

Émile Durkheim (1884)

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884

Notes prises en 1883-84 par le philosophe français, André Lalande.

Sections C, D et E.

Un document produit en version numérique conjointement par
M [Daniel Banda](#) (professeur de philosophie en Seine-Saint-Denis
et chargé de cours d'esthétique à Paris-I Sorbonne)
et Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel : jmt_sociologue@videotron.ca
Site web : <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
Site web : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée conjointement M [Daniel Banda](#) (professeur de philosophie en Seine-Saint-Denis et chargé de cours d'esthétique à Paris-I Sorbonne) et Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Émile Durkheim (1884)

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884.

Sections C, D et E.

Une édition électronique réalisée à partir du cours d'Émile Durkheim (1884), [Cours de philosophie fait au Lycée de Sens](#). Paris. Manuscrit écrit. Bibliothèque de la Sorbonne, Manuscrit 2351. Notes prises en 1883-84 par le philosophe français, André Lalande.

Document numérique (version html) réalisé par Professor Robert Alun Jones, Professor of Religious Studies, History and Sociology at the [University of Illinois in Urbana-Champaign](#), working in conjunction with the British Centre for Durkheimian Studies at Oxford University and the [Advanced Information Technologies Laboratory at the University of Illinois](#).

Sans l'aide précieuse de M. [Daniel Banda](#), professeur de philosophie en Seine-Saint-Denis et chargé de cours d'esthétique à Paris-I Sorbonne, qui nous a produit, pour Les Classiques des sciences sociales, la première version en traitement de texte de ce cours, le 25 septembre 2002, ce cours n'aurait pu être produit en version finale à l'automne 2002.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte : Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 28 septembre 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

(Voir le 1^{er} fichier de deux)

A. NOTIONS PRÉLIMINAIRES

- I. Objet et méthode de la philosophie
- II. Objet et méthode de la philosophie (suite)
- III. La science et la philosophie
- IV. Divisions de la philosophie

B. PSYCHOLOGIE

- V. Objet et méthode de la psychologie
- VI. Théorie des facultés de l'âme

Sensibilité

- VII. Du plaisir et de la douleur
- VIII. Les inclinations
- IX. Les passions

Intelligence

- X. Théorie de la connaissance

Perception extérieure

- XI. Conditions de la perception extérieure. Les sens
- XII. Origine de l'idée d'extériorité
- XIII. Le monde extérieur existe-t-il ?
- XIV. De la nature du monde extérieur

La conscience

- XV. Des conditions de la conscience
- XVI. Origine de l'idée du moi
- XVII. De la nature du moi

La raison

- XVIII. Définition de la raison
- XIX. Les données de la raison. Principes rationnels
- XX. Les données de la raison. Idées rationnelle

- XXI. L'empirisme
- XXII. L'évolutionnisme. Théorie de l'hérédité
- XXIII. De l'objectivité des principes rationnels

Les facultés de conception

- XXIV. L'association des idées
- XXV. La mémoire
- XXVI. L'imagination
- XXVII. Le Sommeil. Le rêve. La folie

Opérations complexes d'intelligence

- XXVIII. L'attention. La comparaison. L'abstraction
- XXIX. La généralisation. Le jugement. Le raisonnement

Esthétique

- XXX. Objet et méthode de l'esthétique
- XXXI. Qu'est-ce que le beau ?
- XXXII. Le sublime et le joli ; L'art

Activité

- XXXIII. L'activité en général. L'instinct
- XXXIV. L'habitude
- XXXV. La volonté. De la liberté
- XXXVI. De la liberté (suite). Déterminisme psychologique
- XXXVII. De la liberté (fin). Déterminisme scientifique. Fatalisme théologique

(2^e fichier de deux)

C. LOGIQUE

XXXVIII. [Introduction](#)

[Logique générale](#)

XXXIX. [De la vérité ; de la certitude](#)
 XL. [De la certitude \(suite\). Certitude morale](#)
 XLI. [De la certitude fausse ou erreur](#)
 XLII. [Du scepticisme ; du dogmatisme ; du criticisme](#)
 XLIII. [L'idée ; le terme ; Le jugement ; la proposition](#)
 XLIV. [De la définition](#)
 XLV. [Du syllogisme](#)
 XLVI. [De l'induction](#)
 XLVII. [Des sophismes](#)

[Méthodologie](#)

XLVIII. [De la méthode en général](#)
 XLIX. [De la méthode en mathématique](#)
 L. [De la méthode dans les sciences physiques](#)
 LI. [De la méthode dans les sciences naturelles](#)
 LII. [De la méthode dans les sciences morales](#)
 LIII. [De la méthode en histoire](#)

[Appendice](#)

LIV. [Du langage](#)

D. MORALE

LIV. [Définitions et divisions de la morale](#)

[Morale théorique](#)

LVI. [De la responsabilité morale](#)
 LVII. [De la loi morale. L'historique de l'utilitarisme](#)
 LVIII. [Critique de l'utilitarisme. Morale du sentiment](#)
 LIX. [Morale Kantienne](#)
 LX. [De la loi morale](#)
 LXI. [Du devoir et du bien ; de la vertu ; du droit](#)

Morale pratique

- LXII. [Morale individuelle](#)
- LXIII. [Morale domestique](#)
- LXIV. [Morale civique](#)
- LXV. [Devoirs généraux de la vie sociale](#)
- LXVI. [Devoirs généraux de la vie sociale. Devoirs de justice](#)
- LXVII. [Devoirs généraux de la vie sociale. Devoirs de charité](#)
- LXVIII. [Résumé de la morale](#)

E. MÉTAPHYSIQUE

- LXIX. [Notions préliminaires](#)
- LXX. [De l'âme et de son existence](#)
- LXXI. [Du matérialisme](#)
- LXXII. [Des rapports de l'âme et du corps](#)
- LXXIII. [De l'immortalité de l'âme](#)
- LXXIV. [De Dieu. Preuves métaphysiques de ton existence](#)
- LXXV. [Critique de ces preuves](#)
- LXXVI. [Exposition et critique de la preuve psycho-théologique](#)
- LXXVII. [Preuve psycho-théologique \(fin\). Preuves morales](#)
- LXXVIII. [De la nature et des attributs de Dieu](#)
- LXXIX. [Du dualisme. Du panthéisme. De la création](#)
- XXC. [De la Providence, du Mal, de l'Optimisme et du Pessimisme](#)

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens dispensé en 1883-1884

C.

Logique

[Retour à la table des matières](#)

XXXVIII. [Introduction](#)

[Logique générale](#)

XXXIX. [De la vérité ; de la certitude](#)
XL. [De la certitude \(suite\). Certitude morale](#)
XLI. [De la certitude fausse ou erreur](#)
XLII. [Du scepticisme ; du dogmatisme ; du criticisme](#)
XLIII. [L'idée ; le terme ; Le jugement ; la proposition](#)
XLIV. [De la définition](#)
XLV. [Du syllogisme](#)
XLVI. [De l'induction](#)
XLVII. [Des sophismes](#)

[Méthodologie](#)

XLVIII. [De la méthode en général](#)
XLIX. [De la méthode en mathématique](#)
L. [De la méthode dans les sciences physiques](#)
LI. [De la méthode dans les sciences naturelles](#)
LII. [De la méthode dans les sciences morales](#)
LIII. [De la méthode en histoire](#)

[Appendice](#)

LIV. [Du langage](#)

[Two paragraphs are inserted here, and both are extremely difficult to read. Return to microfiche for these.]

Leçon 38.

Introduction. De la logique

[Retour à la table des matières](#)

- A. Qu'est-ce que la logique ?
 - I. Définition de la logique
 - II. Rapports de la logique et de la psychologie
 - 1. Elles diffèrent par leurs objets\
 - 2. Elles diffèrent par leurs point de vue
 - 3. Comment la logique se rattache à la psychologie
 - 4. Comment la psychologie se rattache à la logique
- B. De l'utilité de la logique
 - I. Une science est légitime quand même elle n'a qu'un intérêt spéculatif
 - II. Intérêt spéculatif de la logique
 - III. Intérêt pratique de la logique
- C. La logique est-elle une science ?
 - I. La logique est à la fois une science et un art
 - II. Comparaison à ce point de vue de la logique, la métaphysique, la morale
- D. Divisions de la logique
 - I. Logique générale ou formelle
 - II. Logique particulière, appliqué, ou Méthodologie

Leçon 38. Introduction. De la logique

[Retour à la table des matières](#)

La logique est la science qui détermine *les règles que doit suivre l'esprit pour arriver à la vérité*. La logique se distingue donc de la psychologie, d'abord par l'étendue de son domaine, car elle ne s'occupe que d'une *catégorie déterminée d'états de conscience*, l'intelligence, ne connaît qu'une faculté de ce moi que la psychologie décrit sous tous ses aspects. De plus le point de vue de ces deux sciences diffère : la psychologie n'a d'autre but que de faire connaître *spéculativement* l'esprit ; la logique étudie non plus pour savoir, mais *pouvoir* ; elle se demande comment pratiquement l'on doit s'y prendre pour parvenir à la vérité. La psychologie montre comment les choses se passent, la logique comment elles doivent se passer pour atteindre le but que se propose cette science.

Mais si la logique est distincte de la psychologie, elle n'en a pas moins avec cette science d'étroits relations : d'abord, dans l'une comme dans l'autre, c'est de l'homme qu'il s'agit. *La logique applique à une fin particulière les conclusions de la psychologie*. La science théorique précède nécessairement la science pratique. Il faut savoir ce qu'est l'intelligence avant de chercher à s'en servir.

De plus, l'intelligence n'est pas une faculté isolée dans le moi, agissant seule ; elle agit toujours de concours avec les autres facultés. Nous verrons que la *volonté* et la *sensibilité* jouent un rôle dans les phénomènes spirituels. La logique doit donc être précédée de la psychologie.

Et pourtant la psychologie suppose en quelque sorte la logique, car celle-ci traite de la théorie de la certitude, qui est le fondement de toute science. Cette importance est si grande que sans la nécessité de faire tout d'abord un inventaire complet des états de conscience, il eût fallu mettre la logique en tête de la philosophie.

On a quelquefois contesté *l'utilité* de la logique. Elle détermine, dit-on, comment il faut faire pour bien raisonner. Mais ne le sait-on pas naturellement ? A-t-on besoin de connaître le mécanisme du syllogisme pour faire une déduction juste ? La logique naturelle, *innée* à tous les esprits, rend inutile cette logique artificielle, compliquée,

obscur, et qui n'a jamais ni amélioré les esprits faux ni fait faire de progrès à la science.

A cette objection on pourra répondre d'abord qu'une science n'a pas besoin d'avoir une *utilité pratique*. Quand même la géométrie n'aurait pas lieu d'appliquer ses principes, elle aurait encore droit à l'existence comme science pure. Il y a dans l'esprit un *besoin de comprendre* inné, et toute science qui le satisfait, pratique ou non, fait une œuvre bonne et utile. Il en est de même de la logique. Quand bien même elle serait sans application, elle aurait encore le droit d'exister comme science pure, pourvu qu'elle parvînt à nous faire connaître son objet, les lois que suit l'esprit quand il raisonne juste, ce que c'est que raisonner juste. Il y a un intérêt tout *spéculatif* il est vrai, à connaître la solution de ses problèmes, et cet intérêt suffit à la légitimer.

Mais la logique a de plus un *intérêt pratique*. Si naturellement les hommes raisonnent bien, il ne leur est pas impossible de se tromper, de mal raisonner. L'instinct nous inspire des jugements faux aussi bien que justes. Le meilleur moyen de nous garantir de l'erreur est donc de déterminer *la nature de la vérité*, de l'erreur, de leurs conditions. Alors, munis de ces renseignements nous pourrions distinguer avec plus de sûreté le vrai du faux.

Mais dira-t-on, dans bien des cas on se serait moins trompé en faisant moins de logique et en raisonnant moins subtilement. De ce qu'il y a eu des *abus de la logique*, est-ce une raison pour la proscrire ? Pour un cas où l'on s'est trompé par excès de logique, combien de cas où l'on a erré faute d'elle ! Ne nous laissons donc pas intimider par quelques exemples troublants qui prouvent seulement que de la meilleure des choses on peut faire mauvais usage.

La logique est donc à la fois une science, puisque elle se propose *d'expliquer un objet déterminé* : le raisonnement ; *un art*, car les sciences étudient leurs objets sans avoir *un but pratique*, ni font que constater ce qui est sans chercher ce qui doit être si on veut réaliser tel ou tel but. Or, la logique se pose cette dernière question.

Ce caractère de la logique se manifeste surtout dans la partie de cette science qui traite de la méthode : la logique est là plus que jamais une science appliquée, un art.

Ce double caractère de la logique marque encore une différence avec la psychologie ; cette dernière est une science et rien qu'une science, celle des états de conscience : la *morale*, la *logique* ont au contraire le double aspect d'art et de science. Car d'une part elles expliquent leur objet et de l'autre elles appliquent à la pratique les lois ainsi déterminées.

La logique se divise en deux grandes parties :

Dans la première elle étudie les règles que suit l'esprit dans le raisonnement sans s'appliquer à chercher les différentes manières dont doivent être appliquées ces règles ; elle examine comment se comporte l'esprit pour arriver à la vérité.

C'est la *logique générale ou formelle*.

La seconde partie cherche comment doivent être combinés les différents procédés indiqués par la logique générale pour être employés aux différents objets proposés au raisonnement. Cette seconde partie est la logique appliquée, particulière, ou Méthodologie.

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens dispensé en 1883-1884

C. Logique

Logique générale

XXXIX.	De la vérité ; de la certitude
XL.	De la certitude (suite). Certitude morale
XLI.	De la certitude fausse ou erreur
XLII.	Du scepticisme ; du dogmatisme ; du criticisme
XLIII.	L'idée ; le terme ; Le jugement ; la proposition
XLIV.	De la définition
XLV.	Du syllogisme
XLVI.	De l'induction
XLVII.	Des sophismes

[Retour à la table des matières](#)

Leçon 39.

De la vérité. De la certitude.

[Retour à la table des matières](#)

- A. Définition de la vérité et de la certitude
 - I. Définition de la vérité
 - II. Définition de la certitude
 - III. La certitude et l'ignorance
 - IV. La certitude et le doute

- B. Du critérium de la vérité
 - I. Théorie de l'évidence objective
 - II. Réfutation
 - 1. Elle n'explique pas la diversité des jugements
 - 2. La cause qui produit la certitude n'est pas la même dans les divers jugements
 - III. Nécessité de distinguer différentes formes de certitude

- C. Différentes espèces de certitude
 - I. Certitude mathématique
 - II. Certitude physique
 - III. Certitude morale
 - IV. Causes de ces différentes certitudes
 - 1. Évidence mathématique : l'identité
 - 2. Évidence physique : le fait

Leçon 39. De la vérité. De la certitude.

[Retour à la table des matières](#)

La vérité c'est la conformité de l'esprit et des choses ; quand l'esprit est adéquat aux choses, suivant l'expression reçue, il possède la vérité. La *certitude* est l'état de l'esprit qui sait posséder la vérité : c'est donc l'effet de la vérité sur le moi. La certitude ne s'oppose pas à *l'ignorance*, dont le contraire est la science, mais au doute. Le doute, c'est l'état de l'esprit qui ne se sent pas en possession de la vérité.

La question capitale qui se pose à propos de la certitude est de savoir *ce qui la produit*. On y répond immédiatement que c'est la vérité : il semble donc y avoir un *signe* qui distingue la vérité, puisqu'elle produit la certitude. Ce signe qui en serait la vraie cause est ce qu'on nomme le *critérium de la vérité*.

Quel est donc ce critérium ?

On a dit souvent que c'était *l'évidence*. Elle est quelque chose d'objectif, qui distingue nettement le vrai du faux. C'est selon l'expression de *Descartes* une sorte de *lumière inhérente* à la vérité et qui éclaire l'esprit. On a très souvent attribué à *Descartes* cette théorie de l'évidence objective ; mais l'évidence telle qu'il l'entend, n'est pas telle que nous venons de l'entendre. L'évidence de *Descartes* ne se produit que si la volonté dirige d'une manière convenable l'entendement. Ce n'est donc pas exactement un signe extérieur à l'esprit : la théorie de *l'évidence objective* doit donc être rapportée à *Spinoza*. (*Verum index sui*)

Cette théorie ne peut pas expliquer la *différence des opinions*. Si l'évidence est inhérente aux jugements, elle devra produire la certitude chez tous les esprits ; et pourtant, il y a un grand nombre de propositions qui sont controversées. Les questions les plus élevées, qui intéressent notre vie de la manière la plus grave, n'ont pas encore reçu de solution unanime, et la plupart ont pourtant sur ces sujets des solutions auxquelles ils donnent la plus parfaite certitude. C'est donc que les jugements ne

portent pas en eux de signe objectif auquel on ne puisse se méprendre : les jugements seuls présentent ce caractère qui sont universellement acceptés.

On dira peut-être que cette différence d'opinion vient de la différence des esprits ; qu'il y a bien un critérium objectif, mais que les divers esprits ne le reconnaissent pas également. Mais la diversité des intelligences ne va pas jusqu'à la contradiction : or les jugements y arrivent. La différence des esprits ne peut donc expliquer la diversité des jugements.

Ainsi nous ne pouvons pas dire que le critérium de la vérité soit l'évidence ; nous venons de distinguer deux sortes de jugement : les uns universellement acceptés ; les autres, controversés, apparaissant comme vrais ou comme faux suivant les esprits.

Nous avons donc au moins deux formes de certitude à examiner, et à chercher ensuite comment se produit l'évidence qui en est la cause pour chacune d'elles.

Il y a trois sortes de certitude.

1. *Mathématique*, résultant de la démonstration mathématique. Quand nous sommes mathématiquement certains, nous en pouvons donner les raisons. En second lieu tous les hommes reconnaissent pour vrais les vérités établies mathématiquement.
2. *Physique*. Quand nous voyons une chose, nous sommes sûrs que nous la voyons ; nous avons une certitude purement intuitive, mais aussi forte que la certitude mathématique ; comme la précédente elle est commune à tout le monde. Tous les philosophes ne sont pas d'accord sur le point de savoir si nous sommes libres ; mais tous conviennent que nous avons l'idée de la liberté.
3. *Morale*. Nous sommes souvent certains de choses qui ne sont ni mathématiquement prouvées, ni fait d'observations. Un architecte vient de construire un pont et le croit solide sans pouvoir en donner de preuve mathématique ou d'expérience. Considérez un croyant appartenant à une religion quelconque. Le propre de la foi est d'être au-dessus de la démonstration mathématique : elle se donne au moins pour telle. Et pourtant la foi est le type de la certitude : nous ne sommes jamais si convaincus que quand nous croyons en vertu de la foi. Et pourtant les vérités de cet ordre ne se prouvent ni par les faits, ni par démonstration.

Voilà donc une troisième espèce de certitude et de beaucoup la plus fréquente dans la vie ordinaire. A l'appui de nos idées courantes, nous ne pouvons guère donner de preuves rigoureuses, et pourtant nous sommes convaincus. C'est là la certitude morale.

Nous allons rechercher maintenant les divers causes de certitude.

1. La certitude *mathématique* se produit toujours à la suite d'un *raisonnement déductif*. Tout raisonnement déductif peut se ramener à la forme $A \rightarrow B$; $B \rightarrow C$; $A \rightarrow C$. Le raisonnement consiste donc dans une série d'identité. Comment sommes-nous certains que les trois angles d'un triangle valent deux droits ? Parce que nous établissons une identité entre les propriétés des angles alternes,

internes et correspondant d'une part, la somme des angles formés autour d'une droite et la proposition à démontrer. Ce qui cause la certitude mathématique est donc l'identité du terme considéré et une autre proposition reconnue pour vraie. Le critérium de la certitude mathématique est donc l'identité.

2. Quand *nous constatons un fait*, nous sommes certains que nous le voyons. Il est pour ainsi dire doué d'une *autorité* qui s'impose à l'esprit. C'est cette certitude particulière qui forme l'évidence physique ou du fait.

On pourrait objecter que nous pouvons voir des faits qui n'existent pas. Si nous croyons cela, ce n'est pas qu'à certains moments l'évidence du fait diminue, c'est que nous dépassons le fait et affirmons plus que lui. Si un halluciné voit un fantôme, il ne se trompe pas en affirmant qu'il "voit" un fantôme, mais en affirmant qu'il y a là un fantôme.

L'évidence physique est donc produite par le simple fait.

Leçon 40.

De la certitude (suite).

[Retour à la table des matières](#)

- A. Des causes de la certitude morale
 - I. La variété des jugements objets d'une certitude morale implique l'absence d'un critère objectif
 - II. Cette certitude est produite par l'intervention d'éléments psychologiques (sensibilité, volonté)
 - III. Comment ces facultés agissent sur l'entendement pour produire la certitude morale
- B. Comment cette théorie explique la nature de la certitude morale
 - I. C'est parce que la sensibilité et la volonté varient que les opinions de certitude morale sont diverses
 - II. C'est parce que ces facultés varient et sont éminemment personnelles que les opinions de certitude morale sont si personnelles
- C. Considérations sur la certitude morale
 - I. Pourquoi la certitude morale est si fréquente
 - II. Cette place faite à la certitude morale n'entraîne pas le scepticisme ? De l'usage de la discussion
 - III. Utilité de la sensibilité et de la volonté dans la recherche de la vérité
 - IV. La tolérance résulte de cette théorie de la certitude morale

Leçon 40. De la certitude (suite)

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui caractérise les jugements qui provoquent en nous la certitude morale, c'est qu'ils ne sont pas *unanimement tenus pour vrais*. Pour expliquer cette diversité, il faut bien admettre que ces espèces de jugement sont dépourvues de critérium permettant à l'esprit de distinguer à coup sûr s'ils sont vrais ou faux. Pour les deux autres genres de certitude, ce critérium existait : mais ici, plus de signe objectif qui impose la certitude à l'entendement. De là, la diversité des opinions.

Mais alors, comment se produit cette certitude ? Évidemment, la cause n'en peut pas être purement logique. En effet, quand on est moralement certain, on n'a pas besoin de se prouver ou de prouver aux autres logiquement les jugements que l'on affirme. Si l'on dressait une liste aussi complète que possible des *considérations purement logiques* qui ont pu agir sur l'esprit de l'architecte dans ses prévisions, on verrait qu'elles ne sont pas en rapport avec la force de l'affirmation. Il en serait de même si nous pesions les motifs purement logiques qui nous ont rangé à telle ou telle opinion politique ou religieuse : nous verrions un grand écart entre leur valeur et notre certitude. Il faut donc admettre dans cette sorte de certitude l'intervention d'éléments psychologiques non logiques, en effet, notre entendement est en perpétuelle relation avec notre *volonté*, notre *sensibilité*. Il n'est donc pas étonnant *a priori* que ces facultés aient de l'influence sur notre certitude. La *sensibilité* a une *affinité* plus ou moins vague avec tel ou tel parti ; cette tendance est expliquée par notre *tempérament*, notre *éducation*, nos *habitudes*, *l'hérédité*. Elle provoque la volonté qui agit alors sur l'entendement, dirige dans un sens seulement les regards de notre esprit, le détourne des motifs qui pourraient nous incliner dans un autre sens : l'entendement ne voyant que les raisons d'un seul côté, affirme ou nie avec certitude.

Cette dernière n'est donc plus produite par l'action *du jugement sur l'esprit*, mais au contraire *de l'esprit sur le jugement*. Voilà pourquoi elle est essentiellement *personnelle* : c'est que la sensibilité, la volonté sont les facultés personnelles par excellence. Si l'entendement seul y agissait, étant commun à tout le monde, il donnerait à tous les mêmes opinions ; mais la sensibilité varie d'un individu à l'autre, et d'un moment à l'autre. Nous n'avons pas tous mêmes passions, mêmes habitudes, même

tempérament, ni même degré d'énergie volontaire. Voilà pourquoi les opinions varient.

