idées sont donc *impersonnelles*, et telle est la dernière propriété de la raison, celle qui les renferme toutes. Si la raison ne vient pas de l'homme, elle vient de Dieu. Si elle vient de Dieu, les idées qu'elle nous apporte sont incontestables, il ne s'agit plus, pour nous, que de les bien reconnaître et de les recevoir telles que Dieu les envoie. Si elles venaient de l'homme, l'homme pourrait les contester, elles n'auraient aucune autorité sur lui, et l'homme chercherait sa *loi*. Si elles viennent de Dieu, l'intelligence leur doit son assentiment et la volonté son obéissance, elles ont sur nous une autorité souveraine, et l'homme a trouvé sa loi. Voilà de quelle importance est la question de la nature et de l'origine de la raison et, conséquemment, des principes qu'elle nous donne (1). »

Cette théorie de la *raison impersonnelle* est séduisante et contient un sens profond. Elle se réduit à prétendre que les éléments supra-sensibles de la pensée, de quelque nom qu'on les appelle, idées, catégories, lois, causes, principes, axiomes, tels que l'être, l'unité, l'infini, l'absolu, le bien, le vrai, le beau, ont leur cause hors de nous, au-dessus de nous, que la raison qui nous les donne a, par conséquent, une portée objective, et qu'elle est, comme ces objets, universelle et divine. C'est précisément ce que signifie pour nous la *réceptivité* de la raison, un des plus beaux résultats de la philosophie moderne et l'un des meilleurs arguments qu'on puisse opposer au subjectivisme de Kant. Si la raison

(1) BLANC-SAINT-BONNET, *De l'unité spirituelle*, liv. II, 2.

est réceptive, elle est aussi légitime dans sa sphère que la sensibilité dans la sienne, elle dépose invinciblement en faveur non de nos opinions, mais de l'*existence objective* du monde supra-sensible qu'elle nous ouvre. Si nous avons, par exemple, malgré notre limitation et nos défauts, l'idée de l'infini, de l'absolu, du parfait, ne faut-il pas qu'il y ait au-dessus de nous quelque chose d'infini, d'absolu et de parfait, par cela seul que cette idée ne vient pas de nous? Nous ne sommes donc pas réduits à nous-mêmes dans la connaissance ou, du moins, nous saisissons en nous quelque chose qui a sa cause au-dessus de nous : nous atteignons la réalité intelligible aussi sûrement par la raison que la réalité sensible par les sens.

Voilà ce qu'il y a de vrai dans la théorie de la raison impersonnelle. Quant à l'impersonnalité même, c'est un mal-entendu. Il ne faut pas confondre la *raison* avec ses *objets*. La vérité est impersonnelle, sans doute, et n'appartient en propre à personne, elle est le domaine commun de toutes les intelligences; les principes absolus, sans contredit, dépassent les limites de notre individualité et sont les lois mêmes de la vie intellectuelle et morale; mais si les objets de la raison sont universels et nécessaires, il faut cependant que nous ayons une faculté particulière et subjective qui nous mette en communication avec eux. Comment l'homme serait-il un être raisonnable si la raison ne faisait pas partie de sa personnalité? Qu'il y ait une *raison universelle* qui envoie les rayons de sa lumière à tous les esprits et relie les âmes entre elles, comme membres d'un même tout, je l'admets volontiers; mais la raison suprême n'exclut pas en nous une *raison personnelle* qui nous laisse en rapport avec elle. Il faut donc concilier l'impersonnalité de la raison, en tant qu'universelle, avec l'individualité de la raison, en tant qu'inhérente au moi. C'est ainsi qu'on peut

comprendre qu'il y ait en nous quelque chose qui paraît être au-dessus de nous. S'élever au-dessus de soi-même, c'est se placer dans ce monde transcendant des idées absolues signalé par Platon, c'est se conformer aux lois universelles proclamées par la raison.

Cette conciliation entre la raison humaine et la raison universelle s'appuie sur l'*analogie des sens* qui nous transmettent les impressions de la matière. La *Raison* correspond à la *Nature* dans l'ordre des réalités : l'une forme le monde spirituel, l'autre le monde corporel ; et comme la *Nature* révèle ses procédés à nos propres sens, la *Raison* universelle révèle ses qualités à notre propre raison. De même que la lumière est répandue dans tout l'espace et que nous possédons un organe qui nous en donne l'intuition, de même la raison, ce soleil des esprits, se communique à toutes les intelligences, et nous avons également un organe qui nous permet de l'apercevoir ; et comme la lumière est tout entière dans chaque rayon, la vérité est tout entière dans chaque raison individuelle. C'est pourquoi la vérité habite en nous et se reconnaît à l'*évidence* des choses. Mais il y a cette différence entre la raison et les sens, qu'un organe matériel peut manquer ou être altéré, tandis qu'un organe spirituel est incorruptible, immuable, incapable de modifier son objet.