Mais d'autre part notre sensibilité, notre volonté sont ce qu'il y a de plus personnel en nous : et voilà pourquoi nous tenons tant à nos jugements de certitude morale. *On meurt pour sa foi*, non pour un théorème ; nos différences de sensibilité, de volonté, produisent l'infinie diversité de ces sortes d'opinions.

Nous avons déjà dit que la certitude morale était bien *plus fréquente* qu'elle ne semble. Nous pouvons à présent nous expliquer pourquoi : nous croyons par certitude morale à tout jugement qui ne présente pas l'évidence mathématique ou physique. Or la première ne peut se produire que dans la *mathématique*, car là seulement on peut établir une identité absolue, les termes présents étant aussi simples et *dépourvus de qualités* qu'il est possible. Cette homogénéité ne se trouve que dans les choses mathématiques. Là seulement peut donc s'appliquer le critérium de l'identité.

Reste l'évidence *du fait*. Mais ce critérium n'est légitime que si nous nous bornons à *constater* le fait sans *l'interpréter*. Or, les jugements sans interprétation sont presque impossibles. On ne voit les choses que sous un certain jour qui tient à l'esprit. Enfin, ces jugements, quelque fréquents qu'ils puissent être, sont par leur nature même peu instructifs et peu féconds. Par conséquent il n'y a qu'un très petit nombre de jugements qui puissent être l'objet d'une certitude universelle : on a ceux seulement des mathématiques, et parmi les jugements physiques, ceux qui se bornent à constater un fait. La majorité des jugements ne peut donc être jugée ni avec le critérium mathématique, ni avec le critérium physique : ce sont des jugements de certitude morale.

Il ne suit pas de là que le scepticisme ait gain de cause dans la majeure partie des cas ; nous avons établi que le plus souvent, la vérité est très difficile à trouver, parce qu'on n'a pas de critérium objectif, mais non introuvable. En la poursuivant avec notre tempérament, nos instincts, nos passions, nous la voilons bien par là ; mais ce côté personnel disparaît peu à peu sous l'influence de la *discussion*, qui en comparant les diverses opinions humains, montre ce qu'elles ont de commun, ce qu'elles ont d'objectif. Le contingent de la vérité personnelle grandit ainsi à mesure que la discussion devient plus libre et plus complète.

L'intervention de la sensibilité, de la volonté ne sont [sic] donc pas un obstacle infranchissable à la vérité. Ce sont elles, d'autre part, qui nous permettent *d'acquérir des idées nouvelles* ; il n'y a donc pas lieu de regretter un état où l'esprit pourrait sans recherche distinguer la vérité de l'erreur à une étiquette évidente mise sur les jugements.

Tout ce qui ressort de cette théorie, c'est qu'il faut être, sinon sceptique, du moins *tolérant*, à l'endroit des opinions de certitude morale. Puisque la vérité n'est pas évidente par elle-même, il ne faut pas en vouloir à ceux qui ne pensent pas comme nous.

Leçon 41.

De la certitude fausse ou erreur

[Retour à la table des matières](#)

A. Théorie Spinosiste de l'erreur

- I. Exposé de cette théorie
- II. L'erreur ne consiste pas seulement dans une privation de vérité
- III. L'explication Spinosiste ne fait pas connaître les causes de l'erreur

B. De la nature de l'erreur

- I. Il n'y a pas d'erreur d'intuition
- II. Les facultés discursives sont-elles sujettes à l'erreur
 - 1. Toute analyse fausse provient d'une synthèse fausse
 - 2. Toute erreur est une synthèse fausse

C. Des causes de l'erreur

- I. Ce qui produit l'erreur, c'est l'action de la sensibilité et de la volonté sur l'entendement
- II. Subjectivement, l'erreur ne diffère pas de la certitude morale

Leçon 41. De la certitude fausse ou erreur

[Retour à la table des matières](#)

Quand nous possédons la vérité, nous sommes certains ; mais nous le sommes également quand nous trompons : l'erreur est donc seulement une certitude fausse, une certitude qui ne s'accorde pas avec la réalité. La théorie de l'erreur n'est donc qu'un chapitre de la théorie de la certitude.

Qu'est-ce qui produit l'erreur ?

D'après une théorie dont *Spinoza* est le principal représentant, l'erreur n'est *qu'une vérité tronquée* ; nous nous tromperions quand, ne voyant qu'une partie de la vérité, nous prendrions cette partie pour le tout. Voici l'exemple qu'affectionne *Spinoza* : Si nous considérons l'homme isolément, en le détachant du reste des choses, il nous apparaît comme un tout indépendant, un absolu qui ne relève que de lui-même, qui est libre. Or, c'est faux. C'est que nous n'avons vu qu'une partie de la vérité. Nous avons oublié que l'homme faisait partie d'un monde dont on ne peut l'extraire. Si nous voyons l'ensemble, nous comprendrons qu'il est sous la dépendance des choses : au lieu de nous sembler un empire dans un empire, l'homme nous semblera une partie du tout.

Est-il vrai que l'erreur ne soit qu'une privation de vérité ? Rien ne paraît moins démontré. Si "*moins que la vérité*" nous trompe, pourquoi "*plus que la vérité*" ne nous tromperait-il pas ? Dans l'un et l'autre cas, l'esprit n'est pas adéquat aux choses. L'eau monte dans le vide à 10m,33. Pour expliquer ce fait, on disait que la nature avait horreur du vide jusqu'à 10m,33. La réalité est que l'ascension de l'eau dans le vide ne dépasse pas 10m,33 : on la *dépassait* en prêtant à la nature un sentiment qu'elle ne peut avoir : là était l'erreur, *toute erreur n'est donc pas une privation de vérité*.

D'ailleurs, si on l'admet, il reste à expliquer comment il se fait que nous altérons ainsi la vérité, que nous pensions voir le tout quand nous ne voyons que la partie. *Spinoza* ne l'explique pas ; et pourtant c'est là le problème important ! C'est la cause qu'il faut connaître pour pouvoir agir sur l'effet.

En quoi consiste donc précisément la certitude fausse ?

Nous avons deux sortes de facultés : les unes *intuitives*, les autres *discursives*. Les premières nous mènent directement à la vérité. Les autres, par l'intermédiaire du raisonnement : voyons donc où peut avoir place l'erreur.

D'abord l'intuition est infaillible. Nous ne pouvons pas voir autre chose que ce que nous voyons ! L'hallucination n'est pas une intuition fautive, mais nous l'avons déjà dit, un *jugement faux surajouté à cette intuition*. Je peux conclure à tort de l'intuition d'une représentation l'existence de l'objet représenté.

Restent les deux *facultés discursives*, *analyse* et *synthèse*. Voyons donc ce qu'elles peuvent présenter de suspect.

L'analyse consiste à déduire d'une idée une autre qui y est comprise ; la synthèse ajoute à une idée une autre idée qui n'y est pas comprise. Je fais une analyse quand je dis $2 + 2 = 4$. Je fais une synthèse en disant : les métaux conduisent bien la chaleur ; car j'ajoute à l'idée de métal celle de conductibilité qui n'y est pas contenue.

Il ne saurait y avoir d'erreur d'analyse proprement dite. Supposons le jugement analytique faux $2 + 2 = [?]$ ou $A > [\text{or} \dots ?] B$. Si cela est faux, cela veut dire seulement que c'est à tort que nous croyons que A contient B. *Si nous l'y trouvons, c'est que nous l'y avons mise à tort*. Nous nous trompons parce qu'au nombre des propriétés qui constituent A, nous nous représentons B, c'est-à-dire qu'aux propriétés nous en ajoutons illogiquement d'autres qui ne lui appartiennent pas ; l'erreur est donc dans une synthèse fautive, non dans l'analyse.

Nous pouvons donc dire que toute erreur est une synthèse fautive. Elle peut l'être soit en n'atteignant pas, soit en dépassant, la réalité : elle peut être soit augmentative, soit diminutive. Cette explication réfute encore la théorie Spinosiste : l'erreur n'est pas une privation de vérité.

Quelle est la *cause de l'erreur* ? c'est-à-dire, *comment arrivons-nous à faire des synthèses fautes* ?

Nous l'avons expliqué en traitant de la certitude morale ; l'erreur est une certitude, et ne peut être ni certitude mathématique, ni certitude physique qui sont infaillibles. Seule la certitude morale se trompe. Si donc nous faisons des synthèses fautes, c'est sous l'impulsion de la *sensibilité et de la volonté*, qui forcent l'entendement à augmenter ou diminuer la vérité. Si notre raison était notre seule faculté, il n'y aurait pas d'erreur possible. Mais l'intelligence est déviée de sa direction normale par la volonté, instrument de la sensibilité. La certitude morale n'est pas toujours fautive, il s'en faut ; mais elle seule peut être fautive. On peut même dire, que si l'on considère les choses du côté interne et subjectif, l'erreur est identique à la certitude morale. La seule chose qui distingue ces deux états de l'esprit est que l'un est en harmonie, l'autre en désaccord avec les choses.

Leçon 42.

Le scepticisme

[Retour à la table des matières](#)

- A. Du scepticisme, du dogmatisme, du probabilisme
 - I. Le dogmatisme
 - II. Le scepticisme
 - III. Le probabilisme
 - IV. Réfutation du probabilisme

- B. Arguments du scepticisme
 - I. Ignorance des hommes
 - II. Erreurs et contradictions humaines
 - III. Impuissance de la raison humaine à se prouver elle-même

- C. Réfutation du scepticisme
 - I. Réfutation de la première objection -- L'ignorance, si grande qu'elle soit, ne doit pas nous faire désespérer de la raison
 - II. Réfutation de la seconde objection -- Les erreurs et les contradictions ne prouvent point une fausseté naturelle de l'entendement -- Moyens d'y remédier
 - III. Réfutations du diallèle
 - 1. Dilemme opposé aux sceptiques
 - 2. Le diallèle repose sur une assertion non prouvée
 - 3. De ce que rien ne prouve la légitimité de la raison, cela ne suffit pas à la faire tenir pour illégitime

- D. Conclusion
 - I. Dogmatisme radical
 - II. Scepticisme absolu
 - III. Criticisme

Leçon 42. Le scepticisme

[Retour à la table des matières](#)

Le doute est, nous l'avons vu, le contraire de la certitude. On appelle *dogmatisme* toute doctrine d'après laquelle *la certitude est l'état normal de l'esprit humain*. Le *scepticisme* fait du doute l'état régulier, logiquement nécessaire de l'esprit humain. Le scepticisme tient nos facultés en suspicion ; le dogmatisme les croit véraies. Le premier veut que nous nous tenions dans un état d'équilibre, sans adhérer à aucune opinion ; le second croit que nous pouvons en choisir une et nous y tenir.

Le probabilisme se place entre deux et s'en tient à égale distance en disant : il y a des vérités *probables*. D'après lui, nous n'avons pas le droit d'affirmer, pas le droit de nier, mais nous ne pouvons pas douter : pratiquement, il faut que nous ayons des opinions. Celles que nous suivons ne sont ni *absolument vraies*, ni *absolument fausses* ; elles présentent seulement une probabilité plus grande que les autres. Telle était la doctrine *d'Arcésilas et de Carnéade*, philosophes de la *nouvelle Académie*.

Nous éliminerons d'abord la doctrine probabiliste. Cet état d'esprit qui n'est ni l'affirmation, ni le doute, est inintelligible, partout ailleurs que dans la certitude. Dire qu'une chose est plus probable qu'une autre, c'est dire qu'on en est *plus certain* que d'une autre. Supprimer la certitude, les probabilités disparaissent. Pour dire qu'une chose est plus vraie qu'une autre, il faudrait avoir déjà un critérium de vérité. Si donc on ne peut connaître la vérité, s'il n'y a pas de certitude, le probabilisme n'a pas de raison d'être ; et si la certitude peut exister, il n'a pas encore droit d'exister lui-même.

Le probabilisme écarté, examinons le scepticisme.

Trois faits servent de fondement à l'argumentation sceptique : l'ignorance des hommes ; leurs erreurs et leurs contradictions ; l'impuissance de la raison à se prouver elle-même.

1. *Ignorance des hommes.* On peut dire avec *Pascal* que nous ne savons le tout de rien ; qu'il n'est pas un objet, pas même une propriété, dont nous ayons une science complète. Cela ne prouve-t-il pas que nous ne pouvons atteindre la vérité ?
2. *Erreurs et contradictions.* Comment espérer arriver à la vérité quand on voit sur toutes questions les hommes divisés ? Comment croire que la vérité soit accessible à l'esprit quand on voit les erreurs et contradictions continuelles des hommes ? Tous les efforts tentés pour découvrir l'universelle vérité sont restés sans résultat. Là où toutes les générations passées ont échoué, pourquoi réussirions-nous ? Un insuccès si prolongé est une preuve manifeste d'impuissance radicale. Et en vérité, l'étonnante diversité des jugements peut fournir un frappant argument aux sceptiques en faveur de leur thèse. Il semble qu'à mesure se fait le progrès, le désaccord est de plus en plus grand entre les esprits. Le présent confirme le passé, et nous montre la raison incapable d'arriver à conquérir la vérité.
3. *Impuissance de la raison à se prouver elle-même.* Après des faits, le scepticisme montre un vice radical de notre entendement. Au moyen de la raison, disent ses philosophes, on prouve toute la science, mais on ne peut la prouver elle-même, établir sa légitimité. Qui nous dit qu'elle ne nous trompe pas ? Pour être sûr que la raison n'est pas destinée à nous induire en erreur, il faudrait le prouver ; mais on ne le ferait qu'au moyen de la raison : cercle vicieux. On ne peut croire à la raison si on ne la prouve pas, et on ne peut la prouver.

Tels sont les trois arguments essentiels du scepticisme.

1. Le premier n'a pas grande importance. Nous ignorons bien des choses, mais il suffit que nous en connaissions quelques-unes pour avoir le droit de ne pas nous décourager, et de renoncer à la perfectibilité de notre raison.
2. Le second argument est plus fort. Que les opinions humaines soient diverses, contradictoires, nous le reconnaissons. Mais ce fait implique-t-il une condamnation *radicale* de la raison humaine ? Oui, si la certitude ne venait que de *l'entendement*, car ce dernier ne donnerait pas chez tous les mêmes réponses aux mêmes problèmes. Il semblerait qu'il fut un instrument faux naturellement auquel on ne pourrait accorder de crédit. Mais si l'on accepte notre explication de la certitude, l'entendement n'a plus la responsabilité de ces contradictions, il est juste naturellement, n'est faussé que par la sensibilité et la volonté. Si les jugements des hommes ne sont pas les mêmes, cela tient à la sensibilité, à la volonté, non à l'entendement. Nous connaissons maintenant la cause de ces contradictions, et nous savons que nous pouvons y porter remède, en limitant la place que doivent occuper dans la certitude les facultés autres que l'entendement. La sensibilité est nécessaire à l'acquisition d'idées nouvelles ; mais une fois produites, l'entendement est seul maître pour les juger, les apprécier, les contrôler. Son seul défaut est de rester trop souvent sous le joug des autres facultés. Or, il y a un moyen de l'en affranchir : *la discussion*. Par elle, les jugements deviennent de plus en plus universels et objectifs ; on se soustrait ainsi, au moins dans ce qu'il a de nuisible, à l'empire de la sensibilité et de la volonté.

3. Mais ce vice radical de l'entendement, le diallèle des sceptiques prétend nous le montrer. Il consiste, nous l'avons vu, à montrer que la raison, qui prouve tout, ne peut prouver son point de départ, elle-même, que toute démonstration en ce sens sera une pétition de principe, employant la faculté suspecte à se démontrer.

On a souvent répondu que si la raison ne peut pas se prouver *vraie*, elle ne peut pas se prouver *fausse*, et que le sceptique doit ainsi *douter* son *doute* même ; sinon, il tient une vérité pour certaine, qui est la nécessité de douter, et la raison est par là même réintégrée dans sa légitimité.

Cet argument n'est pas péremptoire. Les sceptiques convaincus n'hésiteront pas à douter de leur doute, à admettre que *l'existence même de l'incertitude n'est pas certaine*. Mais une pareille doctrine n'est plus philosophique ; c'est une défaillance, un anéantissement complet de l'esprit qu'on ne saurait admettre.

Mais examinons en lui-même l'argument sceptique : de ce que la raison ne peut se prouver on n'a pas le droit de la croire. Mais qui établit que cela *seul doit être cru qui est prouvé* ? Il faudrait que le scepticisme commençât par prouver cette vérité.

En second lieu, pour refuser tout crédit à la raison, il ne suffit pas de montrer qu'elle ne peut se prouver : il faudrait encore avoir des *motifs suffisants de la tenir en suspicion*, et ceux que donnent les sceptiques, et que nous avons examinés plus haut, ne le sont pas.

Sinon cette défiance ne pourra avoir lieu qu'à l'égard de certains usages de nos facultés. Le scepticisme absolu est aussi illogique que le dogmatisme absolu. Celui-ci part de cet acte de foi, que nos facultés sont vérares. Il pose en principe que notre raison ne peut nous tromper, que ses lois régissent les choses aussi bien que l'esprit, sans démontrer cette assertion. Inversement, le scepticisme nous ordonne de douter de toute la raison, sans se demander s'il en a le droit, sans regarder si ses arguments portent contre tout l'entendement, ou seulement contre un mode spécial de raisonnement.

Entre deux il y a place pour une doctrine qui sans s'astreindre à aucune affirmation *a priori* soumette à la critique les raisons que nous avons de croire à notre esprit et d'en douter, et se décide suivant les résultats de cet examen. Elle étudie l'une après l'autre nos diverses facultés, cherche le domaine propre où chacune d'elles est chez soi et a droit à la créance ; elle déterminera ainsi les conditions auxquelles nos facultés peuvent être crues. En un mot, elle critiquera l'esprit et se décidera d'après cette critique.

C'est le Criticisme.

Leçon 43.

L'idée - Le terme - Le jugement - La proposition

[Retour à la table des matières](#)

- A. De l'idée et du terme
 - I. L'idée
 - II. Le terme
 - III. La compréhension et l'extension
 - IV. Loi de leur rapport

- B. Du jugement et de la proposition
 - I. Le jugement
 - II. La proposition -- Les trois termes
 - III. La copule a-t-elle une valeur objective ?

- C. Classification des propositions
 - I. Au point de vue quantitatif
 - II. Au point de vue qualitatif
 - III. Aux deux points de vue réunis

- D. De la conversion des propositions
 - I. Définition de la conversion
 - II. Règles de la conversion

Leçon 43. L'idée - Le terme - Le jugement - La proposition

[Retour à la table des matières](#)

Toute vérité s'exprime au moyen d'un jugement, et tout jugement est formulé par une *proposition*. Le jugement est formé d'*idées*, la proposition de *termes*.

L'idée est un acte de l'esprit représentant un objet déterminé ; toute idée est une *représentation*. Le terme c'est ce qui signifie l'idée, par conséquent, on pourra *affirmer de l'idée tout ce qu'on dira du terme* ; mais comme le terme peut n'exprimer qu'une partie de l'idée, on ne pourra pas *toujours affirmer du terme ce qu'on affirme de l'idée*.

Les termes sont généraux quand ils expriment une idée générale, *particuliers* dans le cas contraire.

Dans les termes généraux, deux caractères : *la compréhension*, ensemble des caractères qui distinguent l'idée représentée de toute autre. *L'extension* au contraire est l'ensemble des individus qui présentent ce ou ces caractères.

L'extension et la compréhension sont soumises à une loi qu'on énonce ainsi : "L'extension est en raison inverse de la compréhension."

En effet, si les caractères sont nombreux, petit sera le nombre des sujets qui les présentent. Réciproquement, s'il y a plus de sujets, c'est que l'idée présente moins de caractères distinctifs, et vice versa.

La limite supérieure de la compréhension est l'infini, la limite inférieure de l'extension est *l'unité*. En effet quand une idée a une compréhension infinie, c'est-à-dire exprime un nombre infini de caractères, elle ne peut s'appliquer qu'à un seul individu : il ne peut y en avoir deux qui aient, sans se confondre, un nombre infini de caractères communs.

Un jugement est un *rapport entre deux idées*. La proposition examine ce rapport à l'aide de mots. Tout jugement se compose de trois idées, toute proposition par conséquent de trois termes :

1. *Sujet*
2. *Attribut, ou prédicat, affirmé du sujet*
3. *Copule*, servant de lien entre ces deux premiers termes, exprimant que le premier convient au second. La copule employé est toujours le verbe être.

Quel est le sens exact de la copule ? On s'est demandé souvent si le verbe être employé ainsi affirmait une existence *objective*, ou seulement une opinion subjective. Mais *tout jugement est subjectif*. Quand je dis Dieu est bon, je ne fais rien de plus qu'affirmer que le prédicat "bon" convient au sujet "Dieu" *toute idée d'existence mise à part*. La copule ne marque jamais en réalité qu'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées, sans rien affirmer de l'existence objective de ce rapport [Cf. *Psychologie* XXIX, B, p.].

Les jugements peuvent être considérés, soit au point de vue *qualitatif*, soit au point de vue *quantitatif*. La *quantité* d'un jugement est ce qui fait qu'il est *universel* ou qu'il est *particulier*. La proposition universelle est celle dont le sujet est pris dans toute son extension : "Les hommes sont mortels" -- "Nul homme n'est immortel". Dans les deux cas, le mot homme est pris dans sa plus vaste extension. La proposition particulière est celle où le sujet est pris d'une partie seulement de son extension : "Quelques hommes sont intelligents". On distingue quelquefois sous le nom de proposition singulière une variété des propositions universelles, celle où le sujet est un nom propre.

Au point de vue qualitatif on distingue les propositions *affirmatives* ou *négatives*. "Tout homme est mortel." "Nul homme n'est immortel."

Toute proposition possède à la fois la qualité et la quantité. En combinant ces données on obtient les quatre sortes de propositions suivantes, que la scolastique désignait par les lettres A, E, I, O.

1. Proposition universelle affirmative A
2. Proposition universelle négative E
3. Proposition particulière affirmative I
4. Proposition particulière négative O

Cette figuration est commode pour la théorie du syllogisme. Elle est exprimée dans les deux vers :

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

On appelle conversion d'une proposition la transposition du sujet et de l'attribut, la proposition demeurant vraie, par exemple : "Tout homme est un animal = certains animaux sont des hommes."

Voici les règles qui déterminent la nouvelle quantité de la proposition :

La proposition *universelle affirmative* devient *particulière affirmative*. En effet l'attribut étant dans la première forme plus vaste que le sujet, il faut qu'il le soit moins dans la seconde.

La proposition *particulière ne change pas* de quantité. "Quelques hommes sont mortels = quelques mortels sont hommes". Attribut et sujet ayant tous deux une extension restreinte se remplacent sans changements.

La proposition *universelle négative ne change pas* non plus : "Nul animal n'est pierre. Nulle pierre n'est animal".

Enfin la proposition particulière négative est *inconvertible* : "Certains vicieux ne sont pas riches" ne peut devenir "certains riches ne sont pas vicieux".

Leçon 44.