Si la raison est toujours la même, tous les esprits ne sont cependant pas également ouverts à la vérité des principes. Autre chose est avoir la *raison*, autre chose avoir *conscience* des idées, des causes, des lois, ou faire un usage conscient des principes rationnels. Les auteurs qui soutiennent, avec Herbart et avec les sensualistes, que la raison est *acquise* et non *innée*, oublient cette distinction capitale. C'est de l'exercice réfléchi de la raison qu'il faut dire qu'il ne vient pas avant l'âge, car cet exercice dépend

des forces de l'intelligence, tandis que l'existence même de la raison est inséparable de l'esprit. La raison ne brille dans tout son éclat qu'au degré supérieur de culture, et alors même l'intensité de sa lumière varie à l'infini selon la profondeur du sens intime. Mais il y a quelques vérités générales, indispensables à la vie pratique, qui sont perpétuellement à la portée de tous les êtres raisonnables : ces vérités sont le domaine du *sens commun*. Ce n'est pas le sentiment de la majorité des hommes à une certaine époque de l'histoire, mais le consentement *unanime* qui fait le sens commun. La majorité peut se tromper, même dans les intérêts les plus importants de la vie, au sujet de la famille, de la société ou du droit international. Aristote prenait l'esclavage pour un fait de sens commun, admis par tous les peuples. Le sens commun n'est jamais en contradiction avec la raison, puisqu'il en est lui-même une manifestation déterminée : il est la raison même, la *raison pratique* considérée dans ses applications les plus usuelles. C'est à ce titre qu'il est un criterium de *certitude*. Les principales vérités de sens commun sont l'existence de Dieu, l'union de l'âme et du corps, nos rapports avec la nature et avec nos semblables, le libre arbitre, la différence entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste, entre le vrai et le faux. Ces vérités premières se retrouvent dans toutes les croyances religieuses. Les hommes, sans doute, sont encore loin d'être d'accord entre eux sur les notions de Dieu, de l'âme, du monde, du bien, mais tous en ont une notion quelconque, comme nous le savons par l'histoire des mœurs et des doctrines. Quelques savants peuvent soutenir que le corps est séparé de l'âme, que le monde extérieur est une illusion de la pensée, que le bien et le mal se confondent dans l'absolu, mais dans la vie réelle ils se conduisent comme leurs semblables et ne tiennent aucun compte de

leurs propres spéculations. On n'échappe au sens commun qu'en tombant dans la folie.

Mais si la raison est personnelle, ne faut-il pas renoncer au bénéfice de la certitude, qui semble résulter de l'adhésion commune? Non, la certitude est toujours *individuelle*, ce n'est pas la raison qui la constitue, mais la *conscience* : toute certitude est la conscience qu'on acquiert de la vérité. Un seul peut avoir raison contre tous, comme le prouvent les découvertes ; mais il est utile de contrôler ses propres opinions par les opinions émises en d'autres temps et en d'autres lieux. Tout ce qui est conforme à la raison est vrai, avons-nous dit ; mais il est souvent difficile de savoir ce qui est conforme à la raison : là commence le doute, et la solution de ce doute n'est pas de la compétence de la raison ; c'est une question de science et de méthode, qui ne peut être abordée que par la pensée discursive. La raison pure ne donne pas la science et ne connaît pas les opérations laborieuses de l'analyse ; la discussion de la vérité, d'où résulte la certitude dans les cas sujets à controverse, regarde la réflexion et exige l'emploi des diverses parties de la méthode. La raison comme la sensibilité doit être complétée par l'entendement.

7. La *réflexion* désigne tantôt l'intelligence en général, la *pensée* par excellence, comme faculté fondamentale de l'âme opposée à la volonté et au sentiment, tantôt une fonction particulière de la pensée, l'*attention* que nous prêtons à nos actes en nous repliant sur nous-mêmes dans la conscience, tantôt une *face* ou une application de la pensée, l'intelligence considérée dans son activité spontanée, volontaire, personnelle, embrassant toute une série de fonctions et d'opérations. La première définition est trop large : elle confond la réflexion avec l'imagination et la raison. La seconde est trop étroite : elle n'indique qu'un