De la définition

[Retour à la table des matières](#)

- A. Qu'est-ce qu'une définition
 - I. Les définitions de mots et de choses
 - II. Il n'y a que des définitions de choses

- B. Des différentes sortes de définition
 - I. Définition par génération
 - II. Définition par compréhension
 - III. Définition par extension

- C. Règles de la définition
 - I. Toute définition doit être :
 - 1. courte
 - 2. claire
 - 3. adéquate à l'objet

Leçon 44. De la définition

[Retour à la table des matières](#)

La définition est une proposition qui a pour objet *de nous faire connaître la nature de la chose définie*. Cette proposition doit pouvoir être *convertible* sans que la qualité ni la quantité en soit changée : extension et compréhension doivent être égales dans le sujet et dans l'attribut : "Tout homme est un mammifère bimana = tout mammifère bimana est homme".

On a distingué deux sortes de définitions : la définition de choses, et la définition de mots.

La définition de *choses* fait connaître la nature de la chose définie ; la définition de mots fait connaître le sens des mots qu'on emploie. Suivant les logiciens de *Port-Royal*, qui ont fort insisté sur ce sujet, ces deux définitions sont si différentes qu'elles n'obéissent même pas aux mêmes lois : tandis que la définition de mots est indifférente, arbitraire, et qu'on peut en l'expliquant employer, dans un sens quelconque, tel mot que l'on veut, la définition de choses est tenue d'expliquer la chose donnée et ne peut être arbitraire. La première est donc *incontestable*, la seconde *peut être fautive*, et mise en discussion.

Cette distinction est-elle fondamentale ? Il ne nous semble pas qu'il y ait deux sortes de définitions : quand on définit quelque chose, comme quand on définit un mot, c'est seulement l'idée d'une chose qu'on exprime par un terme. Comment admettre que "La géométrie est la science des grandeurs" est une définition de choses, bien différente de ce qu'elle deviendrait si à géométrie je substituais un autre mot ? Port-Royal distingue le sens ordinaire du mot, et voit une définition de choses là où le mot défini a ce sens ordinaire. Mais c'est là une distinction bien vague. De plus, ajoute-t-il, les définitions de mots peuvent être pris pour points de départ d'une déduction, ce que ne peut faire la définition de choses. Mais s'il y a des définitions qui se prouvent et d'autres qui peuvent servir de fondement, c'est seulement que ces derniers sont évidents, et que les autres ne le sont pas.

Il n'y a donc qu'une seule espèce de définition, qui est les définitions de choses. Voyons maintenant les divers modes de définition.

Une manière souvent employée pour définir les choses est d'expliquer comment elles se sont formées. C'est la définition par *génération*. Exemple : le cylindre est le volume obtenu par un rectangle qui tourne autour d'un de ses côtés.

Ce mode de définition est le plus parfait. En effet, quand nous savons comment la chose est faite, nous la connaissons parfaitement, nous pouvons la reproduire à volonté.

Mais cette espèce de définition ne convient qu'aux choses assez simples pour que l'esprit puisse les posséder toutes entières, aux choses des mathématiques, simplifiées, pourvues de qualité, construites par l'esprit lui-même. Pour les définir par génération l'esprit n'a qu'à regarder la manière dont il procède quand il les construit.

Mais les choses concrètes, ce n'est pas nous qui les faisons ; il nous est donc bien plus difficile, impossible même, de les définir par génération. On les définit alors par compréhension, en énumérant tous les caractères. Si je veux définir l'homme, je dirai que c'est un être, un vertébré, un mammifère, un biman. Parmi ces caractères il en est de plus ou moins généraux. Les seconds supposent les premiers. Point ne sera donc besoin de les énumérer tous. Il suffira d'indiquer le caractère le moins général appartenant à l'individu à définir. Puis, outre ce caractère, nous en indiquerons un autre distinguant son espèce de toutes les autres. Nous dirons ainsi que l'homme est un mammifère biman. C'est la définition par *genus proximum et differentiam specificam*.

Enfin l'idée peut être considérée au point de vue de *l'extension*, en énumérant toutes ses formes. Ainsi pour définir les sciences mathématiques, on les énumérera tous. Ce mode est le plus défectueux de tous, car outre qu'on ne peut être sûr d'être complet en l'employant, une définition ainsi faite a toujours une longueur qui nuit à sa netteté.

Toute définition doit être courte, *claire*. Ces deux conditions sont exigées par la nature même de la définition, qui est de rendre les choses parfaitement intelligibles à l'esprit. La troisième règle est que la définition soit *adéquate à l'objet*, c'est-à-dire comprenne tout le défini et rien que le défini.

1884a (45)

Leçon 45.

De la définition

[Retour à la table des matières](#)

- A. Définition du syllogisme
 - I. Le syllogisme
 - II. Les termes
 - III. Les propositions

- B. Mécanisme du syllogisme
 - I. Explication algébrique du syllogisme
 - II. Explication géométrique d'*Euler*
 - III. Le syllogisme est un raisonnement purement formel
 - IV. Le principe du syllogisme est le principe d'identité

- C. Modes, figures, et formes du syllogisme
 - I. Modes du syllogisme
 - 1. Élimination des modes faux
 - 2. Règles au moyen desquelles se fait cette élimination
 - II. Figures du syllogisme
 - III. Formes du syllogisme
 - IV. Raisonnements qui se ramènent au syllogisme

- D. Conclusion -- Le syllogisme n'est-il qu'une tautologie
 - I. Théorie de *Stuart Mill*
 - II. Réfutation

Leçon 45. Du syllogisme

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu en psychologie qu'il y avait deux formes de raisonnement : la déduction et l'induction. Nous allons étudier la première.

La forme la plus parfaite du raisonnement déductif est le syllogisme. C'est par lui que l'on conclut, d'une proposition reconnue pour vraie, à la vérité d'une proposition nouvelle. Ainsi, soit la proposition à prouver *Paul est mortel*, nous l'établissons en la déduisant d'une autre proposition reconnue pour vraie, *Tous les hommes sont mortels*, au moyen d'une proposition intermédiaire *Paul est un homme*. Le syllogisme complet a la forme suivante :

*Tous les hommes (M) sont mortels (T) ;
Or, Paul (t) est un homme (M) ;
Donc, Paul (t) est mortel (T).*

La dernière proposition renferme deux termes et l'attribut y a une extension plus grande que le sujet. Il s'appelle à cause de cela *grand terme* (T). Le sujet porte au contraire le nom de *petit terme* (t). Enfin dans les deux premières propositions se trouve un terme commun, auquel sont comparés tour à tour les deux termes déjà examinés ; ce terme est nommé *moyen terme* (M).

La troisième proposition d'un syllogisme porte le nom de question ou de conclusion, suivant qu'on l'envisage avant ou après la démonstration. Les deux premières propositions sont les prémisses. Celle où le grand terme est comparé au moyen se nomme majeure, celle où se trouve le petit, mineure.

Étudions maintenant le mécanisme du syllogisme. Il a pour objet de démontrer la question ou conclusion. Or, toute proposition comprend deux termes : un sujet, un attribut affirmé de ce sujet ; si, pour être établie, la proposition demande démon-

tration, c'est qu'on ignore si ces deux termes se conviennent. Pour le savoir, on cherche un troisième terme qui permette de décider. Il faut démontrer que T contient t--au point de vue de l'extension, bien entendu--ce que nous pouvons écrire $T > t$. Pour cela, comparons T à M. Nous trouvons que M est contenu dans T. On a $T > M$ (Les hommes sont compris dans la classe des êtres mortels). Comparons maintenant M à t. On trouve $M > t$ (Paul est compris dans la classe des hommes). Nous avons, d'une part $T > M$, de l'autre $M > t$; d'où l'on tire $T > M > t$; $T > t$ (Paul est compris dans la classe des êtres mortels).

Telle est la théorie du syllogisme au point de vue de l'extension. Si l'on voulait en faire la théorie au point de vue de la compréhension, il n'y aurait qu'à renverser l'ordre des inégalités précédentes. Il suffit pour le voir de se rapporter à la loi : L'extension est en raison inverse de la compréhension. Ainsi, si au point de vue de l'extension $T > t$, au point de vue de la compréhension on a $t > T$. Il est évident que le nombre des caractères qui définissent Paul est plus grand que le nombre de caractères qui définissent mortel.

Dans ses Lettres à une princesse d'Allemagne, *Euler* a exposé une théorie fort ingénieuse du syllogisme : il représente par un cercle l'extension de chacun des trois termes du syllogisme ; leur rapport de convenance ou de disconvenance est indiqué par le rapport de contenance ou d'extériorité de ces cercles.

Représentons par le cercle H l'idée d'homme, par le cercle M l'idée de mortel, enfin par le cercle P l'idée de Paul. H est contenu dans M (tous les hommes sont mortels) ; de plus P est contenu dans H (Paul est un homme). Il suffit de regarder la figure pour voir que P est contenu dans M (Paul est mortel).

Si le syllogisme au contraire était présenté sous la forme :

Nul homme n'est immortel ;
Or, Paul est un homme ;
Donc, Paul n'est pas immortel,

on aurait en désignant homme, immortel, Paul, par les cercles H, I, P, la figure suivante, d'après la méthode d'*Euler* :

Ce qui montre immédiatement que P est extérieur à I : l'idée d'immortel ne convient donc pas à l'idée de Paul.

Soit le syllogisme général :

Quelque A est B ;
Tout B est C ;
Donc, quelque A est C

on le figurerait ainsi :

Soit encore le syllogisme contraire :

Quelque A n'est pas B
Tout A est C
Donc, quelque C n'est pas B

On aurait :

Cette figuration a l'avantage de bien faire comprendre quelle est l'essence du syllogisme. Ce n'est pas de comparer des quantités inégales comme semble le faire voir la figuration algébrique que nous avons indiquée plus haut, mais de marquer un rapport de contenant à contenu. De plus, cette méthode montre nettement que le syllogisme est purement formel. Mettez telles propositions qu'il vous plaira à la place des lettres des exemples précédents, le syllogisme en lui-même n'en sera pas moins rigoureux, quand bien même les prémisses seraient fausses, quand bien même elles n'auraient aucun sens. Voici pour le prouver, divers exemples de syllogismes qui, en eux-mêmes, sont parfaitement exacts, et qui, figurés par la méthode d'Euler, donneraient trois cercles concentriques représentant le plus grand, le grand terme ; le second, le moyen terme ; le troisième, le petit terme. Comme syllogismes, ils sont donc irréprochables et n'en sont pas moins faux, soit dans leurs prémisses, soit dans leurs conséquences.

Le premier énonce trois propositions fausses :

Tout sentiment courageux est louable ;
Or, l'imprudence est un sentiment courageux ;
Donc, l'imprudence est louable.

Cet autre de deux prémisses fausses tire une conclusion vraie :

Ma tabatière est dans la lune ;
La lune est dans ma poche ;
Donc ma tabatière est dans ma poche.

Le troisième se compose de deux prémisses vrais, d'une conclusion fausse :

Tout rat mange du lard ;
Or, rat est une syllabe ;
Donc, une syllabe mange du lard.

Nous verrons plus loin la cause qui peut faire tirer de deux prémisses vraies une conclusion fausse. Ces exemples n'en démontrent pas moins combien le syllogisme est formel.

Quel est le principe qui préside au mécanisme du syllogisme ? C'est le *principe d'identité*. En effet, la conclusion y est conçue comme comprise dans les prémisses ; elle est vraie, parce qu'elle est identique à une partie des prémisses admises comme vraies.

Les modes du syllogisme dépendent de la quantité et de la qualité des propositions composantes. Or nous avons vu qu'il y avait quatre sortes de propositions à ce double point de vue, et avons vu qu'elles étaient désignées par les lettres A E I O. On a calculé qu'elles pouvaient se combiner de 64 façons différentes. Il y aurait alors 64 modes de syllogisme. Mais en appliquant un certain nombre de règles générales auxquelles doit se conformer un syllogisme pour être juste, on trouve que 54 de ces modes sont faux. Il n'en reste dès lors que dix possibles.

Ces règles du syllogisme, dont nous venons de parler, étaient selon l'Ecole qui les énonçait en vers au nombre de 7. Hamilton en a réduit le nombre à 3 :

1. Tout syllogisme doit avoir trois termes, et rien que trois termes. Le corollaire de cette loi est qu'un mot n'y saurait être pris dans deux sens différents : car cela équivaldrait à l'introduction d'un quatrième terme.
2. La majeure doit être universelle et la mineure affirmative. Tout d'abord, la majeure doit être universelle. En effet, s'il n'en était pas ainsi, le moyen terme pourrait ne pas avoir dans la mineure la même extension que dans la majeure, ce qui vicierait le raisonnement. Ainsi, le syllogisme suivant serait inexact :

Certains ouvrages d'art ont la forme cubique ;
Or, un tableau est un ouvrage d'art ;
Donc, un tableau a la forme cubique.

En outre, la mineure doit être affirmative ; en effet elle énonce l'application à la question présente de la règle générale fournie par la majeure. Elle doit donc affirmer qu'elle convient à cette question. C'est par cela qu'on ne saurait employer sans erreur un syllogisme de la forme de celui-ci :

Tout homme est un animal ;
Or, nul cheval n'est homme ;
Donc, nul cheval n'est animal.

1. La conclusion doit s'accorder en quantité avec la mineure, en qualité avec la majeure. En effet, d'abord, la conclusion a pour sujet le petit terme, et le grand pour attribut. Mais comme leur relation entre eux est déterminée par leurs relations avec le moyen terme, et que celui-ci est comparé avec le grand terme dans la majeure, la mineure devant d'autre part être toujours positive, il s'ensuit nécessairement que la conclusion devra toujours être positive si la majeure est positive, négative si elle est négative.

En outre, le petit terme, dans la mineure, est affirmé comme contenu dans le moyen terme. Or, dans la conclusion, le grand terme ne peut être attribué à un plus grand nombre d'individus que n'en contient le moyen terme. Donc, si l'une de ces propositions est particulière, l'autre devra l'être aussi ; universelle au contraire, si elle est universelle.

Le syllogisme peut prendre différentes figures. Elles dépendent de la place qu'occupe le moyen terme dans les prémisses. Il peut être attribut dans la majeure et dans la mineure, sujet dans toutes les deux, attribut dans la première et sujet dans la seconde, et vice versa. On peut donc distinguer ainsi quatre figures de syllogismes.

Le syllogisme type que nous avons indiqué est susceptible de changements qui l'abrègent ou le complètent. Les différentes formes qu'il peut revêtir ainsi sont ce qu'on nomme les différentes espèces de syllogisme.

Les syllogismes "*hypothétiques*" sont ceux où la majeure conditionnelle contient la conclusion :

S'il y a un Dieu, il faut l'aimer ;
Or, il y a un Dieu ;
Donc, il faut l'aimer.

Dans ce syllogisme, la majeure se divise en deux parties : la première est l'antécédent, la deuxième le conséquent.

Les syllogismes "*disjonctifs*" sont ceux où la prémisses proposition pose une alternative.

Ceux qui ont tué César sont ou parricides ou défenseurs de la liberté ;
Or, ils ne sont pas parricides ;
Donc, ils sont défenseurs de la liberté.

Il faut dans ce cas que la division soit exacte et complète et que la première proposition énumère tous les cas possibles. Une disjonction est fautive quand on a omis un terme.

Le raisonnement peut encore revêtir d'autres formes, mais qui toutes peuvent se ramener au syllogisme.

1. *L'Enthymème*, syllogisme dont une proposition est sous-entendue : *Plus d'amour, partout plus de joie.*
2. *L'Épichérème*, syllogisme où une ou deux prémisses sont accompagnées de leurs preuves. Tel est par exemple, le Pro Milone : *Il est permis de tuer celui qui nous dresse des embûches : preuves, Clodius a voulu faire périr Milon dans un guet-apens : preuves, Milon a eu le droit de tuer Clodius.*
3. Le *Prosylogisme*, argument composé de deux syllogismes, tels que la conclusion du premier devient la majeure du second. On peut faire aussi un *prosylogisme* composé de plusieurs syllogismes, tels que la conclusion de chacun d'eux devienne la majeure du suivant.
4. Le *Sorite* est un polysyllogisme, argument composé d'un nombre indéterminé de propositions liées entre elles, de telle sorte que l'attribut de la première soit le sujet de la seconde, le sujet de la seconde l'attribut de la troisième, et ainsi de suite, la conclusion unissant le sujet de la première à l'attribut de la dernière.

Tel est le raisonnement suivant, prêté par Montaigne à un renard qui avant de passer la glace, écoute et entend le bruit de l'eau :

Ce qui fait du bruit remue ;
Ce qui remue n'est pas gelé ;
Ce qui n'est pas gelé est liquide ;
Ce qui est liquide plie sous le faix ;
Donc cette rivière qui fait du bruit pliera sous le faix.

1. Le *Dilemme* a pour majeure une disjonctive de deux membres et dans laquelle on conclut par rapport au tout ce qu'on avait déjà conclu par rapport à chaque partie

de la disjonctive. Tel est le raisonnement que faisait un ministre anglais, pour exiger de l'argent des évêques :

Si tu dépenses beaucoup, tu es riche ; tu dois payer ;
Si tu ne dépenses rien, c'est que tu fais des économies ; paye encore.

Quelle est la valeur du syllogisme ? A l'époque de la scolastique, le syllogisme est l'instrument presque unique des philosophes. La Renaissance commence une réaction contre lui : *Bacon* et *Descartes* l'attaquent vivement. De nos jours, *Stuart Mill* a cherché lui aussi à diminuer la valeur du syllogisme. Il n'apprend rien, dit-il, puisqu'il n'y a rien de plus dans la conclusion que dans les prémisses ; tout syllogisme se réduit, en fin de compte, à une tautologie. *L'induction* a seule une valeur logique, car seule elle peut nous fournir les principes de la déduction : quand on affirme que *tous les hommes sont mortels*, on affirme virtuellement que Paul est mortel. Le syllogisme, qui ne sert qu'à dégager cette seconde proposition de la première, ne donne donc rien de nouveau.

Toutefois [~~crossed out : bien qu'incontestablement on ne lui doive rien~~] bien qu'il soit par lui-même tout formel et insuffisant, il est autre chose qu'une pétition de principe ou une tautologie. Sans doute la conclusion est dans les prémisses. Mais elle n'y est qu'en puissance ; il faut l'en dégager : c'est l'œuvre du syllogisme : il lie en moi deux idées qui auparavant n'étaient pas attachées ; en ce sens au moins, il fait donc connaître quelque chose de nouveau. D'ailleurs, son importance est suffisamment établie pour les sciences *mathématiques* : chacune d'elle est un immense prosyllogisme, et, à moins de nier leur utilité, et de prétendre qu'il n'y a rien de plus dans les formules les plus élevées auxquelles elles arrivent que dans les quelques définitions qui leur servent de base, il faut bien reconnaître l'utilité du raisonnement syllogistique.

Leçon 46.

De l'induction

[Retour à la table des matières](#)

- A. De l'induction
 - I. Définition de l'induction
 - II. Analyse de l'induction
 - 1. moment -- Constatation de la loi dans un certain nombre de cas
 - 2. moment -- Généralisation de la loi ainsi obtenue

- B. Premier moment -- Comment on constate la loi dans les cas particuliers
 - I. Méthode de concordance
 - II. Méthode de différence
 - III. Méthode des variations concomitantes
 - IV. Méthode des résidus

- C. Second moment -- Du fondement de l'induction
 - I. L'induction peut-elle se ramener à un syllogisme comme le pense Aristote ?
 - II. A-t-elle pour fondement une croyance instinctive de l'humanité à la stabilité des lois de l'univers ?
 - III. Elle a pour fondement le principe de causalité
 - IV. L'induction et l'empirisme

Leçon 46. De l'induction

[Retour à la table des matières](#)

L'induction est le raisonnement qui permet de passer du *particulier* au *général*, ou du *fait* à la *loi*. Toute loi se compose d'un rapport de causalité entre deux ou plusieurs faits d'observation. Toute induction se composera donc de deux moments :

1. Il faudra *rechercher un rapport* de causalité entre deux faits déterminés.
2. Ce rapport trouvé, il faudra l'étendre de tous les cas particuliers où il aura été constaté à *l'universalité des expériences possibles*.

Voici un exemple d'induction où l'on distingue nettement ces deux moments : *Pascal* veut déterminer la cause des oscillations de la colonne mercurielle dans le tube barométrique.

1er Moment. On constate que la cause dans un certain nombre de cas est la pesanteur de l'air. Il trouve ainsi une loi qui régit le phénomène dans les cas donnés. Le rapport de causalité cherché est déterminé pour un certain nombre d'expériences particulières.

2e Moment. Ce rapport observé seulement dans un certain nombre d'expériences, on l'étend à toutes les expériences possibles, et l'on dit que la cause universelle des variations de la hauteur de la colonne barométrique est la variation de la pesanteur de l'atmosphère. Dans le premier moment, on cherche un rapport de causalité. Comment le déterminer ?

Pour cela, *Mill* dans sa *Logique* indique 4 méthodes : de *concordance*, de *différence*, des *variations concomitantes*, des *résidus*.

1. *Méthode de concordance.* Si dans tous les cas observés, le phénomène dont on cherche la cause est régulièrement précédé d'un même antécédent, on dit que

ce dernier est la cause cherchée. Soit à déterminer la cause de A. On le voit précédé une première fois de BCD, une seconde de B, C¹, D¹, une troisième de B, C¹¹, D¹¹. Il est donc toujours précédé d'un même phénomène B. C'est une forte présomption pour que B soit la cause de A.

Ainsi, quand il y a cristallisation, ce phénomène est toujours précédé du dépôt à l'état solide de particules fondues ou dissoutes. La solidification d'une substance à l'état liquide est donc cause de la cristallisation.

2. *Méthode de différence.* Elle consiste à supprimer la cause présumée, et à constater si le phénomène observé disparaît aussi. Soit BCD, les phénomènes qui précèdent toujours A. Si B disparu, C et D ne suffisent pas à produire A, on pourra en conclure que B est cause de A. Ainsi, le son se produit dans l'air, et ne se transmet plus si on fait le vide. Donc l'air est la condition du son. C'est là la meilleure manière de déterminer la cause d'un phénomène. La première ne peut donner qu'une forte présomption. On voit souvent, si l'on n'emploie que cette seule méthode, un rapport de causalité là où il n'y a qu'un rapport de séquence. C'est le sophisme connu sous le nom : post hoc, ergo propter hoc.
3. *Méthode des variations concomitantes.* Elle consiste à faire varier la cause présumée et à voir si le phénomène varie dans la même proportion. Ainsi, si les dilatations d'un corps augmente avec la chaleur, on pourra affirmer d'une manière certaine que la chaleur dilate les corps.
4. *Méthode des résidus.* A ces trois méthodes, déjà indiquées par *Bacon* [Il les nommait table de présence, table d'absence, table de degré.], *Stuart Mill* a cru devoir en ajouter une quatrième, celle des résidus. Si l'on retranche d'un phénomène donné tout ce qui, en vertu d'inductions antérieures, peut être produit par des causes déjà connues, ce qui restera sera l'effet des antécédents qu'on aura négligés.

Par exemple, la recherche de la cause du son et de son mode de propagation avaient conduit à des conclusions qui permettaient de calculer exactement sa vitesse dans l'air. Quand on arriva aux expériences, le résultat trouvé ne concorda pas avec celui que prédisaient les calculs : la vitesse était plus faible qu'elle n'aurait dû l'être ; une fois les causes connues retirées, restait à expliquer un résidu, cette différence. *Laplace* eut l'idée que ce ralentissement pourrait bien être dû à une dépense de mouvement qui se transformait en chaleur, et expliqua le fait par là.

Dans le second moment de l'induction, on étend à l'universalité des cas possibles le rapport observé dans quelques cas donnés. Qu'est-ce qui autorise cette extension du particulier à l'universel ? Autrement dit, quel est le *principe de l'induction* ?