acte de la réflexion, à l'exclusion des autres manifestations de l'activité intellectuelle. Nous prendrons ce mot dans le troisième sens, qui est le plus usuel et qui assimile la réflexion à l'*entendement* (*διανοια, intellectus, Verstand, Understanding*) comme faculté de comprendre, de juger, de raisonner ou comme *pensée discursive*, par opposition aux facultés intuitives de l'âme. Locke donne à l'entendement la même signification ; c'est, pour lui, la faculté de voir et de comprendre les choses, mais il ajoute mal à propos que l'entendement ne se comprend pas lui-même, ce qui ôterait toute valeur à son propre *Essai sur l'entendement humain*. Kant aussi détermine l'entendement comme faculté de connaître opposée à la sensibilité, comme pensée opposée aux intuitions ou comme *faculté de juger*, soumise aux règles de la logique.

L'entendement exprime donc la pensée attentive, consciente, spontanée, agissant sous la direction de la volonté. On peut l'appeler indifféremment faculté d'abstraire, d'analyser, de généraliser, ou faculté de comprendre, de juger, de conclure, car toutes les combinaisons de la pensée appartiennent au cercle de son activité. *Abstraire*, c'est séparer mentalement divers éléments qui ne font qu'un en réalité, pour concentrer l'attention sur un seul ; *généraliser*, c'est réunir les propriétés communes d'un grand nombre d'objets, après avoir éliminé leurs propriétés individuelles, pour former les notions d'espèce et de genre ; *analyser*, c'est déterminer les choses par une suite d'actes de décomposition et de recombinaison : toutes ces œuvres consistent en quelque combinaison opérée par l'intelligence entre les choses et leurs qualités. Comprendre, juger, conclure, c'est encore combiner, c'est combiner des propriétés pour former une *notion*, combiner des notions pour porter un *jugement*, combiner des jugements pour instituer un *raisonnement*.

L'entendement est la *faculté combinatoire* de l'âme. On dit encore qu'il est la faculté de connaître, parce qu'il est, en effet, soit avec le concours des sens et de l'imagination, s'il s'agit d'une perception expérimentale, soit avec le concours de la raison, s'il s'agit d'une conception spéculative, l'agent principal ou le *facteur commun* de nos connaissances, comme produits de la pensée personnelle.

Pour arriver à connaître, l'entendement isole son objet : il perçoit chaque chose, substance ou propriété, en elle-même, abstraction faite des autres, puis l'analyse successivement dans ses parties et dans ses rapports, en considérant encore chaque élément en lui-même, afin d'atteindre la vérité. La réflexion procède donc d'une manière abstraite en prenant son objet à part, quoique rien n'existe à part dans la réalité. Après avoir séparé l'objet de tout ce qui l'entoure et l'avoir défait ou réduit à ses éléments les plus simples, l'entendement, par une opération inverse, le reconstruit, le saisit à la fois dans son ensemble et dans ses parties et s'en fait une notion plus ou moins déterminée ; puis, il le compare à d'autres, se prononce sur leurs ressemblances et leurs différences, il juge et raisonne ; il réunit enfin les propriétés communes de tout un groupe d'objets, en négligeant leurs propriétés individuelles, il forme une espèce ou un genre, il classe et généralise. Tel est l'ensemble des actes qui relèvent de l'entendement et qui caractérisent son rôle dans la formation de nos connaissances ou dans la constitution de la science.

L'entendement est toute la pensée considérée dans son activité spontanée. C'est dans cette faculté que se montrent le mieux la force, la tendance, la culture et l'originalité de l'intelligence. Tandis que la raison et la sensibilité même sont à peu près égales chez tous et sont, à coup sûr, indépendantes de la volonté, l'entendement varie selon les

individus, se développe à divers degrés d'après les dispositions qu'on apporte en naissant et le milieu qu'on occupe dans la vie, d'après l'éducation et l'instruction, et caractérise ainsi les *inégalités intellectuelles* des esprits. Nous pouvons volontairement faire usage de nos facultés réceptives, mais leurs données sont involontaires, les révélations qu'elles nous transmettent ne sont pas telles que nous le voulons et ne peuvent, en aucune façon, être modifiées par notre volonté ; dans l'entendement, au contraire, tout est électif, sa direction, son exercice, son développement. On peut même dire que tout ce qu'il y a de volontaire dans le cours de nos états intellectuels dépend de la réflexion : la ténacité de la mémoire trouve ses conditions dans les fonctions de la pensée, et les créations de l'imagination se font au moyen de notions. C'est à l'entendement qu'il faut rapporter les distinctions qu'on fait entre les esprits élevés et incultes, lucides et confus, logiques et inconséquents, de même qu'entre les esprits vigoureux et faibles, vifs et lents, larges et étroits, distingués et vulgaires, sérieux et frivoles, gracieux et lourds. Toutes ces distinctions, en effet, concernent la culture de la pensée ou la force de la réflexion, considérée soit en elle-même, soit dans son mouvement, son étendue, sa continuité, sa direction ou sa proportionnalité.