Si l'on s'en tenait à un texte d'Aristote, il semblerait que ce philosophe ait fait du principe d'identité le fondement de l'induction ; il semble en effet ramener cette dernière à un syllogisme. Voici l'exemple donné :

L'âne, le mulet, le cheval vivent longtemps ;
Or, ce sont là tous les animaux sans fiel ;
Donc, tous les animaux sans fiel vivent longtemps.

[Avant d'attaquer cette théorie, il y a une réserve d'histoire à faire. La théorie complète d'Aristote reconnaît bien à l'induction une nature et des lois spéciales. C'est seulement une certaine forme d'induction qu'il ramène au syllogisme, et encore fait-il intervenir dans sa théorie un principe métaphysique spécial, le [en grec dans le texte].]

On passe là d'un fait à une loi ; il semblerait donc que le raisonnement inductif put se ramener au syllogisme, qu'il n'y eut par le fait qu'un seul raisonnement ; le raisonnement déductif.

Mais en étudiant le syllogisme d'Aristote, on remarque qu'il a un caractère bien particulier : *le moyen terme et le petit terme y ont une égale extension*. La mineure affirme que tous les individus chez qui se trouvent les caractères généralisés dans la conclusion ont été observés. Mais presque toujours, l'induction généralise sans avoir observé tous les individus. On a déterminé les lois de la pesanteur sans avoir pu les vérifier par l'observation de tous les corps pesants. Or, le syllogisme inductif d'Aristote n'est vrai que si tous les cas possibles ont été observés et sont énumérés dans la mineure, ce qui est pour ainsi dire impossible.

L'induction ne peut donc pas se ramener à la déduction ; elle consiste à passer du particulier au général, ce qu'on ne saurait expliquer par le seul principe d'identité. Entre le particulier et le général, il y a un abîme ; l'induction le franchit ; mais au moyen de quel principe ?

Suivant *Reid et les Écossais*, ce principe n'est autre chose qu'une *croyance instinctive* de l'esprit humain à la *stabilité des lois de la nature*. Voilà ce qui nous permet de généraliser le particulier. Si nous croyons que en tout lieu et en tout temps les corps pesants obéissent aux mêmes lois, c'est que nous croyons la nature immuable.

Cette croyance est indéniable. Mais pour qu'elle puisse servir de fondement à l'induction, il faut qu'elle repose sur un principe rationnel : c'est celui de *causalité*. Tout phénomène a une cause. Il en résulte immédiatement *qu'une même cause*, toutes les circonstances étant les mêmes, *doit produire les mêmes effets*. En effet dans ce cas, rien n'empêche A de produire B ; là non apparition de l'effet n'aurait donc pas de cause. Or, comme toute loi est un rapport de causalité, la loi vraie dans un cas le sera dans tous les cas identiques.

Nous trouvons ici un fait nouveau qui contredit la théorie empirique de la connaissance. La raison pour cette théorie, se forme à la suite d'une induction : mais nous venons de faire voir que l'induction suppose le principe de causalité : le cercle vicieux est flagrant. Pour que les lois aient cette valeur universelle sans laquelle il n'est pas de science, il faut qu'elles reposent, non sur un principe contingent dérivé de l'expérience, mais sur une vérité nécessaire venant de la nature même de l'esprit ; sinon, le principe de causalité n'est qu'une perpétuelle hypothèse que de nouveaux faits peuvent démentir du jour au lendemain.

Leçon 47.

Des sophismes

[Retour à la table des matières](#)

- A. Définition du sophisme
 - I. Qu'est-ce qu'un sophisme ?
 - II. Classification de *Bacon*
 - 1. *Idola tribus*
 - 2. *Idola specus*
 - 3. *Idola fori*
 - 4. *Idola theatri*
 - III. Critique de cette classification
 - IV. Divisions des sophismes : sophismes d'induction ; sophismes de déductions
- B. Sophismes de déduction
 - I. Ignorance du sujet
 - II. Pétition de principe
 - III. Cercle vicieux
 - IV. Ambiguïté des termes
- C. Sophismes d'induction
 - I. Post hoc, ergo propter hoc
 - II. Sophisme consistant à passer du général au particulier, de la substance à l'accident, de l'absolu au relatif, et vice versa
 - III. Dénombrement imparfait

Leçon 47. Des sophismes

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de voir dans quelles conditions l'induction et la déduction donnent des résultats vrais. Nous allons maintenant examiner les erreurs découlant de raisonnements illégitimes, ou sophismes.

Une classification célèbre des sophismes est celle de *Bacon*. Il les nomme *idola* [en grec dans le texte], les comparant à des fantômes qui viennent obscurcir et troubler l'entendement : il en distingue quatre formes :

1. *Idola tribus*, erreurs communes à l'espèce entière, venant de la nature même de l'homme en général ; par exemple, les erreurs provenant des limites et de l'étroitesse de l'esprit ; les erreurs causées par le besoin d'harmonie inhérent à la nature humaine ; les erreurs naturelles des sens.
2. *Idola specus*, idoles de la caverne, provenant des défauts propres à l'individu. Ainsi ayant une prédilection pour une science, on dénature les natures pour les y ramener.
3. *Idola fori*, erreurs naissant du langage. Le forum est ici considéré comme le lieu des conversations.
4. *Idola theatri*, erreurs naissant des sectes philosophiques, venant de l'esprit de système. *Bacon* se représente les philosophes de tout temps comme jouant sur un théâtre.

Mais les termes employés par *Bacon* sont vagues, aussi bien que les idées qu'ils recouvrent. Cette classification est seulement importante au point de vue historique : elle montre que *Bacon* voyait bien que la cause de l'erreur est *souvent subjective*. Mais cette liste des sophismes n'est ni assez exacte, ni assez complète.

Nous avons admis deux sortes de raisonnements, nous avons donc deux sortes d'erreurs : les sophismes de déduction et les sophismes d'induction.

Sophismes de déduction.

1. *Ignorance du sujet* - Ignoratio elenchi. Elle consiste à prouver trop, à prouver pas assez, à prouver à côté. Cette erreur est très fréquente. Ainsi si dans une assemblée on discute s'il faut faire la guerre, un orateur pourra commettre une ignoratio elenchi s'il prouve que la guerre est injuste, en général, car il prouve trop ; on ne parle pas de guerre en général ; s'il prouve qu'elle est avantageuse, car il ne prouve pas assez ; cela ne suffit pas ; s'il parle de la grandeur et de la gloire du pays, car il prouverait à côté ; il n'est pas sûr que la guerre ait ce résultat.
2. *Pétition de principe*. Elle consiste à supposer ce qui est en question. Ainsi il y a pétition de principe dans le raisonnement des positivistes, qui construisent le moi avec des états de conscience, ce qui suppose déjà l'existence du moi.
3. *Cercle vicieux*. Il consiste à prouver deux propositions en question l'une par l'autre. Il y a un cercle vicieux dans le raisonnement souvent attribué à Descartes, bien qu'à tort, et qui prouve la véracité divine par l'autorité de l'évidence ; l'autorité de l'évidence par la véracité divine.
4. *Ambiguïté des termes*. Un syllogisme devant contenir trois termes et rien que trois devient faux si un terme est pris dans deux sens différents, car cela revient à avoir quatre termes. C'est en cela que consiste la fausseté du syllogisme :

Les faiseurs de projet ne méritent pas de confiance ;
Or, cet homme a fait un projet ;
Donc, il ne mérite pas confiance.

Sophismes d'induction :

1. *Post hoc, ergo propter hoc*. Prendre pour cause ce qui n'est qu'un antécédent. Ainsi prendre pour cause de la mort d'un grand personnage, un phénomène astronomique qui coïncidait avec elle.
2. Une seconde forme de sophisme d'induction consiste à passer *de l'accident à la substance*, du *relatif à l'absolu*, et vice versa. Ainsi l'on dira : un tel a guéri un malade, donc, il est bon médecin ; un tel est bon médecin ; donc, il guérira ce malade.
3. *Dénombrement imparfait*, qui consiste à conclure en général sans avoir examiné les divers cas particuliers. Par exemple, en voyant l'eau monter toujours dans le vide, on avait cru que la nature avait horreur du vide ; on avait négligé le cas où la hauteur du vide est supérieur à 32 pieds, et où l'eau ne monte plus.

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens dispensé en 1883-1884

C. Logique

Méthodologie

XLVIII.	De la méthode en général
XLIX.	De la méthode en mathématique
L.	De la méthode dans les sciences physiques
LI.	De la méthode dans les sciences naturelles
LII.	De la méthode dans les sciences morales
LIII.	De la méthode en histoire

[Retour à la table des matières](#)

Leçon 48.

De la méthode en général

[Retour à la table des matières](#)

- A. Sens historique des mots analyse et synthèse
 - I. Sens donné à ces mots par *Condillac*
 - II. Sens donné par les logiciens de Port-Royal
 - III. Origine mathématique de cette dernière acception
- B. Définition de l'analyse et de la synthèse
 - I. L'analyse est une méthode de développement
 - II. La synthèse est une méthode d'acquisition
 - III. Comment ces deux méthodes se supposent et se complètent
- C. De l'utilité de la méthode
 - I. Elle n'est pas toute la science
 - II. Mais elle la facilite, étant la marche la plus sûre que puisse suivre l'esprit humain pour arriver à la vérité

Leçon 48. De la méthode en général

[Retour à la table des matières](#)

La méthode est l'ensemble de procédés que suit l'esprit humain pour arriver à la vérité. Ces procédés se combinent différemment suivant les différents objets à étudier ; en d'autres termes, la méthode varie avec chaque espèce de science.

Avant d'aborder le détail, nous allons examiner les différents procédés que suit l'esprit pour arriver à la vérité.

Il y a deux méthodes générales, *l'analyse* et la *synthèse*. Il faut définir ces mots, car on s'entend difficilement.

Condillac entendait par analyse la méthode que suit l'esprit quand il décompose un tout donné en ses parties. La synthèse est au contraire pour lui la méthode de recombinaison. Si je démonte une montre, j'en fais l'analyse ; si je la remonte telle qu'elle était, je fais une synthèse.

Port-Royal entendait ces mots dans un sens tout différent. Pour cette école, l'analyse est une méthode régressive, remontant d'une proposition à démontrer à ses conditions jusqu'à ce que l'on arrive à quelque chose de reconnu vrai. La synthèse est la méthode inverse ; elle part de la proposition à laquelle arrive l'analyse, et arrive à celle d'où part l'analyse.

Cette définition a été suggérée aux logiciens de Port-Royal par la géométrie, qui définit ainsi ces deux mots. L'analyse selon eux, sert à trouver des vérités nouvelles ; la synthèse, à prouver aux autres ce que l'on sait être vrai.

La méthode analytique est celle que suit l'esprit inventeur dans la recherche de la vérité ; la méthode de synthèse est une méthode "*de doctrine*" suivant une expression de Port-Royal.

Depuis *Kant*, ces deux mots ont pris une signification qu'on ne peut plus leur enlever.

L'analyse est la méthode que suit l'esprit qui, partant de un ou plusieurs principes posés, développe *tout ce qui y est contenu* sans rien y ajouter. La méthode analytique

ne fait donc que nous révéler ce que nous savions virtuellement par des connaissances antérieures. Ainsi de la définition du triangle, on déduit que les angles en valent deux droits. La conclusion ne contient pas plus que les prémisses ; la méthode est donc analytique. La méthode au contraire est synthétique quand elle ajoute aux connaissances anciennes *quelque chose de nouveau*. Elle sert ainsi à poser les principes que développe l'analyse.

C'est déjà dans ce sens que nous avons employé ces expressions en distinguant les jugements synthétiques et analytiques. D'après l'acception que Port-Royal donnait à analyse et synthèse, ces deux procédés ne se distinguaient que par l'ordre dans lequel ils nous fournissaient les vérités. La synthèse établissait les mêmes choses que l'analyse, seulement d'une autre manière ; il n'y avait entre l'analyse et la synthèse d'autre différence que celle du "chemin que l'on fait en montant d'une vallée en une montagne à celui que l'on fait en descendant d'une montagne en la vallée."

Au contraire, si l'on prend ces deux mots dans le sens *Kantien*, la synthèse ne recommence pas ce qu'a fait l'analyse, mais ces deux procédés se suivent et se complètent mutuellement. Ces deux méthodes ne peuvent être séparées : elle se supposent réciproquement : nous ne pouvons rien déduire que d'un principe posé, et d'autre part ce principe serait inutile si l'analyse ne le développait pas.

Voyons maintenant à quoi sert la méthode.

Sur ce sujet ont été émises les opinions les plus contradictoires : les uns la trouvent inutile, d'autres la jugent *toute la science*.

Il y a exagération à croire que les découvertes sont dues à la méthode. Les inventions sont dues à ce qui ne se donne pas par une méthode, la force du génie. Celle-ci peut régler cette force, l'empêcher d'aller au hasard, mais ne la crée pas. Quand bien même la méthode serait nécessaire à l'invention, ce qui est vrai, elle ne peut être la source de toute invention, car il faut avant tout qu'elle soit découverte elle-même et cela sans méthode.

Mais si la méthode n'est pas suffisante, elle est indispensable à la science : elle est à l'esprit ce qu'est l'instrument à la main. Agir *méthodiquement*, c'est agir *rationnellement*, ce qui est pour l'homme le meilleur moyen d'agir.

Leçon 49.

De la méthode dans les sciences mathématiques

[Retour à la table des matières](#)

- A. De la méthode dans les sciences mathématiques
 - I. De l'invention
 - II. De la démonstration
 - 1. Des axiomes et des définitions
 - 2. De la déduction

Leçon 49. De la méthode dans les sciences mathématiques

[Retour à la table des matières](#)

Dans la mathématique comme dans toutes les sciences, il faut distinguer deux parties. Les vérités qui constituent les sciences mathématiques doivent d'abord être inventées, puis démontrées. Toute méthode scientifique devra donc se composer de deux parties : l'une relative à l'invention, l'autre à la démonstration.

Invention. Il semble au premier abord qu'elle n'ait pas de place dans les mathématiques, où les vérités se déduisent toutes les unes des autres. Mais la géométrie telle qu'on l'enseigne n'est pas la géométrie telle que la fait le savant. Le théorème une fois trouvé, on le démontre en le rattachant à un autre déjà démontré ; mais il faut d'abord le trouver, et la démonstration suppose ainsi l'invention. Mais d'où nous vient la faculté d'inventer ? De *l'imagination*. Ce sont les hommes qui en sont doués qui inventent : les autres ont pour tout rôle de comprendre et de développer leurs inventions. Il n'y a pas de règle fixe pour l'emploi de l'imagination ; une seule s'impose à l'inventeur : soumettre sa proposition découverte à une vérification rigoureuse.

Démonstration. L'invention forme la partie synthétique des sciences mathématiques. Mais les vérités à démontrer une fois trouvées, il faut les rattacher suivant les lois du raisonnement déductif aux autres vérités déjà acceptées. La démonstration mathématique se fait à l'aide des définitions, des axiomes, de la déduction.

La *définition* est comme la matière de la démonstration : celle-ci ne fait que développer ce qui y est contenu.

Les *axiomes* sont les principes régulateurs du raisonnement mathématique.

La *déduction* développe conformément aux axiomes ce qui est compris dans la définition. Les axiomes dans la démonstration n'apprennent donc rien de nouveau : ils ne font que guider la marche de l'esprit qui raisonne ; aussi, à regarder les choses de près, peut-on dire qu'il n'y a qu'un seul axiome en mathématique, qui est le *principe d'identité et de contradiction* ; tous les autres s'y ramènent, et c'est là ce qui en garantit la valeur. De la déduction proprement dite, nous n'avons rien à dire, nous l'avons déjà étudiée en détail, ainsi que le syllogisme, qui en est la forme la plus importante.

Leçon 50.

De la méthode dans les sciences physiques

[Retour à la table des matières](#)

A. Invention de la loi

I. De l'observation. L'observateur doit être :

1. Attentif
2. Intelligent
3. Exact

4. Impartial

II. De l'hypothèse

III. De l'analyse

IV. Du rôle de l'hypothèse dans les sciences. Les qualités.

B. Démonstration de la loi

I. l'expérimentation

1. Examen de deux définitions de l'expérimentation
2. L'expérimentation est une observation dirigée par une hypothèse

II. De l'induction

C. Des sciences d'observation et des sciences d'expérimentation

Leçon 50. De la méthode dans les sciences physiques

[Retour à la table des matières](#)

La méthode des sciences physiques comprend deux parties :

1. Invention de la loi ;
2. Démonstration de la loi.

Invention de la loi. Pour trouver les lois des phénomènes, il faut commencer par les observer : l'observation consiste dans la simple constatation des faits tels qu'ils se produisent. Avant d'expliquer les phénomènes, il faut les connaître exactement : c'est là le rôle de l'observation.

Dans les sciences physiques l'observation se fait par les sens dont nous augmentons la portée à l'aide d'instruments. Quant à l'observateur, il doit présenter quatre qualités : *attention, intelligence, exactitude, impartialité.*

Dire qu'un observateur doit faire attention, c'est dire un peu plus qu'affirmer qu'il doit observer : c'est indiquer qu'il ne doit négliger aucun détail, son esprit doit être appliqué à ce qui se passe devant lui sans s'en laisser distraire. Mais pour que l'observation soit fructueuse, il faut encore que l'observateur soit doué d'assez d'intelligence pour démêler les faits importants de ceux qui le sont moins. Enfin, il faut que l'observateur n'ajoute ni ne retranche rien aux phénomènes dont il est spectateur. Il faut qu'il se réduise autant que possible au rôle de témoin fidèle. Pour qu'il ne sorte pas de ce rôle, il doit se montrer impartial ; il risquerait sans cela de voir dans les phénomènes qu'il considère non ce qui y est réellement mais ce qu'il désire y voir.

L'observation nous fait connaître les faits *tels qu'ils se passent* ; mais nous sommes loin encore de la loi. Elle n'est pas écrite dans les choses : il leur faut arracher leur secret. De la matière que nous donne l'observation, il faut dégager la loi : c'est ici qu'intervient l'invention. En présence des faits, l'homme de génie a l'idée d'une loi, et fait ce qu'on appelle une *hypothèse*. On ne peut dire d'une manière rigoureuse comment l'inventeur fait une hypothèse, mais on peut remarquer que le procédé qui a été le plus souvent employé, et celui qui a donné d'ailleurs les meilleurs résultats, est *l'analogie*.

L'analogie est une sorte de raisonnement par lequel nous concluons d'un fait à un autre qui, sans être identique au premier, présente avec lui quelque ressemblance. Si les deux faits étaient identiques, il n'y aurait plus raisonnement par analogie, mais *induction* : l'analogie suppose que les faits ont des ressemblances et des différences.

L'analogie suggère souvent des idées nouvelles, et nous lui devons bien des découvertes : un fait est constaté, on lui applique la loi d'un autre qui lui ressemble, on constate qu'elle est encore vraie dans ce cas, et voilà une découverte faite. Mais ce que nous ne pouvons expliquer, c'est pourquoi telle hypothèse est faite par tel savant plutôt que par tel autre ; aussi dans le cas même de l'hypothèse tirée d'une analogie y a-t-il place pour la création, qui est toute entière une œuvre d'imagination ; tout dans l'analogie n'est pas œuvre de logique, *il y a dans l'invention de toute hypothèse une grande part de contingence.*

Que l'esprit procède par analogie ou de toute autre manière pour la trouver, on appelle hypothèse cette idée anticipée de la loi. On peut fort bien définir l'hypothèse, une loi qui n'est pas encore vérifiée. Ainsi *Pascal* observe la variation de la hauteur du mercure dans la colonne barométrique, et a l'idée que la pesanteur variable de l'air en est la cause. La loi alors est à l'état d'hypothèse. Plus tard seulement elle deviendra réellement loi, quand elle aura été vérifiée par le moyen des variations concomitantes [Cf. XLVI, B, III].

Comme on le voit, l'hypothèse est nécessaire dans toutes les sciences physiques : sans elle nulle découverte n'est possible. Elle n'est, ni ne doit être, le dernier mot de la science, mais elle en est une partie indispensable. C'est là un fait qu'on n'a pas toujours reconnu : on s'est souvent défié de l'hypothèse ou l'a traitée avec mépris. Quelques logiciens ont cru que la vraie méthode scientifique consistait seulement à observer les faits sans rien ajouter à ce que nous donnait l'observation. Pour eux, cette méthode est la seule sûre : toute autre risque de nous induire en erreur, de nous faire prendre pour vérités de simples conceptions de l'esprit ; on peut compter Bain au nombre de ces détracteurs de l'hypothèse.

Il est possible que cette méthode soit *dangereuse*, mais elle est nécessaire. Sans doute nous pouvons être trompés par une hypothèse, mais on ne peut arriver à la vérité qu'en s'en servant. La loi des choses ne saute pas aux yeux, nous l'avons déjà fait voir. Puis quand bien même nos hypothèses seraient fausses, ne pouvons-nous pas les vérifier rigoureusement ?

L'hypothèse a donc une grande valeur scientifique, d'ailleurs, pour éviter l'erreur, il y a des règles qui la dirigent. Pour qu'elle soit bonne, il faut qu'elle présente les caractères suivants :

1. *Simplicité.* Ceci repose à la fois sur une espèce de conception a priori, et sur des faits. On croit généralement que la nature ne procède pas par des voies compliquées, et les lois découvertes jusqu'à présent sont là pour le faire croire.
2. *Explication de tous les faits connus.* On voit bien qu'un seul fait qui contredirait une hypothèse devrait suffire à la faire rejeter.
3. *Précision par elle de faits nouveaux.* C'est la meilleure garantie de sa vérité. A propos de faits connus on édifie une hypothèse, puis on déduit de cette hypothèse des conséquences que vérifie l'observation, des faits nouveaux en

sont le résultat : l'hypothèse prend dès lors un caractère de certitude qu'elle n'aurait pas autrement, puisqu'elle vérifie des faits encore inconnus à son auteur.

Une comparaison pour résumer le rôle de l'hypothèse : pour construire une courbe, on détermine empiriquement un certain nombre de points, le plus possible, et on les joint par une courbe. Les points figurent les faits ; la ligne qui les relie, l'hypothèse.

Démonstration de la loi. La loi trouvée, comment la démontre-t-on ?

Par l'expérimentation. On a une hypothèse ; on fait alors une *expérience*, et l'on met cette hypothèse à l'épreuve. On a souvent discuté sur la distinction de l'observation et de l'expérimentation. La première, a-t-on dit, est passive ; la seconde, active. Ce n'est pas suffisant, c'est même faux dans quelques cas. Un astronome, promenant au hasard son télescope sur le ciel et tombant sur un astre inconnu jusqu'à présent, est actif ; et pourtant il a seulement observé, il n'a pas expérimenté.

L'expérimentation, a-t-on dit, est caractérisée par l'action de l'expérimentateur sur les phénomènes observés. Mais alors l'astronomie se trouverait exclue des sciences expérimentales.

Qu'est-ce donc qui constitue l'expérimentation ? *C'est l'existence d'une hypothèse.* L'expérimentation est une observation destinée à prouver une hypothèse préalable. L'hypothèse, a dit *Claude Bernard*, est l'idée directrice de l'expérimentation. Peu importe que nous suscitons ou non les phénomènes artificiellement. Du moment où l'observateur a pour fin de vérifier une idée préconçue, elle devient une expérimentation. L'hypothèse peut n'être pas précise, on peut expérimenter pour voir, pour chercher une forme nette à cette hypothèse ; peu importe. Du moment qu'il y a une *idée directrice*, il y a toujours expérimentation.

La loi trouvée, il faut l'étendre à toutes les expériences possibles : ici intervient l'induction, que nous avons déjà étudiée. Expérimentation et induction, voilà de quoi se compose la méthode de démonstration dans toutes les sciences physiques.

On s'est demandé quelquefois s'il pouvait y avoir des sciences physiques qui soient sciences de *pure observation*. La météorologie, dit-on, n'est-elle pas une science ? Et pourtant il n'y a pas chez elle d'expérimentation, elle ne peut que constater les faits. Il en est de même de l'histoire naturelle.

Que faut-il penser de cette théorie ? Toute science qui n'a pas d'expérimentation n'a pas de loi, car l'existence de celle-ci implique hypothèse, expérimentation, induction. Elle n'explique donc pas les faits, car toute explication est l'énoncé d'une loi. Ce ne sont donc pas des sciences proprement dites. Ce sont des histoires qui racontent et classent certains faits, mais non de véritables sciences. Le mot de *science* complète ne peut se séparer de celui *d'explication*.

Leçon 51.

De la méthode dans les sciences naturelles

[Retour à la table des matières](#)

- A. De la classification
 - I. Définition de la classification
 - II. Raison d'être de la classification
 - 1. Elle aide la mémoire
 - 2. Elle nous permet de reconstituer l'œuvre de la nature
- B. Des différentes espèces de classification
 - I. Classification artificielle
 - II. Classification naturelle
- C. Comment se font les classifications
 - I. De la comparaison
 - II. Subordination des caractères
 - III. Le principe de finalité est le fondement de la classification

Leçon 51. De la méthode dans les sciences naturelles

[Retour à la table des matières](#)

Le nom de sciences naturelles est bien vague : on entend par là aussi bien l'histoire naturelle que la physiologie. Il convient donc d'abord de déterminer exactement le sens de ce mot. Nous entendons par là les seules sciences *qui ne se servent pas de l'expérimentation*, c'est-à-dire surtout l'histoire naturelle.

Ces sortes de sciences ne déterminent guère de lois : elles *constatent les faits*, et comme il est impossible d'en étudier la suite sans ordre et sans bornes -- l'esprit ne le pourrait, et, le pût-il, n'y trouverait aucune satisfaction -- elles y mettent de l'ordre par la *classification*, leur procédé essentiel.

La classification sert à 2 fins :

1. *Elle soulage la mémoire*. Le nombre des phénomènes naturels est infini, et la mémoire la mieux douée ne pourrait les retenir. La classification, en y mettant de l'ordre, en facilite l'étude. Par elle, on se souvient plus facilement des faits, on les reconnaît plus aisément quand ils se présentent dans la nature.
2. *Elle nous permet de reconstituer l'œuvre de la nature*. Celle-ci a un certain plan. C'est en tentant de le retrouver que les sciences naturelles apportent une satisfaction à l'esprit.

Qu'est-ce donc que la classification ?

C'est l'opération par laquelle nous rangeons les êtres ou les faits observés en groupes distincts et subordonnés les uns aux autres. Il y a deux sortes de classifications : les classifications *artificielles* ; les classifications *naturelles*.

Les classifications artificielles rangent les faits ou les êtres d'après *certaines caractères extérieurs*.

Elles réalisent la première fin de la classification en aidant la mémoire, mais ne servent qu'à cela. Il ne faut pourtant pas croire que la classification artificielle soit purement arbitraire. Elle a un fondement naturel, et repose toujours sur un caractère

réel, mais qu'elle choisit, pour bien atteindre sa fin, plutôt bien visible que réellement important.

Les classifications naturelles au contraire répartissent les êtres d'après leurs *véritables rapports*. Elles ne sont plus fondées sur un caractère extérieur, mais sur la nature intime des objets. Elles réalisent surtout le second but de la classification, satisfaire l'esprit en lui reconstituant en tout ou en partie le plan de la nature.

Comment se font les *classifications* ?

1. Au moyen de la *comparaison des êtres ou des faits*
2. Au moyen de la *subordination des faits ou des caractères*.

1. *Comparaison*. La comparaison est une opération qui rapproche tous les caractères des êtres pour déterminer ceux qui sont semblables et ceux qui sont différents. Mais ce premier travail ne suffit pas : après avoir établi un rapprochement entre les caractères semblables, il faut pour terminer la classification avoir recours à la subordination des caractères.
2. *Subordination des caractères*. Certains caractères semblent dominer les autres, en ce que les seconds ne peuvent exister sans les premiers. On ne peut être mammifère si l'on n'est vertébré. C'est par cette subordination que s'établit la classification.

Quel est donc le principe de la classification ? Elle se propose de retrouver le plan de la nature ; elle suppose donc qu'il y a un certain ordre dans les choses. D'où vient l'ordre du monde ? Du principe de finalité. La classification cherche donc à retrouver l'ordre des êtres par les fins qui leur sont assignées. Son principe est donc le *principe de finalité*.

Leçon 52.

De la méthode dans les sciences morales

[Retour à la table des matières](#)

- A. De la méthode dans les sciences morales
 - I. De la méthode dans les sciences philosophiques
 - II. De la méthode dans les sciences sociales
 - 1. En politique
 - 2. En droit
 - 3. En économie politique
 - III. Des sciences philologiques
- B. De la critique du témoignage. Sciences historiques
 - I. Le témoin est unique :
 - 1. Quelles garanties doit-il présenter ?
 - II. Il y a plusieurs témoins
- C. Critique des faits
 - I. Les faits ne doivent pas être absurdes
 - II. Ils ne doivent pas contredire les faits antérieurement établis

Leçon 52. De la méthode dans les sciences morales

[Retour à la table des matières](#)

Les sciences morales sont celles qui s'occupent spécialement de l'esprit humain. Examinons quelle est la méthode de ces sciences. On distingue quatre espèces de sciences morales : les sciences *philosophiques*, *sociales*, *philologiques*, et *historiques*. Nous avons déjà traité au début de ce cours la question de la méthode en philosophie. Nous allons voir maintenant la méthode des sciences sociales.

On compte trois sorts de sciences sociales : la *politique*, le *droit*, *l'économie politique*.

La politique est la science de la société. Elle a pour objet de rechercher quelle est la meilleure forme que puissent prendre les sociétés humaines. Quelle sera la méthode en politique ? On l'a souvent traitée *more geometrico* ; ainsi, par exemple, a fait Platon dans sa *République*. Aujourd'hui cette méthode est abandonnée ; l'observation et l'expérimentation l'ont remplacée : c'est l'histoire qui nous en fournit les moyens.

Le droit, au contraire, ayant pour fondement les lois humaines dont il se propose de déduire les applications aux cas particuliers de la vie humaine est une science toute de *déduction*.

On traitait autrefois de la même façon l'économie politique, en déterminant d'une manière abstraite les rapports entre les intérêts humains : cette méthode est maintenant abandonnée. On cherche ces rapports dans l'expérience du passé et du présent. *Le raisonnement* joue encore, il est vrai, un grand rôle en économie politique, mais *l'observation et l'expérience* l'enrichissent de faits nouveaux.

Les sciences philologiques étudient les lois du langage, soit dans une langue, soit dans un groupe de langues, soit dans toutes les langues connues. Comme toutes les sciences qui recherchent des lois, elle doit partir des faits. Ce sont donc des sciences *inductives*. Mais elles pratiquent particulièrement, comme les sciences naturelles, la

méthode qui recherche les analogies sous les différences. C'est cette méthode qui a produit la science qu'on appelle *Philologie comparée*.

Les sciences historiques ont pour objet le passé ; nous ne pouvons le connaître que par le témoignage de ceux qui vivaient à cette époque. *La critique du témoignage* constituera donc une grande part des sciences historiques.

Si le témoignage des hommes est sans autorité pour ce qui concerne la philosophie dogmatique et toutes les questions de doctrine, et s'il est vrai de dire que l'indépendance absolue de l'esprit est un devoir de l'homme envers lui-même, le témoignage n'en est pas moins indispensable quand il s'agit de faits. En histoire, devant les tribunaux, on ne peut s'en passer. Sur quoi repose donc l'autorité du témoignage ? Suivant *Reid et suivant les Écossais*, elle vient du double instinct de *crédulité* et de *véracité*. D'une part, disent-ils, ce que l'homme dit le plus naturellement, c'est la vérité. De l'autre, il est porté à croire ce que l'on lui dit, s'il n'a pas de raison de se défier. Ainsi, instinct de véracité chez le témoin et de crédulité chez celui qui l'écoute, voilà ce qui serait le fondement de l'autorité du témoignage.

Que nous ayons ces instincts, on ne peut le nier. Mais chez l'homme, les instincts sont bien faibles si on les compare à l'activité volontaire ; véracité et crédulité dépendent beaucoup de l'éducation et de l'hérédité ; et si l'enfant est naturellement crédule, comme on ne peut le nier, l'homme fait est plutôt défiant.

Quand croyons-nous autrui sur parole ? Quand il nous est prouvé *qu'il ne s'est pas trompé et qu'il ne nous trompe pas*. L'autorité du témoignage d'autrui ne dépend donc pas d'un principe général, mais de causes particulières et personnelles. Quelles sont donc les garanties à prendre contre l'erreur dans le cas d'un fait rapporté par témoignage ? Pour cela il faut critiquer et la personne du témoin, et les faits rapportés.

D'abord, pour ce qui concerne le témoin, il y a deux cas à distinguer :

1. *Le témoin est unique.*

2. *Il y a plusieurs témoins.*

1. Dans le premier cas il faut nous assurer : (a) qu'autrui ne se trompe pas ; (b) qu'il ne nous trompe pas.

Pour qu'autrui ne se trompe pas, il faut d'abord qu'il ait une *intelligence générale* suffisante : nous ne saurions nous fier à la déposition d'un sot, facile à égarer ; en second lieu il faut au témoin une compétence spéciale pour l'ordre de faits dont il s'agit : un médecin n'a point d'autorité en histoire, pas plus qu'un philosophe en hygiène.

Pour qu'autrui ne nous trompe pas, il faut qu'il n'ait pas de *raison de nous tromper* ; s'il a à cela un intérêt plus ou moins immédiat, nous devons nous défier ; si au contraire il n'y a pas d'intérêt, ou que sa déposition soit contraire à ses intérêts, nous aurons toute raison de le croire.

[At the end of this lecture, Lalande added two footnotes. The in-text reference for the second note is very clear, and is reproduced at the appropriate place below. The in-text reference for the first note is not clear, but from the context

it seems that it belongs here. The note is as follows : "Pour qu'autrui ne se trompe pas, il faut qu'il n'ait pas intérêt à se tromper. Un esprit faible et même ordinaire, avec de l'imagination, croit facilement ce qu'il désire, et peut se tromper ainsi."]

Cependant quand le témoin est unique, il y a toujours une certaine défiance à garder : ce qu'il dit est trop personnel. Les probabilités peuvent être très fortes, mais il y a toujours une part de subjectivité d'où peut venir facilement l'erreur.

1. Si au contraire il y a plusieurs témoins, la valeur du témoignage croîtra avec leur nombre. S'il est suffisant, nous pourrons être sûrs que leur opinion ne tient pas à des causes personnelles.

Cependant, il peut se faire que ces personnes *se soient entendues* : il faudra donc savoir si *elles y ont eu de l'intérêt*, si elles en ont eu les moyens. Si oui, on revient au cas d'un témoin unique ; sinon, nous pouvons croire le témoignage que nous recevons.

Les faits rapportés aussi doivent entrer en ligne de compte ; quelle que soit notre confiance pour les témoins, nous ne pouvons croire un fait absurde. Il faut donc que les faits rapportés présentent un caractère de possibilité et ne choquent ni les lois de la raison, ni celles de la science. [Note : Un fait nouveau peut contredire une loi scientifique. La loi, nous l'avons vu, reste toujours à l'état d'hypothèse, et quelle que soit sa vraisemblance, elle peut toujours être détruite par une expérience nouvelle, loin que cette expérience puisse être rejetée en son nom.] Ensuite il faut que le fait rapporté n'en contredise pas un autre précédemment établi. Ainsi, vraisemblance *générale*, vraisemblance *particulière*, telles sont les conditions des faits.

Voilà les règles du témoignage des hommes. Lorsque ces règles sont observées, on peut croire aux faits sur témoignage : mais il ne suffit jamais en tout cas pour établir une idée, qui s'établit sur la démonstration, non sur l'autorité.

Leçon 53.

De la méthode dans les sciences historiques

[Retour à la table des matières](#)

- A. De l'histoire
 - I. Elle a pour objet de reconstruire le passé
 - II. Des moyens d'information de l'histoire
 - 1. Les traditions
 - 2. Les monuments
 - 3. Les relations écrites

- B. Critique des sources historiques
 - I. On doit rejeter toute tradition qui est :
 - 1. Absurde
 - 2. Anti-scientifique
 - 3. Contraire à un fait acquis
 - II. Toute tradition fautive doit être respectée comme un fait et expliquée comme telle
 - III. Des monuments. Ils doivent être :
 - 1. Authentiques
 - 2. Sincères

- C. Comment l'histoire élabore-t-elle les faits ainsi donnés ?
 - I. De l'invention en histoire
 - II. De l'expérimentation en histoire

- D. Conclusion. De la certitude historique

Leçon 53. De la méthode dans les sciences historiques

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire a pour objet de raconter le passé, et de le faire revivre pour nous. La philosophie, les sciences positives, étudient les lois en les abstrayant du temps et de l'espace, des faits particuliers où elles sont réalisées. L'histoire au contraire a pour objet de les localiser dans un point de l'espace et du temps. Tandis que les autres sciences nous font voir les *ressemblances* entre les choses, l'histoire semble plutôt montrer leurs *différences* : c'est par elle que nous voyons qu'un temps ne ressemble pas à un autre. D'où vient cela ? L'objet de l'histoire est de faire vivre le passé, et le général est une abstraction morte ; la vie, c'est le particulier. Mais après avoir marqué les dissemblances de deux époques, l'histoire doit nous expliquer comment l'une sort de l'autre.

La matière de l'histoire est fournie à l'histoire par trois sources, qui sont toutes trois des formes du témoignage : ce sont les traditions, les monuments, et les relations écrites.

1. *Traditions*. Ce sont les récits transmis de bouche en bouche, généralement dans une même famille. Si ces récits viennent à être écrits, ils ne perdent pas pour cela leur caractère de tradition, si au moment où ils ont été fixés par l'écriture ils n'étaient pas racontés par des témoins oculaires, car ils n'ont alors d'autre preuve que la tradition orale qui les a précédés. L'historien ne peut accepter toutes les traditions ; il doit d'abord rejeter toutes celles qui sont absurdes. Parmi celles qui peuvent être conciliées avec la raison, il devra déclarer fausses *celles qui heurtent les lois établies par la science ou les faits acquis par l'expérience*. Mais quand même une tradition remplirait toutes ces conditions, on ne saurait par cela seul la juger digne de foi, et c'est à l'historien de décider du plus ou moins de créance qu'elle mérite.

Mais la tradition, même fautive, doit toujours être respectée comme un fait. Les événements qu'elle rapporte peuvent ne pas avoir eu lieu, mais la tradition n'en existe pas moins et il faut l'expliquer. Une tradition n'est donc jamais complètement à négliger : ou on accepte les faits qu'elle cite, ou, si on les

rejette, on n'en trouve pas moins en elle des renseignements sur les vues des siècles qui nous ont précédés et sur leur esprit.

Si la tradition est fausse, il faut l'interpréter et surtout en expliquer l'origine. On peut même dire qu'une tradition ne saurait être réputée fausse que si l'on a pu expliquer sa formation, et comment cette tradition en dehors de la réalité est née dans l'esprit des hommes.

1. *Monuments*. Les monuments sont des restes du passé qui nous arrivent plus ou moins intacts. Ce sont d'abord les monuments proprement dits, temples, tombeaux, médailles... surtout les inscriptions. De nos jours s'est fondée l'*épigraphie*, qui a fourni, surtout à l'histoire antique, ses plus importants matériaux. Les anciens fixaient sur des monuments le souvenir de leur principales actions publiques et privées. Ces inscriptions nous sont parvenues en partie et nous font réellement vivre dans le temps dont nous racontons l'histoire.

Pour être cru, un monument doit présenter deux caractères :

1. *Authenticité*. Il doit avoir été construit à l'époque à laquelle il se rapporte.
2. *Sincérité*. Plus d'une inscription funéraire exige qu'on se défie, et le regret ou la vanité ont souvent couvert les tombeaux d'éloges peu mérités.
3. *Relations écrites*. Ces relations sont de différentes espèces : ce sont les mémoires, les annales, les histoires, faites par les contemporains, les journaux. Les œuvres littéraires sont une source des plus fécondes : elles permettent à l'historien de retracer l'esprit du temps qu'il étudie ; il y a des siècles qui ne peuvent être connus que si l'on en sait à fond la littérature.

Tels sont les faits qui forment la matière de l'histoire. Voyons maintenant quelle forme cette science leur donnera.

L'historien ne doit pas se contenter de raconter les faits qu'il a puisés aux différentes sources ; il doit encore *reconstruire le passé* avec ces documents, et pour cela faire œuvre *d'imagination*. Il faut qu'il puisse, avec quelques faits, reconstruire une constitution ; avec un mot d'un auteur retrouver une croyance, une pratique. Il y a donc place en histoire à une sorte d'interprétation inductive qui en est caractéristique. Elle correspond à l'invention en histoire, comme les faits donnés par les documents à l'observation.

Mais la loi inventée, il faut la démontrer. L'historien démontre en faisant voir que son *hypothèse* est conforme aux lois déjà découvertes et qu'elle explique bien les faits. Cette preuve sera surtout valable si l'hypothèse fait découvrir des faits nouveaux. C'est en cela que consiste ce qu'on peut appeler *l'expérimentation historique*.

Ce que nous venons de dire montre que l'histoire a droit, sinon à une certitude identique à celle des autres sciences, du moins à la créance. Cette affirmation a été contestée : on a dit qu'on pouvait révoquer en doute les affirmations de l'histoire, car les faits ne sont guère rapportés exactement ; les individus qui les transmettent les dénaturent consciemment ou involontairement. Quelle valeur accorder en ce cas à ces faits et aux constructions faites sur eux ? Les faits perdent de leur autorité à mesure

qu'ils s'éloignent. Un jour viendra où l'on ne pourra savoir exactement ce qui s'est passé aujourd'hui. Les limites de l'histoire sont donc très mobiles : elles s'étendent un peu en arrière du point qu'occupe l'humanité et avancent avec elle. L'histoire n'a rien de scientifique, et sa certitude n'existe pas.

Un pareil scepticisme n'est pas légitime. Les faits nous sont fournis par des sources que nous pouvons contrôler. Nous pouvons les rejeter quand ils ne présentent pas un degré de certitude suffisant ; mais quand nous avons pu prouver qu'il n'y avait *pas de raison d'en douter*, il nous est permis d'y croire. Avec ce mélange de critique et de sage confiance dont elle ne doit jamais se départir, l'histoire a le droit d'enregistrer les faits avec sécurité, et d'être comptée au nombre des sciences.

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens dispensé en 1883-1884

C. Logique

Appendice

LIV. [Du langage](#)

[Retour à la table des matières](#)

Leçon 54.

Du langage

[Retour à la table des matières](#)

- A. Des signes
 - I. Définition du signe
 - II. Distinction des signes naturels et artificiels
 - III. Y a-t-il des signes naturels ? Théorie de Garnier

- B. De l'origine du langage
 - I. Théorie de *M. de Bonald*
 - II. Théorie de MM. Garnier et Renan
 - III. La matière du langage est produite naturellement, mais le rapport entre le signe et l'idée est dû à l'expérience

- C. Rapports du langage et de la pensée
 - I. Pouvons-nous sans signes penser et nous souvenir des idées concrètes ?
 - 1. Nous pouvons penser sans signes un objet présent
 - 2. Nous pouvons nous souvenir sans signes, bien qu'avec effort
 - 3. Le mot nous résume l'effort nécessaire au souvenir
 - II. Pouvons-nous sans signes penser les idées abstraites ?
 - 1. Théoriquement oui
 - 2. Mais cette conception serait extrêmement difficile
 - 3. Le mot nous dispense de renouveler les opérations nécessaires à l'abstraction
 - III. Pouvons-nous penser les idées générales sans signes ?
 - 1. Théoriquement oui
 - 2. Pratiquement ce serait presque impossible
 - 3. Le signe nous dispense des opérations nécessaires à l'abstraction

- D. Conclusion - Résumé des rapports des signes et de la pensée

Leçon 54. Du langage

[Retour à la table des matières](#)

Chaque homme est enfermé dans son moi. Comme *Leibniz* l'a dit de ce qu'il appelle la monade, chacun de nous n'a pas de fenêtres sur le reste du monde. Comment alors les individus peuvent-ils communiquer ? Au moyen des phénomènes extérieurs qu'on appelle des signes.

Un système de signes se nomme un langage. Il peut être composé non seulement de mots, mais de signes quelconques. Ainsi les signes des sourds-muets forment une langue. Mais de tous, le plus habituel est celui de la *parole articulée*.

On a distingué deux espèces de signes, les signes *naturels* et les signes *artificiels*. Les premiers se seraient produits spontanément, sans réflexion. Les seconds se seraient lentement élaborés ; ils seraient le fruit de la réflexion, de la méditation, du progrès. Cette distinction est fondée au moins en partie. Il est certain qu'il y a des signes institués de propos délibéré par la volonté humaine, tandis que d'autres viennent de l'instinct. Mais il faut bien s'entendre sur le sens du mot naturel. Il y a des signes naturels en ce sens, que certains phénomènes matériels qui, plus tard, servent à communiquer nos pensées, soient produits spontanément par nous. Par exemple, l'enfant rit, mais sans volonté, s'il est joyeux ; mais s'il voit les autres rire ou pleurer, il ne considère pas tout d'abord cela comme un signe de joie ou de tristesse. Plus tard seulement l'expérience le lui apprendra.

On a soutenu quelquefois cependant qu'il y avait des signes naturels au sens propre du mot ; on a dit que le rire et les pleurs par exemple étaient bien considérés par les enfants comme des signes, et qu'ils les tiendraient pour tels quand bien même l'expérience n'interviendrait pas. Ainsi, l'enfant qui voit s'approcher de lui une figure souriante sourit lui-même ; il éprouve un sentiment de crainte bien marqué s'il voit un visage en colère. L'enfant *saisirait donc instinctivement le rapport* qui unit certains signes et les états d'esprit qu'ils représentent.

Cette théorie supposerait chez l'enfant des instincts bien complexes ; elle est l'œuvre des *Écossais* qui abusaient d'ailleurs un peu de l'instinct, et en France elle a été soutenue par *Garnier*. Rien ne prouve que l'enfant ait ces instincts qu'on lui attribue. D'abord, cette faculté d'interpréter les signes peut venir de l'hérédité, théorie que l'école écossaise ne connaissait pas. Mais même sans faire intervenir l'hérédité, l'instinct d'imitation ne suffit-il pas à expliquer pourquoi un enfant rit en voyant rire, pleure en voyant pleurer ? Approchez d'un enfant un objet de grandes dimensions, dont certaines parties soient mobiles, il pleurera. On voit le fils d'Hector pleurer en voyant le casque de son père. Pourtant on ne peut considérer dans ce cas les larmes comme un signe réfléchi ou simplement instinctif de douleur. Les faits ne suffisent donc pas à démontrer qu'il y ait des signes naturels.

D'ailleurs, il est impossible d'admettre que l'enfant avant l'expérience possède tant d'idées ; qu'il soit capable avant toute éducation de comprendre le rapport entre un phénomène matériel et un phénomène psychologique qu'il n'a encore lui-même qu'imparfaitement éprouvé. Donc, il y a des signes naturels, si l'on entend par là qu'il y a certains signes qui dérivent de phénomènes matériels spontanés. Mais ces mêmes phénomènes ne peuvent être considérés à leur origine comme signes. Cette interprétation va nous permettre d'étudier la question de l'origine du langage.