Une réflexion pénétrante et soutenue se nomme *méditation*. De là, les esprits méditatifs et les esprits superficiels ou légers. Quand l'entendement est bien développé dans ses rapports avec la vie pratique, il constitue le *bon sens*, manière de voir les choses avec netteté et justesse, de juger sainement les actes, les événements, les hommes et les institutions. Il y a des esprits sensés et des esprits extravagants ou excentriques. Il ne faut pas confondre le bon sens avec le sens commun : l'un est une détermination

de l'entendement, l'autre de la raison ; d'où il suit que le premier est acquis, variable, personnel, le second inné, constant et universel. Un homme de bon sens est un esprit judicieux et sagace en certaines matières, fertile en proverbes, mais parfois sans élévation. Cette qualité exige de l'expérience, mais ne réclame pas le plus haut degré de culture. Le bon sens peut donc être en défaut, en opposition avec la science, et doit alors se régler sur le sens commun, c'est-à-dire se conformer à la raison.

L'entendement a une portée *universelle* : il a pour horizon l'ensemble des *faits* et des *principes*, c'est-à-dire tout ce qui est intelligible, le moi et le non-moi, le monde et Dieu. Il s'exerce tantôt sur les données des sens, tantôt sur les données de la raison, pour former la série de nos connaissances expérimentales ou métaphysiques. Locke soutenait à tort que la réflexion n'a pour objet que les phénomènes de la sensibilité, et Kant l'a suivi dans cette voie, en prétendant que la connaissance est le produit commun de l'entendement et de l'intuition sensible. Tous deux méconnaissent la portée objective de la raison ; mais, dans le système du philosophe allemand, cette faculté sert du moins de principe régulateur pour réduire l'expérience à l'unité. Il n'existe aucun motif pour restreindre ainsi le champ de la réflexion ni pour limiter la science à ce point. L'homme s'élève naturellement aux choses supra-sensibles, il s'en forme des notions, il les juge et les discute, dans la dialectique, comme il comprend, compare et raisonne les objets de la nature. La vie rationnelle n'existe qu'à ce prix, et Kant ne l'a oublié dans la théorie que par une grave inconséquence, puisqu'il relève la raison pratique, dans l'intérêt de la vie morale, de la déchéance prononcée contre la raison pure.

Dans ses rapports avec les choses sensibles, l'entende-

ment se détermine comme *observation*, et dans son application aux choses supra-sensibles comme *contemplation*. C'est la direction habituelle de la pensée vers les objets individuels fournis par la sensibilité ou vers les principes universels de la raison, qui fait la différence entre les esprits *positifs* et les esprits *spéculatifs*. Ces tendances sont également légitimes, puisqu'elles sont fondées l'une et l'autre dans la nature humaine ; l'esprit doit garder entre elles une juste mesure, afin de conserver son caractère universel et d'éviter toute exclusion. Il ne faut pas que l'observation se traduise en *positivisme*, mépris de l'idéal, négation de la métaphysique, par l'asservissement de la pensée aux seuls phénomènes de la nature ; il ne faut pas, non plus, que la contemplation dégénère en *mysticisme*, dédain de la vie réelle, offense faite à l'individualité, à la famille, à la société, par l'absorption de la pensée en Dieu. L'homme doit se développer tout entier dans l'harmonie de ses facultés et de leurs applications.

Mais l'entendement se trompe parfois en analysant les matériaux qui lui sont livrés par les sens ou par la raison. Il peut ne pas reconnaître les choses telles qu'elles sont, soit en leur refusant une propriété qu'elles possèdent, soit en leur accordant une qualité qu'elles n'ont pas. Toute *erreur* est une combinaison vicieuse de la pensée, qui s'exprime sous forme de *jugement* et provient de l'entendement. Quand on dit : « Dieu n'existe pas, » l'erreur ne porte ni sur le terme Dieu, ni sur le terme existence, fournis l'un et l'autre par la raison, mais sur le rapport établi entre ces deux notions. Quand on dit : « Le cerveau pense, » il n'y a pas d'erreur dans les notions expérimentales qui constituent le sujet et l'attribut du jugement, mais uniquement dans l'union qu'on suppose entre elles. L'entendement qui interprète et juge