Comment s'est construit ce système de signes qu'on appelle la parole ? Un philosophe de ce siècle, *M. de Bonald*, a soutenu qu'il était dû à une *révélation divine*. En effet, dit-il, pour que l'homme ait pu créer un système de signes, il aurait fallu qu'il eût à sa disposition un autre système de signes. Comment faire comprendre que tel mot exprime telle idée, si nous ne possédons pas un système de signes antérieur qui nous permette de communiquer ? On tourne ainsi dans un cercle vicieux. Si le langage n'a pu être construit par l'homme, il est donc d'origine divine révélée. Et pour appuyer son opinion, *M. de Bonald* s'autorise de citations des Écritures. Nous ne le suivons pas dans cette partie de son argumentation, mais voyons quelle valeur rationnelle a son système.

Il y a une légende Talmudique qui dit : "Il faut des tenailles pour faire des tenailles ; donc, les tenailles sont d'invention divine." Le raisonnement de *M. de Bonald* est identique à celui-là ; avec son système, la plupart des inventions humaines auraient dû être révélés. Mais le prétendu cercle vicieux sur lequel il se fonde est loin d'être aussi insoluble qu'il le croit. Sans doute, si la nature ne nous aidait pas, nous ne pourrions créer le langage, mais elle nous en fournit la matière dans les phénomènes physiologiques extérieurs qui accompagnent nos phénomènes psychologiques. De plus, nous avons une intelligence. En nous en servant, *nous remarquons* que certains *phénomènes naturels peuvent servir* de signes. Nous faisons comprendre à un autre ce que nous éprouvons au moyen de ces signes, et cette communication est d'autant plus facile qu'autrui exprime naturellement les mêmes phénomènes par les mêmes signes. Ces premiers signes se compliqueront, deviendront moins grossiers ; ce progrès est affaire de temps. L'important était de découvrir la genèse du premier signe que *M. de Bonald* nous défiait de trouver. Supposons d'ailleurs que nous acceptions sa théorie. Pour instituer le langage, il aurait fallu que Dieu fît comprendre à l'homme des relations entre certains phénomènes et certains sentiments. Mais s'il était capable de comprendre ces rapports, il l'était aussi de constituer un système de signes. Et si on nous l'accorde, on nous accorde la faculté de constituer le langage. Nous rejetons donc l'hypothèse de *M. de Bonald*.

Ce n'est pas Dieu qui a enseigné la parole à l'homme, nous sommes arrivés à posséder la parole par suite même de notre nature. Ici, deux hypothèses se présentent :

1. Le langage nous a été donné *spontanément* à l'origine. Aussitôt que notre intelligence s'est éveillée nous avons parlé -- aussi simplement, bien entendu, que nous pensions -- et notre langage a été compris d'autrui.
2. La parole a été construite. Quand l'homme a commencé à penser, il n'avait pas de système à sa disposition. Ce système, il a été obligé de le faire lui-même. Dans cette hypothèse, l'activité humaine a eu non seulement pour effet de développer le langage, mais même d'en développer le germe.

Laquelle de ces théories adopterons-nous ?

En vertu de nos conclusions sur les signes naturels, nous pouvons rejeter la première, car elle suppose qu'à l'origine existait un système de signes naturels. Quels que soient ces signes, quel qu'en soit le nombre, nous ne pouvons admettre cette hypothèse. Que l'on nous donne comme naturel le langage articulé, ou seulement les premiers mouvements par lesquels nous exprimons nos pensées, nous admettons bien qu'on s'en servira plus tard comme signes, mais non qu'à l'origine ce soient des signes naturels.

M. Renan cite pourtant un fait en faveur de la thèse que nous combattons. Il existe, dit-il, des langues qui sont restées identiques depuis leur formation, malgré leur inconvénient. Si elles avaient été inventées par des hommes, ceux-ci les auraient perfectionnées ; s'il les ont laissées telles, c'est qu'ils les ont reçues toutes faites, car il faudrait moins d'intelligence pour perfectionner une langue que pour la créer (*Thèse sur l'origine du langage*).

Nous répondrons à *M. Renan* comme à *M. Garnier*, que sans doute il n'est pas venu un homme qui a cherché telle syllabe pour représenter telle idée, mais ce n'est pas non plus instinctivement que telle syllabe a été associée à telle idée. C'est à force d'expérience et de réflexion que les hommes ont remarqué cette relation entre l'idée et un phénomène organique. Le langage n'a pu être créé par un homme et enseigné par lui à ses semblables, mais cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas été créé par la réflexion humaine s'appliquant à la matière que lui fournissait la nature.

Le langage n'a donc été donné à l'homme, ni par un être supra-expérimental, ni à l'origine de l'expérience. Il n'a pas été fait par un homme de génie et généralisé ensuite par l'autorité ou la violence. Voici comment les choses se sont passées : certains hommes ont remarqué chez eux que certains phénomènes extérieurs accompagnaient toujours certains sentiments ou certaines idées, en un mot, tel état de conscience. Ils ont cherché alors à communiquer aux autres hommes leurs pensées ou leurs sentiments au moyen de ces phénomènes. Il leur a fallu, il est vrai, de longs efforts pour s'entendre, mais le temps n'est rien pour nous. Ainsi peu à peu s'est formé un système de signes. Les signes étaient d'abord peu complexes, exprimaient les idées en gros, puis sont devenus plus analytiques, c'est-à-dire qu'on employait un signe pour exprimer non plus une collection d'idées, mais une nuance d'idée. Les signes sont allés ainsi se particulariser, s'adapter de plus en plus à la pensée. Voilà dans quel sens ils sont les produits de la réflexion, voilà dans quel sens le langage est artificiel.

Nous allons déterminer dans quelle mesure exacte le langage est utile à la pensée. La première question est de savoir si le langage est réellement nécessaire à la pensée, c'est-à-dire si l'on peut penser sans signes.

Pour répondre à cette question, distinguons les différentes espèces d'idées.

1. *Idées concrètes ou particulières*, l'idée de ce papier par exemple ;
2. *les idées abstraites* ;
3. *les idées générales*.

I. Voyons si sans signes on peut penser les choses particulières. Il n'y a pas de raison de croire que non. Je vois un objet : pour que je le pense, il suffit qu'il ne soit pas en contradiction avec les lois de mon intelligence. Il n'est pas nécessaire pour cela que je le nomme, que je le désigne au moyen d'un signe. Mais nous avons supposé que l'objet était présent. En serait-il de même s'il était absent ? Évidemment oui. En effet, pour me rappeler, il suffit que je me souvienne des formes de l'objet ; pour cela je n'ai pas besoin de le nommer. Nous pouvons donc sans signes penser et nous souvenir d'une chose particulière.

Mais dans ce cas, la pensée deviendrait déjà *difficile* ; le souvenir exige déjà un effort et le *jugement serait presque impossible*. Si toutes les fois que nous nous souvenons d'un objet, nous étions obligés de le penser toute entier avec ses formes et ses qualités, nous ne viendrions jamais à bout de notre phrase et nous ne comprendrions pas celui qui nous l'adressait. Si lorsque je dis : "J'ai vu au Louvre les Noces de Cana", j'étais obligé de me représenter en entier et le Louvre et le tableau, il me faudrait bien du temps pour exprimer ma pensée, et autrui aurait peine à la comprendre.

Quel service nous rend donc le signe dans le cas du souvenir ? Il ne nous dispense pas de penser la chose qu'il exprime, mais il nous exempte *d'une partie* des opérations qui seraient nécessaires pour la pensée. Au lieu de reproduire en nous toutes les formes de l'objet, nous nous contentons de quelques *lambeaux de souvenir* qui nous rattachent à ce quelque chose de *très précis qu'on appelle le signe*. Toutes ces idées plus ou moins confuses viennent se grouper autour du mot. Il rappelle immédiatement la chose sans que nous ayons à travailler pour nous en souvenir.

II. Passons maintenant aux idées *abstraites*. Pouvons-nous les penser sans signes ? *Condillac* a affirmé très catégoriquement que non. En effet, dit-il, comment nous représenter l'abstrait, puisqu'il *n'existe pas* ? Il faut que le signe intervienne pour lui donner une existence.

Nous irons moins loin, et nous dirons qu'il nous semble possible de penser sans signes une chose abstraite. Voici par exemple une table : je puis me former une idée abstraite de l'étendue de cette table, c'est-à-dire séparer l'étendue de cette table de ses autres qualités. Ce travail, je puis le répéter tant que je le veux, et avoir l'idée abstraite de cette étendue sans me servir de signes.

Nous pouvons donc, du moins *théoriquement*, penser des choses abstraites sans nous servir de signes. Mais si toutes les fois où nous voulons avoir l'idée d'une chose abstraite, il fallait recommencer toutes les opérations à ce nécessaires, la pensée serait trop laborieuse. Si l'on songe au rôle que jouent les idées abstraites dans les sciences, on comprendra aisément que ces dernières seraient presque impossibles sans le langage. La première abstraction faite, il faudrait faire la seconde, mais la première pendant ce temps pourrait échapper à notre esprit. Le mot fixe l'idée abstraite, l'empêche d'être aussi fugitive. En se présentant il en éveille en nous le souvenir : il nous dispense des opérations nécessaires à reformer l'idée abstraite chaque fois que nous en avons besoin.

III. Les idées générales sont des idées qui conviennent à un certain nombre d'individus, comme les idées du genre et de l'espèce.

Pouvons-nous penser une idée générale sans signes ? Pouvons-nous penser sans signes par exemple l'idée d'humanité ? Qu'est-ce que cette idée ? C'est l'idée d'un certain nombre de caractères qui sont chez tous les hommes. Pouvons-nous penser ces caractères sans signes ? Définissons l'humanité par exemple l'ensemble des êtres intelligents et libres. Comment se représenter cela sans signes ? Nous ne pouvons pas penser seulement ces deux qualités, il faut nous représenter un être intelligent et libre. Mais alors ce ne sera plus l'humanité, mais un individu présentant les caractères de l'humanité. On pourrait il est vrai ne considérer dans cet individu fictif que l'intelligence par exemple, sans s'occuper des diverses manifestations de cette faculté. Mais ce serait bien difficile : le mot vient nous dispenser de cet effort, fait une fois pour toutes, et le résumé pour ainsi dire.

Nous arrivons ainsi à cette conclusion, que théoriquement la pensée pourrait exister quand bien même elle ne serait pas aidée par un système de signes. Mais elle ne survivrait que mutilée, appauvrie, très laborieuse. Le progrès deviendrait impossible, car il faudrait toujours recommencer les mêmes opérations. Nous dispenser de cela, tel est le plus grand service que rende le langage à la pensée.

On peut dire encore que la pensée est quelque chose de mobile, de fugitif qui échappe à l'esprit, qui se fixe malaisément dans la mémoire. A ce quelque chose de mobile, de nuageux, le mot vient donner un corps, une véritable solidité. L'idée est fixée au mot, ce qui l'empêche de se confondre avec d'autres idées, étant lui-même net et bien déterminé. Tel est le second service que rend le langage à la pensée.

Est-ce à dire que grâce à l'habitude, il arrive un moment où nous parvenons à penser en nous servant du seul signe, abstraction faite de l'idée. C'est la théorie que développe M. Taine dans le premier chapitre de *L'Intelligence*.

Nous ne croyons pas que cela soit possible, parce qu'il faut toujours penser quelque chose et nous ne pouvons penser qu'une idée. Il faut donc que nous voyions quelque chose sous le mot. Cette idée sera très vague si l'on veut, mais elle n'en existera pas moins. Nous ne pouvons penser le mot qu'à condition de voir au moins sous le mot l'ombre d'une idée.

Mais cette ombre d'idée ne serait pas suffisante à la pensée. Grâce au mot, elle prend une espèce de corps : il aide donc à la pensée, mais sans se substituer entièrement à l'idée.

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens dispensé en 1883-1884

D.

Morale

[Retour à la table des matières](#)

LIV. [Définitions et divisions de la morale](#)

[Morale théorique](#)

LVI. [De la responsabilité morale](#)

LVII. [De la loi morale. L'historique de l'utilitarisme](#)

LVIII. [Critique de l'utilitarisme. Morale du sentiment](#)

LIX. [Morale Kantienne](#)

LX. [De la loi morale](#)

LXI. [Du devoir et du bien ; de la vertu ; du droit](#)

[Morale pratique](#)

LXII. [Morale individuelle](#)

LXIII. [Morale domestique](#)

LXIV. [Morale civique](#)

LXV. [Devoirs généraux de la vie sociale](#)

LXVI. [Devoirs généraux de la vie sociale. Devoirs de justice](#)

LXVII. [Devoirs généraux de la vie sociale. Devoirs de charité](#)

LXVIII. [Résumé de la morale](#)

Leçon 55.

Définition et divisions de la morale

[Retour à la table des matières](#)

La morale est la science qui se propose de déterminer *la loi de l'activité humaine*.

Lorsque la morale se pose cette question d'une manière générale, sans s'occuper des cas particuliers où se trouvent les hommes, elle est dite *générale* ou *théorique*. Lorsqu'elle cherche comment cette loi générale, une fois établie, doit s'appliquer dans les conditions particulières de la vie, elle est dite particulière, *appliquée* ou *pratique*.

La première partie est une pure science, la deuxième à la fois une science et un art ; il en est donc de la morale comme de la logique. En tant que l'une et l'autre déterminent des lois abstraites et générales, elles sont des sciences ; elles deviennent des arts en indiquant comment on les applique pratiquement.

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens dispensé en 1883-1884

D. Morale

Morale théorique

LVI.	De la responsabilité morale
LVII.	De la loi morale. L'historique de l'utilitarisme
LVIII.	Critique de l'utilitarisme. Morale du sentiment
LIX.	Morale Kantienne
LX.	De la loi morale
LXI.	Du devoir et du bien ; de la vertu ; du droit

[Retour à la table des matières](#)

Leçon 56.

De la responsabilité morale

[Retour à la table des matières](#)

A. De la responsabilité morale

- I. Définition de la responsabilité
- II. Analyse de la responsabilité

B. Des conditions psychologiques de la responsabilité morale

- I. La liberté. Le déterminisme ne peut expliquer le fait de la responsabilité.
- II. Identité du moi

Leçon 56. De la responsabilité morale

[Retour à la table des matières](#)

Toute la suite des déductions que nous allons faire sur la morale repose sur un *fait* : la *Responsabilité morale*. En l'expliquant et en développant les conditions, nous verrons peu à peu se dérouler toute la morale. Elle repose donc toute entière sur un postulat ; la loi morale et ses conséquences seront établies par nous comme *conditions de la responsabilité morale*.

Que l'homme soit responsable, on ne le peut nier : il juge ses actions, les déclare bonnes ou mauvaises, reconnaît même à autrui le droit de les juger : c'est en cela que consiste la Responsabilité, qu'on appelle encore *Imputabilité*.

Analysons cette idée. Se reconnaître responsable, c'est se reconnaître *justiciable d'une loi* : le compte que l'on sent avoir à rendre de ses actions, c'est à la loi qu'on le doit rendre. La dépendance dans laquelle on se sent est la dépendance de l'autorité de cette loi.

La responsabilité a pourtant encore un autre caractère ; dans vingt ans, dans trente ans, je me sens encore responsable d'une action commise aujourd'hui. Il est vrai, la loi civile admet qu'on n'est plus responsable au bout d'un certain temps : *mais pour la loi morale il n'y a pas de prescription*. La responsabilité morale survit perpétuellement à l'action ; un instant suffit à accomplir un acte, mais on a à en rendre compte toute sa vie. Deux éléments constituent donc en définitive la responsabilité morale :

1. On est responsable, c'est-à-dire justiciable de ses actions devant une loi.
2. On est justiciable à perpétuité.

Quelles sont les conditions de la Responsabilité morale ? Pour que je puisse être tenu de rendre compte d'une action, il faut que j'en sois *la cause et la seule cause*, car autrement ce serait à cette autre cause, et non plus à moi, qu'incomberait la responsabilité. Cela est si vrai qu'on ne rend jamais responsable celui qui a agi sous l'empire de la passion ou de la maladie, qui n'était pas maître de lui-même. La première condition de la responsabilité est donc *la liberté*.

Les déterministes ont pourtant essayé de concilier la responsabilité avec leur système. L'homme, dit *Platon*, n'agit pas librement, mais il ne s'ensuit pas de là qu'il soit irresponsable (Pour *Platon*, la responsabilité consiste à être récompensé ou puni suivant ses actions). Si l'homme a mal agi, dit *Platon*, il a beau ne pas l'avoir fait librement, il est bon qu'il en soit puni pour qu'il se corrige, et qu'il soit récompensé dans le cas contraire pour qu'il se maintienne en bon état moral. Un méchant est un malade dangereux : si on ne peut arriver à le guérir, il faut le retrancher de la société. Ainsi l'existence de peines et de récompenses peut bien se concilier avec la doctrine déterministe.

Nous ne le contesterons pas, mais la responsabilité ainsi entendu n'est que la responsabilité civile, non la responsabilité morale. Celle-ci n'est pas seulement une distribution de peines et de récompenses, c'est une dépendance envers une autorité supérieure, une loi dont on se déclare le sujet. Cette sorte de responsabilité est inconciliable avec le déterminisme. Si nous ne sommes pas libres, nous ne saurions *nous reprocher une action ou en être satisfaits*. Or, c'est ce remords et ce contentement qui constituent à proprement parler la responsabilité morale.

Nous avons vu d'autre part que nous étions toujours responsables de nos actions. Que faut-il pour que le moi d'aujourd'hui puisse avoir à rendre compte de ce qu'a fait le moi il y a dix ans ? Il faut que les deux moi n'en fassent qu'un, donc que le moi soit identique à lui-même. Liberté et *identité du moi*, telles sont donc les deux conditions psychiques nécessaires de la Responsabilité morale.

Leçon 57.

De la loi morale. Historique de l'utilitarisme

[Retour à la table des matières](#)

- A. Des caractères de la loi morale
 - I. Elle est absolue
 - II. Elle est universelle
 - III. Elle est obligatoire

- B. L'utilitarisme. Des doctrines utilitaires qui comparent les plaisirs quantitativement
 - I. Cyrénaïques
 - II. Épicuriens
 - III. Bentham
 - 1. Il applique à la loi morale une méthode mathématique
 - 2. Il réintègre en morale les devoirs sociaux

- C. Des doctrines utilitaires qui comparent les plaisirs qualitativement
 - I. *Mill*
 - II. *Spencer*

Leçon 57. De la loi morale. Historique de l'utilitarisme

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons expliqué quelles conditions sont nécessaires pour que nous soyons responsables, et responsables à perpétuité, de nos actions. Mais pour que la Responsabilité soit toute entière expliquée, il faut encore savoir *quelle est cette autorité* dont nous nous reconnaissons justiciables. Pour que nous soyons responsables, il faut qu'il y ait une règle à laquelle nous soyons tenus de nous conformer, et qui mesure le degré de notre responsabilité. Pour que nous soyons justiciables, il faut que nous le soyons envers une *loi*. Cette dernière condition de la responsabilité est une condition morale et non plus psychologique.

Voyons, pour pouvoir déterminer quelle est cette loi, quels caractères elle doit présenter. Les philosophes sont généralement d'accord pour lui en reconnaître trois : elle doit être *absolue, universelle, obligatoire*.

I. *Absolue*, c'est-à-dire qu'elle doit commander sans restriction. Les ordres ne sont pas relatifs à tel ou tel individu, mais à toute l'humanité. De plus, elle ne doit pas être relative à telle ou telle fin, mais être posée comme un absolu.

II. *Universelle*. Ici se présente une difficulté. La loi morale, dit-on, n'est pas la même dans tous les temps et tous les pays. Il y a une grande différence entre la loi du sauvage et celle de l'homme civilisé. Elle n'est donc pas universelle. Cette objection montre seulement que la matière de la loi morale varie avec les époques et les pays, mais non cette loi elle-même. Il est vrai quand les hommes cherchent à définir la loi morale, ils ne s'entendent plus ; mais tous n'en cherchent pas moins une loi universelle. Le sauvage considère sa morale comme devant être celle de tous et par conséquent les faits que l'on cite n'infirmes pas l'universalité de la loi. Il en est en morale comme en logique : les hommes voient le devoir comme la vérité sous plusieurs aspects, mais il n'y en a pas moins une seule vérité comme une seule loi morale.

III. *Obligatoire*. C'est-à-dire que la loi morale commande, et que celui à qui elle commande quelque chose est tenu d'obéir. Mais tandis que les choses soumises aux lois physiques ne peuvent se soustraire à ces lois, l'homme peut désobéir à la loi

morale. C'est cette nécessité morale qui constitue l'obligation. *Kant* exprimait ce caractère en disant que la loi morale est impérative.

Quelle est la loi qui satisfait à ces trois conditions ?

Beaucoup de philosophes ont répondu que cette loi n'était autre que l'intérêt et qu'elle nous commandait uniquement de faire ce qui nous est le plus avantageux. Tel est le principe de la *morale utilitaire*. Elle a été souvent remaniée et s'est élevée peu à peu de l'apologie des plaisirs les moins délicats jusqu'à l'appréciation des sentiments les plus élevés et les plus désintéressés.

C'est l'*École cyrénaïque* qui offre, nous semble-t-il, la première forme de la morale utilitaire. *Aristippe* recommande de ne tenir pour bien que le plaisir, et le plaisir immédiat, dût-il entraîner pour plus tard des douleurs. Le laisser-aller au plaisir est la seule condition pour le goûter.

Épicure fit un pas de plus. Remarquant qu'après le plaisir venaient toujours des douleurs qui le dépassaient en intensité, il pensa que l'intérêt bien entendu était de renoncer à ces plaisirs. D'ailleurs, il y avait pour lui deux sortes de plaisirs : les premiers courts et intenses, qu'il nommait *plaisirs en mouvement* ; les autres longs et plus faibles qu'il appelait plaisirs en repos. L'expérience établit que les premiers entraînent toujours après eux de grandes douleurs : ils bouleversent l'âme, en troublent l'équilibre. De là des maladies morales. Les seconds au contraire sont moins intenses, mais plus continus ; ils n'exposent pas l'homme aux risques des plaisirs violents. L'instinct raisonné conseillera donc de les choisir de préférence aux autres. Or, où les trouve-t-on ? Dans le travail, la méditation, la sobriété, l'étude de la philosophie. Voilà comment au nom de l'intérêt l'utilitarisme arrive déjà à recommander une vie vertueuse.

Épicure, se fondant sur l'intérêt, parvenait donc à recommander une vie assez élevée. Mais sa méthode conservait bien de l'arbitraire. Il n'est pas facile de déterminer le *degré d'intensité* des plaisirs. Il n'aboutit en somme qu'à des maximes excellents, mais qui ne forment pas un système. C'est ce que lui reproche Bentham. Celui-ci se propose de chercher un critérium plus sûr, plus scientifique. C'est là le but de son *arithmétique des plaisirs*.

De plus, *Épicure* recommandait à ses sectateurs de ne pas sortir d'eux-mêmes. La vie qu'il recommandait était sévère et assez élevée, mais égoïste dans ses principes comme dans ses conséquences : l'épicurien devait se désintéresser de la société des autres hommes, fuir les affaires publiques ainsi que les charges de la *famille* ou de l'amitié. Il devait vivre pour lui seul. En même temps qu'il veut fonder un utilitarisme plus scientifique, Bentham se préoccupe de réintégrer les sentiments altruistes dans la morale utilitaire. Voyons comment s'y est pris Bentham pour réaliser ces deux progrès.

Quelques variables que soient les plaisirs et les peines, ils ne peuvent agir sur nous que par un certain nombre de caractères déterminés. Considérons un plaisir ou une peine. La valeur dépendra de quatre conditions : *Intensité, durée, certitude, proximité*. Mais ce n'est là que sa valeur intrinsèque. Si nous considérons un acte au point de vue de ses conséquences pour nous et pour ceux qui nous entourent, nous déterminerons de nouveaux caractères des plaisirs et des peines. Alors, pour apprécier la bonté d'un

acte, voici ce qu'il faut faire. Il faut examiner les plaisirs ou les peines qui en peuvent résulter, puis distinguer dans quelle mesure ces plaisirs ou ces peines présentent les caractères dont nous venons de parler. Cet examen fait, on dressera une liste des pertes et des gains probables et l'on se décidera en faveur du total le plus fort. La marche est lente, mais elle est sûre.

Voici comment Bentham réalise le second progrès. Il montre, par la simple application de sa méthode, que les plaisirs les plus avantageux sont ceux *qui ne concernent pas l'individu tout seul*, ceux qui ne sont pas purement égoïstes. Il croit pouvoir démontrer que le plaisir est en raison directe du nombre de gens qu'il oblige de sorte qu'il arrive à recommander *le dévouement* au nom même de *l'intérêt*. Comme on le voit, toute cette partie de sa morale est animée d'un grand optimisme. Il croit que la meilleure manière de trouver notre plus grand plaisir, c'est de trouver le plus grand plaisir des autres parce qu'il y a une harmonie naturelle entre tous les intérêts humains.

Bentham réintègre ainsi les devoirs sociaux dans la morale utilitaire. *Stuart Mill* a essayé de faire la même chose pour l'amour du bien et celui du vrai. "Jusqu'ici, dit-il, les utilitaires ont eu le tort de ne considérer dans les plaisirs que la quantité, non la qualité. Or celle-ci est bien distincte de la quantité. C'est elle qui fait que les uns sont supérieurs aux autres. Les plaisirs du goût sont bien plus vifs que ceux de la vue, et nous trouvons pourtant le plaisir de contempler une œuvre d'art supérieur à celui de manger des mets délicats. Attachons-nous donc aux plaisirs qualitativement, et non quantitativement supérieurs. Il y a une espèce de dignité de certains plaisirs qui les rend préférables aux autres."

Mais comment appliquer ce critérium ; comment comparer la qualité des plaisirs ? Pour savoir lequel est préférable de deux plaisirs, dit *Mill*, il faut s'adresser à ceux qui les ont éprouvés tous deux. Leur décision sera la bonne. Mais s'ils ne sont pas d'accord ? Si les divers *juges compétents* diffèrent d'opinion ? On va aux voix et l'on tiendra pour supérieur celui des deux plaisirs qui aura été déclaré tel par la majorité.

M. Herbert *Spencer* a repris et rajeuni la doctrine de *Mill*. Ce qui le distingue de celui-ci, c'est comme il le dit lui-même, moins une différence de doctrine que de méthode. Il reproche à son prédécesseur de procéder d'une manière trop empirique. Il voudrait que la comparaison qualitative des plaisirs se fît d'une manière plus scientifique, que l'on montrât *pourquoi* tel plaisir était supérieur à tel autre. Voici comment il concevrait alors la morale utilitaire : la nature de l'homme étant connue, on en déduirait le genre de vie qui doit mener au bonheur : "il appartient à la loi morale de déduire des lois de la vie et des conditions de l'existence quels sont les actes qui tendent à produire le bonheur, et quels sont ceux qui produisent le malheur. Cela fait, ces déductions doivent être reconnus comme lois de la conduite, et l'on doit s'y conformer" (*Lettre à Stuart Mill*). Au lieu de procéder empiriquement, *Spencer* cherche à procéder avec méthode, comme dans les sciences physiques : il cherche quelles sont les causes propres à produire le bonheur.

Tel est le développement qu'a reçu à travers l'histoire l'idée utilitaire.

Leçon 58.

Critique de l'utilitarisme. Morale du sentiment

[Retour à la table des matières](#)

- A. Critique de l'utilitarisme - Il n'explique pas l'universalité de la loi
 - I. La loi morale est universelle, le plaisir individuel
 - II. Application de cette théorie aux différentes formes d'utilitarisme
 - 1. A *Épicure* et à Bentham
 - 2. A *Stuart Mill* et *Spencer*

- B. Critique de l'utilitarisme - Il n'explique pas le caractère obligatoire de la loi morale
 - I. Le caractère obligatoire de la loi morale suppose qu'elle peut être connue de tous
 - II. La science de l'intérêt n'est pas accessible à tous
 - III. L'instinct ne peut donc donner une loi morale

- C. Morale du sentiment
 - I. Principe général de cette doctrine morale
 - II. Morale d'*Adam Smith* : la sympathie
 - 1. La sympathie explique la distinction des actions en bonnes et mauvaises
 - 2. La sympathie ayant besoin d'être réciproque nous pousse à faire le bien et à nous abstenir au mal

- D. Critique de cette doctrine
 - I. Ce qu'il y a de fondé dans cette morale
 - II. Le sentiment est loin d'être infaillible
 - III. Le sentiment ne se commande pas
 - IV. Critique particulière de la morale d'*Adam Smith*
 - 1. Il fait dépendre la morale de l'existence de la société
 - 2. Il prend l'effet pour la cause

Leçon 58. Critique de l'utilitarisme. Morale du sentiment

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les morales utilitaires ont pour caractère commun de faire reposer la loi morale sur l'intérêt. Pour critiquer la valeur de ces systèmes nous n'avons qu'à nous rappeler les conditions auxquelles doit satisfaire cette loi, et voir si l'intérêt y satisfait effectivement.

La loi morale, nous l'avons dit, doit être universelle. La loi morale telle que la formulent les utilitaires peut-elle posséder ce caractère ? Non. *L'intérêt* est essentiellement personnel : en effet il n'est rien autre chose que *le plaisir plus ou moins immédiat* et le plaisir varie d'un individu à un autre. Ce qui fait mon plaisir peut être pour vous une source de douleur ; ce qui m'afflige peut au contraire vous rendre heureux. Le travail de la pensée est intolérable à certaines gens, tandis que d'autres en vivent. Le plaisir varie avec les âges, les pays et les temps. Comment donc établir une loi universelle sur quelque chose de si individuel ? Telle est la première objection à l'utilitarisme, qu'il soit quantitatif ou qualitatif. *Épicure* par exemple trouve plus de charmes dans une tranquille retraite que dans la vie agitée du forum. Mais une nature plus active trouvera ce repos insupportable : il lui faudra les agitations de la foule, les émotions de la lutte. De quel droit *Épicure* affirme-t-il que ses goûts sont ceux de tout le monde ? S'il pense ainsi, c'est qu'il a l'humeur grave, le tempérament calme, ami de la paix. Moi qui suis fait et qui pense autrement, j'agirai autrement si je recherche, comme il me le conseille, mon plus grand intérêt.

La doctrine de *Mill* est exposée à la même objection : il trouve tel plaisir qualitativement supérieur à tel autre, c'est son goût : mais pourquoi serait-ce le mien ? Les plaisirs sont subjectifs, et l'on ne peut faire que leur rapport ne le soit pas. Mais, dira *Stuart Mill*, je ne me décide pas seul : j'ai pour moi le témoignage des gens compétents. Je me suis adressé à quelqu'un qui avait éprouvé les deux plaisirs, et il m'a indiqué celui-ci comme supérieur. Et de quel droit ce juge compétent lui-même légifère-t-il en dehors de son moi ; qui prouve qu'après expérience je serais arrivé aux mêmes conclusions que lui ? Quand un esprit d'élite vient dire à un homme du vulgaire qu'il y a plus de plaisir dans les travaux intellectuels que dans les plaisirs des

sens, il ne sera pas cru, et non sans raison. Rien ne l'autorise à étendre à un autre ce qu'il a observé chez lui.

Qui me dit d'ailleurs que ce juge compétent soit infaillible ? Que non seulement ce qu'il a observé est vrai pour moi, mais même pour lui ? *Stuart Mill* lui-même le reconnaît, puisqu'il considère le cas où plusieurs juges ne seraient pas d'accord, et nous ordonne en ce cas de nous en rapporter à la majorité. Mais les majorités d'aujourd'hui peuvent devenir demain minorités, voilà la loi morale exposée aux mêmes changements que la loi civile. Cette sorte de tribunal utilitaire auquel nous renvoie *Stuart Mill* n'offre donc pas non plus une suffisante infaillibilité et ne peut rendre de sentences universelles.

Enfin comme *Spencer* ne fait que reprendre la théorie de *Stuart Mill* en lui donnant une forme plus scientifique, la même objection portera contre lui. On ne peut déterminer un moyen général d'arriver au bonheur, car il y a en nous deux êtres : *l'homme général* et *l'individu*. Le plaisir ne dérive pas de ce qu'a de général notre nature mais bien de ce qu'elle a d'individuel, et pour cela varie avec chaque homme. On ne peut donc en faire le fondement d'une loi universelle.

En outre le plaisir ne peut être le fondement d'une loi obligatoire. En effet pour que la loi soit obligatoire, il faut qu'elle puisse être observée par tous et pour cela que tous puissent la connaître, quelles que soient leur expérience et leur instruction. La loi morale ne peut être un privilège réservé à quelques hommes ; elle n'est pas une faveur destinée à une petite aristocratie comme l'ont crue quelquefois les anciens ; ce n'est pas un luxe, un superflu dont on puisse se passer : elle est le nécessaire. Il faut donc que tous les hommes puissent apercevoir la loi morale par un seul regard jeté en eux-mêmes.

Mais si la loi morale est fondée sur l'intérêt, satisfera-t-elle à cette condition ? Évidemment non. Rien n'est si difficile que de connaître notre véritable intérêt ; il faut pour cela une longue expérience, et encore les résultats obtenus ne s'accordent-ils pas. La loi morale fondée sur l'intérêt ne peut donc être obligatoire, elle ne satisfait donc pas aux deux conditions essentielles de la loi morale.

D'autres philosophes ont cherché un autre principe à la loi morale, sans cependant considérer l'idée du bien comme simple ou indécomposable. Ce sont *Hutcheson*, *Rousseau*, *Jacobi*, et surtout *Adam Smith* qui a donné sa forme la plus parfaite à la morale du sentiment.

Sans doute, disent-ils, l'intérêt n'explique pas suffisamment nos jugements moraux, mais il n'est pas nécessaire de leur donner comme origine un principe spécial. Il y a en nous un instinct qui nous fait juger mauvaises certaines actions, bonnes certaines autres. Suivons ce sentiment naturel et nous ne nous tromperons jamais.

Tel est le principe de la morale du sentiment ; voici maintenant la *forme spéciale* que lui a donné *Adam Smith*. Le sentiment qui pour lui doit servir de fondement à la loi morale, c'est la bienveillance, *la sympathie*. Un sentiment naturel nous pousse vers certains hommes, nous éloigne de certains autres ; le bien sera pour nous ce que font les hommes que nous aimons, le mal ce que font ceux dont nous fuyons instinctivement le commerce. Et comme la sympathie a besoin d'être réciproque, nous

suivrons l'exemple des gens à qui nous accordons notre amitié uniquement pour nous concilier la leur. Voilà comment le bien nous semblera devoir être pratiqué.

Voyons si cette doctrine répond à toutes les conditions de la loi morale. Sans doute le sentiment est le seul guide de beaucoup d'hommes ; la loi morale d'*Adam Smith* est donc fondée en partie sur des observations exactes. Est-ce à dire que le sentiment soit le seul et le vrai fondement de la morale ? C'est là qu'est la question.

D'abord n'est-il pas vrai que le sentiment est loin d'être *infaillible* ? L'instinct nous mène à l'erreur presque aussi souvent qu'à la vérité. Ce guide est donc peu sûr, d'autant plus qu'il ne nous trompe pas toujours comme disait *Pascal* de l'imagination, et que nous ne pouvons savoir quand il est faux et quand il est véridique.

De plus le sentiment ne se commande pas. Nous ne sommes pas libres d'aimer ou de ne pas aimer ; il y a dans les sympathies quelque chose de fatal ; contre quoi nous ne pouvons réagir. Comment pourrait-on alors recommander aux hommes d'aimer telle espèce de gens et non telle autre ? La loi morale fondée sur le sentiment ne peut donc être obligatoire. [Lalande note in right margin : "Erreur sur la doctrine de *Smith*."]]

[Following paragraph in right margin]. Elle peut être obligatoire dans sa forme et non dans sa matière. Elle dirait simplement : [*mot illisible*] toujours ce que sont [*mot illisible*] vous aimez car vous aimez naturellement ceux [*mot illisible*] le bien.

Enfin que suppose la sympathie ? Qu'il y a au moins deux personnes en présence. Si une morale repose sur un pareil sentiment, il est évident qu'elle disparaîtra là où il n'y aura pas de *société*. Elle est comme incarnée dans autrui et cesserait d'exister avec autrui. C'est faire dépendre la vertu de conditions bien contingentes. La loi que nous cherchons doit exister pour elle-même, indépendamment de toutes les conditions particulières.

Telle est la première critique qu'on peut faire à la morale de sentiment. Une seconde aussi valable est de lui objecter qu'elle prend *l'effet pour la cause*. D'où vient notre sentiment de sympathie ou d'aversion ? Ce n'est pas un fait ultime qu'on puisse laisser inexplicé. Si j'aime instinctivement tel homme et non tel autre, c'est que le premier a respecté la loi morale, tandis que le second l'a violée. Si nous avons de la sympathie pour le premier, c'est parce qu'il est bon ; ce n'est pas parce que nous avons de la sympathie pour lui qu'il est bon. La critique de la morale du sentiment nous amène donc à supposer qu'il y a une règle morale que suivent nos jugements sur autrui. *Adam Smith* s'est seulement arrêté trop tôt. En remontant plus haut, il aurait trouvé la cause dont il n'a vu que les applications inconscientes.

Leçon 59.

Morale de *Kant*

[Retour à la table des matières](#)

- A. De la morale *Kantienne*
 - I. Principe de la morale formelle
 - II. Formule de l'impératif catégorique
 - III. Aucun mobile sensible ne doit intervenir dans l'action morale

- B. Critique de la morale *Kantienne*
 - I. L'homme ne peut agir sans être intéressé à son action
 - II. L'homme ne peut agir sans connaître les raisons de son action
 - III. Contradiction de la morale *Kantienne* :
 - 1. Elle ne tarde pas, de formelle, à devenir matérielle
 - 2. Elle finit par accorder une place aux mobiles sensibles

- C. Conclusion
 - I. Conséquences positives qui ressortent des critiques précédentes

Leçon 59. Morale de *Kant*

[Retour à la table des matières](#)

Il résulte des discussions précédentes qu'il existe une loi morale, mais que cette loi ne repose pas sur l'expérience. Or l'expérience est la matière de notre connaissance, avant elle il n'y a en nous que des formes, qui sont loin de l'esprit. *La loi morale*, dit *Kant*, devrait donc être toute *formelle*. Tout ce qui est matériel dans la connaissance est sans valeur morale, car cela vient de la seule expérience, et l'expérience est non pas immorale, il est vrai, mais amoral, c'est-à-dire étrangère à la morale.

Que savons-nous de cette loi ? Qu'elle est une *forme de l'esprit* et qu'à ce titre elle doit être dans tous les esprits, être *universelle*. Comment donc reconnaîtra-t-on si une action doit être faite ou non ? Toutes les fois que la maxime qui a guidé notre action peut être érigée en *règle universelle de conduite*, notre action est bonne ; nous avons mal agi dans le cas contraire. Aussi *Kant* formule-t-il ainsi la loi morale : "*Agis d'après une maxime telle que tu puisses toujours vouloir qu'elle soit une loi universelle*" (Fondement de la métaphysique des mœurs). *Kant* applique cette formule à divers cas particuliers ; faut-il voler, par exemple ? Non ; car nous ne pouvons vouloir que le vol soit une loi universelle, ce serait la destruction de la propriété. Il y a contradiction entre la proposition morale examinée et l'idée d'universalité : elle est donc mauvaise.

Mais comment cette loi agira-t-elle sur la volonté ? Pourquoi faire des actions dont la règle puisse être érigée en loi universelle ? Il y a à cela une seule raison, dit *Kant*, c'est que c'est une propriété de la loi morale de commander : nous devons sans discuter obéir à son autorité. Aussi *Kant* appelle-t-il la loi morale un *impératif catégorique*.

Un impératif est une formule qui commande, une maxime d'action. *Kant* distingue l'impératif *hypothétique*, qui s'affirme comme moyen d'une fin donnée "*exemple* : il faut être sobre, si l'on veut conserver la santé" et l'impératif catégorique, qui s'affirme

inconditionnellement, qui a sa fin en lui-même. "Il y a, dit-il, un impératif qui ordonne une certaine conduite, sans avoir lui-même pour condition une autre fin, relativement à laquelle il ne soit qu'un moyen."

Aussi *Kant* estime-t-il que pour qu'une action soit morale, il ne suffit pas qu'elle soit conforme à la loi, il faut encore qu'elle soit faite *uniquement par respect pour la loi*. Ainsi, si vous rendez service à quelqu'un parce que vous l'aimez, l'action est conforme à la loi, mais n'a rien de moral, car elle n'est pas faite uniquement en vue de la loi. Supposez au contraire un homme n'ayant plus de bonheur à attendre ici-bas, et qui n'attende pas à ses jours par la seule raison que la loi le défend, voilà le type de l'action morale. La loi demande donc à être obéie pour elle-même. L'action cesse d'être morale dès que s'y mêle le plus petit calcul d'intérêt.

Devons-nous nous en tenir à cette doctrine ? Mais d'abord il est manifestement impossible que l'homme agisse sans être *intéressé à ses actions* (mais prenons le mot intérêt dans son sens le plus large) ; une maxime d'action qui n'agirait pas sur l'homme par un mobile quelconque serait nécessairement inefficace. *Kant* a beau nous dire qu'il faut respecter la loi parce qu'elle est la loi, c'est une raison qui ne suffira jamais ; il nous faut un intérêt à ne pas la violer. *Agir comme le veut Kant*, c'est agir sans raison. Il faut que nous sachions *pourquoi* il faut agir ainsi, et non autrement : un impératif vraiment et absolument catégorique est donc impossible.

D'ailleurs en fait nous avons une raison de respecter la loi, raison qui est sous-entendue dans l'impératif catégorique de *Kant* et le fait passer à l'état d'impératif hypothétique. Nous devons agir de telle sorte que la maxime de nos actions puisse être érigée en loi universelle, si nous voulons être vraiment des hommes. Voilà la raison qui nous commande l'action et en voilà le but.

D'ailleurs *Kant*, après avoir posé ces principes de la loi morale, ne leur est pas absolument resté fidèle. Après avoir déclaré que la loi morale devait être purement formelle, il en a déterminé la matière ; c'est ainsi qu'à sa première formule de la loi morale il a substitué la suivante : "*Agir de telle sorte que tu traites toujours l'humanité soit dans ta personne, soit dans celle des autres, comme une fin et non comme un moyen.*" Le respect de la personnalité humaine, voilà donc une fin à la morale. La nécessité de respecter cette personnalité se comprend logiquement et devient la raison de l'action morale. *Kant* ne se contente donc plus dans cette formule de déterminer les caractères extérieurs, la forme de l'action morale, mais il nous dit ce que doit être cette action en elle-même. Il a été ainsi amené presque fatalement à sentir qu'une loi morale purement formelle ne pouvait exercer sur l'homme une action suffisante : il a été forcé de reconnaître que pour fonder l'autorité de cette loi, il fallait donner des raisons.

Il a été même jusqu'à réintégrer dans sa morale les mobiles sensibles, après avoir déclaré que la sensibilité ne devait pas intervenir dans la loi morale. Il se demande par quel intermédiaire la loi agira sur l'activité, et dit que ce sera par le mobile *demi-sensible* et demi-rationnel qu'il appelle *le respect de la loi*. Mais il a beau faire effort pour rendre ce sentiment aussi intellectuel que possible, il n'en reste pas moins un phénomène de sensibilité, ce qui achève de prouver que l'homme ne peut agir sans avoir pour mobile un intérêt plus ou moins élevé.

La morale *Kantienne* est un des plus grands efforts qu'ait jamais fait l'humanité vers l'idéal. Ce qui préoccupe surtout *Kant* c'est le dedans de l'homme sensible. Il voudrait arracher l'homme à la vie des sens pour le faire vivre d'une vie purement rationnelle, et pour créer à l'homme une place à part dans l'univers, n'hésite pas quelquefois à mutiler notre nature. Mais si belle que soit une pareille tentative, elle ne pouvait avoir de résultat ; une morale formelle n'est pas loin d'être une morale vide et *Kant* n'a échappé à cette conséquence de son système qu'en se contredisant.

De toutes les discussions précédentes résulte donc *qu'il y a une loi de notre activité*, que cette loi est *antérieure à l'expérience* et que c'est elle qui explique nos jugements moraux ; la morale *Kantienne* nous a appris de plus qu'elle devrait être *en rapport avec notre nature* et nous *intéresser pour se faire obéir* de nous.

Leçon 60.

De la loi morale

[Retour à la table des matières](#)

- A. De l'idée de finalité
 - I. L'homme doit faire ce pour quoi il est fait
 - II. Ce pour quoi il est fait est sa fin

- B. Formule de la loi morale
 - I. Agis toujours dans le but de développer ta personnalité
 - II. Agis toujours de manière à traiter ta personne jamais comme un moyen, toujours comme une fin en soi.

- C. Correction à la formule précédente
 - I. Elle nous laisse dans un état d'égoïsme moral
 - II. Formule définitive : Agis toujours de manière à traiter la personnalité humaine, partout où tu la rencontres, jamais comme un moyen, toujours comme une fin en soi.

- D. Conclusion. Comment la loi, bien qu'universelle, peut varier suivant les hommes, les pays et les temps.

Leçon 60. De la loi morale

[Retour à la table des matières](#)

Que devons-nous faire ? Évidemment, ce pour quoi nous sommes faits. Je n'entends pas par là un but déterminé par une volonté supérieure ; mais par cela seul que l'homme existe *d'une certaine façon*, il est apte à certaines actions, impropre à certaines autres. Il en est de l'homme comme des autres choses : il doit servir à ce à quoi il est bon. Il faut donc se demander à quel emploi l'homme est propre : la réponse à cette question sera la loi morale.

Or, ce pour quoi nous sommes faits, c'est *notre fin* ; la loi morale nous commande donc d'aller à notre fin. La fin est le terme idéal du développement de l'être. C'est vers ce terme que nous devons marcher. Nous changeons sans cesse : il faut donc que nous travaillions à devenir de plus en plus ce que nous pouvons être, à *réaliser toutes les puissances* de notre nature ; or, pour cela il n'y a qu'à respecter la direction dans laquelle ces puissances se déploient naturellement. Voici donc la première formule de la loi morale : *Aller à sa fin*.

Mais en quoi consiste cette fin ? Si nous y étions arrivés notre être serait activé, c'est-à-dire serait *absolument et parfaitement* ce qu'il est aujourd'hui d'une manière *restreinte et imparfaite*. Or aujourd'hui il est essentiellement, bien qu'incomplètement, *une personne*. Aller à notre fin, c'est donc développer notre personnalité ; d'où seconde formule de la loi morale : *Agis toujours dans le but de développer ta personnalité*.

Mais qu'est-ce que la personne ? Un être identique et libre. De ces deux conditions, celle qui est pour ainsi dire dominante est la liberté : le contraire de la personne est la chose, qui est dépourvue d'initiative ; elle reçoit le mouvement du dehors, mais ne se met pas en mouvement d'elle-même ; elle n'agit pas, comme dit *Malebranche*, elle est agie. La personne au contraire, étant libre, se peut soustraire aux actions extérieures et tirer d'elle-même toute son action. Si puissantes que soient les influences du dehors, la personne a le pouvoir de les arrêter, de les vaincre, au moins dans la sphère intérieure de la conscience. *La caractéristique essentielle de la personne est donc la liberté*. Mais qu'est-ce qu'être libre ? C'est ne pas être condamné à se voir employé

comme moyen, soit vis-à-vis des choses extérieures, soit entre les mains des autres hommes. L'esclave est un instrument entre les mains de son maître ; l'homme libre n'est un instrument entre les mains de personne. La personnalité consistant essentiellement à être libre, et la liberté à ne jamais servir de moyen, nous pouvons substituer à la formule précédente de la loi morale la suivante : *Agis toujours de manière à traiter ta personne jamais comme un moyen, toujours comme une fin en soi.*

Mais cette formule ne nous fait pas sortir du moi, de l'égoïsme. La loi ainsi formulée nous ordonne bien de respecter notre personnalité, mais ne règle pas nos rapports avec autrui. Devons-nous donc nous abstraire des autres hommes ? C'est impossible. La loi morale doit donc déterminer nos rapports avec nos semblables. En nous rappelant que la loi morale est *universelle*, nous voyons que non seulement nous, mais tous les autres hommes devront développer leur personnalité, c'est-à-dire traiter leur personne comme une fin et non comme un moyen. Mais porter atteinte à la personnalité d'autrui, c'est supposer que respectable chez nous, elle ne l'est plus chez lui, ce qui en vertu de l'universalité de la loi est faux, comme nous venons de le faire voir. Nous arrivons ainsi à la formule définitive de la loi morale :

Agis toujours de manière à traiter la personnalité humaine, partout où tu la rencontres, comme une fin et jamais comme un moyen.

Nous voyons par là comment la loi morale, bien qu'universelle, peut varier d'un individu à l'autre. Tous les hommes vont à leur fin, mais ils ne voient pas tous sous ce mot les mêmes idées ; de là vient que l'universalité de la loi reçoit tant de formes diverses, et quelquefois contradictoires.

Leçon 61.

Du devoir et du bien ; de la vertu ; du droit

[Retour à la table des matières](#)

- A. Résumé de ce qui précède
 - I. Le fait de la responsabilité morale nous est donné par la conscience morale ; de la conscience morale
 - II. Comment nous avons établi la loi morale
- B. Du devoir et du Bien
 - I. Définition de devoir
 - II. Le bien est identique à la fin et par conséquent antérieur au devoir
 - III. Théorie de *Kant* sur les rapports du devoir et du bien
- C. De la vertu
 - I. Elle est une habitude de la volonté
 - II. Elle ne consiste pas dans le respect de la matière de la loi
 - III. Pour qu'il y ait vertu, il suffit qu'il y ait bonne volonté
 - IV. Applications :
 - 1. De la détermination de notre fin
 - 2. De l'accomplissement de la résolution prise
 - V. Du sentiment moral et de ses rapports avec la bonne volonté
- D. Du Droit
 - I. Définition du droit
 - II. Théorie de *Hobbes*. Théorie de Cousin
 - III. Nous n'avons qu'un droit, celui de faire ce qui est nécessaire pour accomplir notre fin.

Leçon 61. Du devoir et du bien ; de la vertu ; du droit

[Retour à la table des matières](#)

Tout ce qui précède repose sur un fait, la responsabilité morale. Nous l'avons posé sans le discuter, parce qu'il nous vient de la conscience morale. La conscience morale est simplement la conscience psychologique appliquée aux états de conscience moraux. La *conscience morale* est pour ainsi dire un juge qui rend des sentences sur nos actions et sur celles d'autrui. C'est parce que nous nous jugeons nous-mêmes et que nous jugeons autrui que nous avons eu le droit de poser comme fondement de la morale théorique la Responsabilité morale. Cette conscience morale peut être *claire* ou *obscur*, *consciente* ou *non*, *erronée* ou *juste*, *éclairée* ou *ignorante*, mais personne n'en est totalement privé et c'est parce que cette conscience morale est universel que la Responsabilité morale l'est elle-même.

De ce fait, nous avons déduit l'existence d'une loi qui doit régler l'activité humaine. Nous nous sommes demandé quelle était cette loi, nous avons successivement étudié la morale et l'intérêt, celle du sentiment, et celle de *Kant*, et nous sommes enfin arrivés à trouver dans *l'idée de la finalité* le fondement de la loi morale. Cette idée présente ce double avantage :

1. qu'elle implique immédiatement l'action sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir le calcul intéressé, sans qu'on soit obligé de faire jouer la passion ; et
2. qu'elle ne commande pas à l'homme une conduite absurde et impossible.

La conception de notre fin entraîne nécessairement la volonté de la réaliser. Loin d'être aussi barbare que la morale de *Kant*, la loi telle que nous l'avons formulée ne nous interdit pas d'aspirer au bonheur. Il est évident que nous ne pouvons le trouver que dans la *réalisation de notre fin*, de sorte que sans que nous fassions du bonheur le but de la vie, il résulte de ce qui précède que nous trouverons le souverain bien dans la *pratique de la loi*. Le bonheur sera comme la suite nécessaire, le compliment naturel de la vie morale. Là où *Kant* voyait une antinomie radicale, nous ne voyons, nous, qu'une harmonie qui ne compromet en rien la dignité de la loi morale.

Nous sommes maintenant en mesure de définir un certain nombre d'idées qui ont un étroit rapport avec les théories précédents. Qu'est-ce que le devoir et le bien ?

Le devoir, c'est *l'obligation* où nous sommes de respecter la loi, c'est-à-dire, d'aller à notre fin.

[Margin note next to this paragraph.] D'où vient l'obligation d'aller à notre fin ? [Illisible] obligation nécessaire ? [Illisible] càd. non. [Illisible] obligation libre ? [Illisible] quelle raison ?

Le bien n'est autre que *la fin*. Notre bien c'est ce pour quoi nous sommes faits, c'est notre fin. L'idée de bien est donc antérieure à l'idée de devoir, car si nous devons respecter la loi--ce qui constitue le devoir--c'est parce que la loi est bonne. Pour *Kant* il n'en était pas ainsi ; l'idée de bien est chez lui une conséquence de l'idée de devoir ; il pose tout d'abord celui-ci comme un absolu sans en donner les raisons : la loi communale en vertu d'une autorité supérieure à toute critique et le bien consiste à obéir à la loi.

Qu'est-ce que la vertu ? C'est la pratique constante du devoir ; je dis que la vertu est une *pratique* parce qu'elle suppose un déploiement d'activité. De plus cette pratique devrait être constante, elle doit être une habitude (Aristote). Pour être vertueux, il ne suffit pas de faire le bien une fois, il faut le faire continuellement, respecter la loi d'une manière permanente. La vertu ne consiste pas dans une ou même plusieurs actions isolées, mais dans une disposition, une sorte de tempérament spécial de la volonté.

Mais pour qu'il y ait vertu, faut-il que la loi morale soit respectée *à la lettre* ? Évidemment une pareille doctrine entraîne des conséquences devant lesquelles le sens commun recule avec raison. Pour qu'il y ait vertu, il faudrait que *la matière* de la loi morale fût respectée. Il en résulterait que ceux qui se trompent sur *la nature de notre fin* sont incapables de vertu, et qu'on peut pécher par ignorance. Or, c'est là une conséquence que nous avons déjà reprochée à la morale de l'intérêt, et à laquelle nous ne pouvons nous exposer. Il n'est donc pas nécessaire pour qu'il y ait vertu, que la matière de la loi morale soit intégralement respectée, que les hommes aillent effectivement à leur fin réelle ; il suffit qu'ils aillent à ce qu'ils croient *sincèrement leur fin* ; il faut donc d'abord qu'ils déterminent cette fin avec une absolue sincérité, c'est-à-dire, en se soustrayant à toute préoccupation [crossed out : égoïste] étrangère à la raison. Il faut qu'ils étudient la question avec une véritable *impartialité* et appliquent ensuite leur solution. Il suffit qu'ils se demandent avec leur seule raison ce qu'il faut faire, c'est-à-dire quelle est leur fin, et qu'ils le fassent. Voilà dans quel sens on a pu dire avec raison que la vertu consistait dans la *bonne volonté*. Cette bonne volonté doit s'exercer de deux manières : écarter d'abord les mobiles sensibles, laisser la question se poser devant la raison [crossed out : pure] seule ; ensuite elle doit appliquer la sentence qui aura été rendue. Ces deux conditions sont suffisantes et nécessaires pour qu'il y ait bonne volonté et vertu.

Mais faut-il écarter absolument tout mobile sensible ? Faut-il pour être vertueux, comme le veut *Kant*, ne pas aimer la vertu ? Le *sentiment moral* vicierait-il *la moralité* en rendant la bonne volonté trop facile ? Il nous semble peu rationnel de condamner les gens pour leurs bons sentiments. Le sentiment moral sous ses diverses formes--contentement, remords, sympathie ou antipathie--aide la vertu et il n'y a pas lieu de

s'en plaindre. Sans doute on ne peut ni commander le sentiment, ni en faire le tout de la morale, mais là où il existe il n'y a pas lieu de l'arracher au nom de la morale ; son absence peut rendre la vertu plus belle, mais sa présence n'y est pas un obstacle.

Le droit est une *autorité morale* dont se trouve investie, dans certaines occasions, la personne humaine. Je dis qu'elle est morale, car elle n'a pas besoin pour exister de se faire respecter par des moyens matériels. Un enfant perdu au milieu des bois, et par conséquent abandonné à lui-même et sans puissance physique, a le droit qu'on respecte sa vie.

Quel est le fondement du droit ? Suivant *Hobbes*, c'est la force. [Margin note : Formule exagérante] Considéré à l'état naturel, le droit de chaque homme n'a d'autres limites que sa puissance ; l'homme a alors le droit de faire tout ce qu'il peut. Mais cette situation hypothétique ne peut durer ; l'homme pourrait tuer quiconque est plus faible que lui ; la vie humaine serait sans cesse menacée ; or l'instinct le plus vif est celui de la conservation : pour rendre à notre existence la sécurité qui lui a manqué dans cet état de nature, les hommes s'entendent pour s'abandonner réciproquement une partie de leurs droits primitifs, pour respecter la vie les uns des autres dans leur propre intérêt.

Voilà comment se fonde le droit selon *Hobbes*. Toutefois, s'il ne reposait que sur cette simple convention, il risquerait à chaque instant de disparaître. Il faut qu'il soit soustrait à la volonté capricieuse des individus. Comment ? De la foule sortira un homme qui sera investi d'un pouvoir absolu et qui garantira la permanence du contrat.

Ce monarque absolu sera le gardien du droit, le soustraira aux fantaisies, aux défaillances qui se produiront dans la masse des individus. Ainsi donc, d'après *Hobbes*, le droit repose sur une convention, a pour fondement notre intérêt, et cette convention est garantie par un homme armé d'un pouvoir absolu.

Examinons cette théorie. Évidemment un homme, quelle que soit sa puissance, est un fondement bien fragile, un gardien bien insuffisant du devoir. A quoi bon soustraire le droit aux dangers qui peuvent résulter des erreurs ou des fautes de la foule, pour le mettre aux mains des fautes et des erreurs nécessaires à un seul homme ? Ainsi, sans discuter dans son principe la théorie de *Hobbes*, on peut dire qu'il n'arrive pas à son but : il ne parvient pas à établir solidement le droit. La volonté d'un homme, les traditions d'une *famille* ne sont pas de garanties suffisantes : il y aurait en vérité plus de sécurité à laisser encore la convention aux mains de ceux qui se sont réunis pour la faire.

De plus, au nom de l'existence de la loi morale, que nous avons démontrée, nous ne pouvons admettre qu'à l'état de nature le droit de chaque homme soit égal à *son pouvoir*. Cette loi morale limite donc ses droits, en ordonnant certaines actions, et en proscrivant d'autres. Les droits à l'état de nature seront donc moins étendus que sa puissance.

Mais si la force n'est pas le fondement du droit, quel est-il ? On comprend facilement qu'il y a une étroite corrélation entre l'idée *de devoir* et celle *de droit*. *Cousin* a dit que le droit n'était autre chose que *l'exigibilité du devoir*. Autrui a le devoir de respecter ma vie, j'ai donc le droit d'exiger d'autrui qu'il respecte son devoir, et par conséquent le droit d'exiger qu'on ne porte pas atteinte à ma vie.

D'après cette théorie, mon droit serait fondé sur le devoir que vous auriez vis-à-vis de moi. Mais pourquoi aurions-nous le droit d'exiger d'autrui qu'il accomplisse ses devoirs ? Avons-nous pour fonction de faire régner la vertu dans le monde ? Nullement. Si autrui manque à son devoir, il en supportera les conséquences. Mais pourquoi aurions-nous à intervenir ? De plus, si le droit consistait dans l'exigibilité du devoir, on arriverait à des conséquences qui feraient hésiter Cousin lui-même : l'exigibilité du devoir de charité nous conduit en effet au socialisme. Une pareille théorie porte atteinte à la liberté individuelle.

Qu'est-ce donc qui fonde le droit ? Nous avons des devoirs à remplir : nous avons donc évidemment *le droit de faire tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de nos devoirs*. J'ai le devoir de conserver ma vie ; si vous la menacez, j'ai le droit de la défendre par tous les moyens possibles. Ce qui fonde mon droit, ce sont mes devoirs, et non ceux d'autrui. On doit même dire : "L'homme n'a qu'un droit, celui de faire tout ce qui est nécessaire à accomplir son devoir, c'est-à-dire à réaliser sa fin."

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens dispensé en 1883-1884

D. Morale

Morale pratique

LXII.	Morale individuelle
LXIII.	Morale domestique
LXIV.	Morale civique
LXV.	Devoirs généraux de la vie sociale
LXVI.	Devoirs généraux de la vie sociale. Devoirs de justice
LXVII.	Devoirs généraux de la vie sociale. Devoirs de charité
LXVIII.	Résumé de la morale

[Retour à la table des matières](#)

Divisions de la morale pratique

La morale pratique détermine, comme nous l'avons dit, quelle est la loi de l'activité humaine suivant les cas particuliers où peuvent se trouver les hommes. Or on peut considérer l'homme dans quatre sortes de situation.

1. On peut l'imaginer par abstraction comme vivant seul : en cherchant quels devoirs lui incombent alors, on détermine la morale individuelle.
2. Si on le considère dans ses rapports avec certains de ses semblables, ceux à qui le relie une communauté d'origine, et qu'on détermine ses devoirs envers eux, on a la morale domestique.
3. Ses devoirs dans ses rapports avec ceux de ses semblables qui occupent le même territoire et avec lesquels il a une certaine communauté de goûts et d'intérêts, forme la morale civique.
4. Enfin, en faisant abstraction des cas particuliers, les rapports de l'homme avec l'homme sont déterminés dans la morale sociale.

Leçon 62.

Morale individuelle

[Retour à la table des matières](#)

- A. Devoirs de l'homme envers son corps
 - I. Le suicide est immoral
 - 1. Parce que l'homme a des devoirs à remplir
 - 2. Parce qu'il ne doit pas considérer sa personne comme un moyen
 - 3. Parce qu'il a des devoirs envers ses semblables
 - II. Des mutilations
 - III. De l'hygiène

- B. Devoirs de l'homme envers son intelligence
 - I. Devoir de véracité
 - II. L'homme doit développer son intelligence dans tous les sens
 - III. Y a-t-il antagonisme entre la morale d'une part, les sciences et les arts de l'autre ?

- C. Devoirs de l'homme envers sa sensibilité
 - I. L'homme doit développer harmonieusement tous ses sentiments naturels
 - II. Pour cela, il doit les subordonner au sentiment de la dignité
 - III. De la dignité. De l'orgueil. De la vanité. De la modestie

- D. Devoirs de l'homme envers son activité
 - I. L'homme doit travailler - De la paresse
 - II. L'homme doit exercer sa volonté - De la mollesse

Leçon 62. Morale individuelle

[Retour à la table des matières](#)

C'est là la sphère élémentaire de la moralité ; on se représente l'homme vivant d'une vie isolée, sans rapport avec les autres hommes. Cet état est si naturel, nous ne nous en préoccupons pas. Nous le posons par abstraction. Quels sont alors les devoirs de l'homme ? ou selon une autre formule, puisque l'homme est isolé alors de ses semblables et ne peut par conséquent avoir de rapports avec eux : Quels sont les devoirs de l'homme envers lui-même ?

Pour le savoir, nous n'avons qu'à appliquer au cas particulier dont nous nous occupons la formule générale de la loi morale : l'homme devra traiter sa personnalité comme une fin, et jamais comme un moyen. Il devra donc toujours *développer sa personnalité*, ne pas la laisser tomber dans la dépendance des choses. Il devra la respecter, se dire que tout ce qui est en lui est capable de perfection, et s'attacher à se perfectionner. Or l'homme est *composé de deux parties*, une âme et un corps : la vie de l'âme est si étroitement liée à celle du corps qu'il n'est pas possible de faire abstraction de cette dernière en morale : et nous aurons par conséquent des *devoirs envers notre corps*. Quels seront-ils ?

Le premier sera de le *conserver* : nous n'avons pas le droit d'attenter à notre vie. *Le suicide est immoral* pour trois raisons : [Margin note : Si nous considérons suicide comme étant le meilleur moyen de réaliser notre fin ?]

1. *Nous avons des devoirs à remplir*, auxquels nous n'avons pas le droit de manquer. Nous devons, même dans cet état d'isolement hypothétique que nous imaginons, développer notre intelligence, notre sensibilité, notre activité. En nous tuant nous nous mettrions dans l'impossibilité de remplir ces devoirs, ce qui est immoral.
2. De plus on porte généralement atteinte à ses jours pour échapper à la douleur, à la fatigue de la vie, on considère donc son corps comme un *instrument de plaisir* qu'on détruit quand on voit qu'il ne peut plus jouer son rôle. Mais la personne humaine n'est pas un moyen pour le plaisir. La considérer ainsi est contraire à la loi que nous avons posée.

3. [Enfin le suicide contraire à la *morale individuelle*, l'est plus encore à la morale sociale. En nous tuant, nous refusons d'accomplir nos devoirs *envers nos semblables*.]

Pour ces trois raisons, le suicide est donc un crime. On a été plus loin, on a dit qu'il était une *lâcheté*, et qu'on se tuait parce qu'on n'avait pas le courage de supporter l'adversité. Sans entrer dans cette discussion qui ne nous paraît pas comporter de solution, nous pouvons remarquer qu'il y a des cas où il demande un vrai courage. Un homme qui se suicide pour échapper au déshonneur, Caton préférant la mort au joug de César, ne sauraient assurément être traités de lâches.

De même qu'il est immoral de nous tuer d'un seul coup, il l'est de nous tuer petit à petit par des *privations*, des *souffrances volontaires* ; il l'est également de nous imposer des *mutilations*. Le corps n'est pas plus un instrument pour la douleur que pour le plaisir. Le corps ne nous a pas été donné comme un moyen de nous faire souffrir. Notre fin est la morale, c'est-à-dire le développement de notre personne. *La douleur n'a pas plus de valeur morale en elle-même que le plaisir*. Elle peut être quelquefois un remède moral, un moyen de nous perfectionner, mais non une fin. Ainsi se trouve réfuté ce préjugé anonyme et si répandu que nous sommes ici-bas pour souffrir. Nous sommes ici-bas pour jouer notre rôle de personne morale, et pour cela seul.

Pour les mêmes raisons, non seulement nous ne devons pas nuire à notre corps, mais encore nous devons travailler à entretenir et améliorer notre bien-être physique. *L'hygiène* est donc quelque chose de moral. C'est au nom de l'hygiène que se trouve défendu par la loi morale *l'abus des plaisirs* qui pourraient nuire au bon état de notre corps. Ainsi se trouve établi le devoir de tempérance.

Voyons maintenant les devoirs de l'homme envers son âme, c'est-à-dire envers son intelligence, sa sensibilité, son activité.

I. Intelligence. La fin de l'intelligence étant la vérité, le premier de nos devoirs envers notre intelligence sera *le devoir de véracité*. Le mensonge est ainsi proscrit sous quelque forme qu'il se présente, qu'on trompe les autres ou soi-même.

Mais ce n'est pas assez que de ne pas détourner l'intelligence de son but naturel : il faut encore l'y conduire. Pour cela il faut *développer son intelligence, sans scrupules et sans limites*. Plus un homme est intelligent, plus il est moral. Il ne faut donc pas croire qu'il y ait antagonisme entre la morale d'une part, le développement des sciences ou des arts de l'autre, comme le pensait J.-J. Rousseau, qui affirmait que le progrès de la civilisation nuisait à la morale. Il ne saurait y avoir antinomie entre la loi morale et la nature : nous pouvons perfectionner tout ce qui est en nous sans crainte d'être immoraux. Si nous avons une intelligence, ce n'est pas pour que nous restions stationnaires, mais pour que nous l'employons en nous rapprochant de plus en plus de sa fin qui est la vérité. L'homme peut donc s'adonner entièrement aux arts et aux sciences sans crainte de manquer à la loi morale. Le but, l'idéal, n'est pas derrière, mais devant nous.

II. Sensibilité. Les devoirs de l'homme envers sa sensibilité sont analogues à ses devoirs envers son intelligence. Là aussi nous devons *développer notre être, notre*

sensibilité. Mais notre sensibilité est composée de passions, d'émotions, d'inclinations fort diverses et quelquefois contradictoires. Comment dès lors les développer toutes à la fois ? Évidemment, c'est impossible et, le pût-on, on ne ferait qu'introduire par là l'anarchie dans la vie de l'âme. Il ne faut donc pas mettre toutes nos inclinations sur le même plan car alors elles se nuiraient l'une l'autre, et nous n'obtiendrions aucun résultat. Il faut donc, en même temps que développer nos inclinations, les *développer harmonieusement*. Quel est donc le sentiment auquel devront être subordonnés les autres dans notre être sensible ? C'est celui de la *dignité humaine*. Nous devons être fiers d'être des hommes, c'est-à-dire des personnes morales, et nous ne devons jamais permettre que cette véritable majesté dont nous sommes investis soit lésée ou offensée. Tout ce qui avilit, tout ce qui diminue notre personne doit nous répugner. Voilà la fierté dans ce qu'elle a de légitime.

Ainsi entendue, elle n'exclut pas la modestie, car en même temps que nous avons le sentiment de la grandeur de notre nature, nous avons le sentiment de nos faiblesses et c'est de là que naît la modestie. Le sentiment de la dignité n'est ni l'orgueil, ni la vanité. L'orgueil, c'est le sentiment de la dignité exalté outre-mesure, devenu insultant pour autrui. La vanité c'est la fierté appliquée aux petites supériorités, et s'amoindrisant par ces préoccupations mesquines. La juste dignité est aussi éloignée de l'une que de l'autre.

III. Activité. Le devoir général de l'homme envers son activité, c'est de l'exercer. Or exercer son activité, c'est *travailler*. Le travail sous toutes ses formes est donc un devoir. Autrefois on distinguait les travaux nobles, lettres, arts, et les travaux manuels qu'on taxait d'avilissants. Il n'y a pas de distinction à faire : tous les travaux sont nobles, tous sont moraux. L'important est qu'on exerce son activité, qu'on ne la laisse pas se flétrir, qu'on travaille. Sans doute, suivant la nature de ses aptitudes, il vaut mieux s'exercer à tel ou tel travail, mais ce n'est là qu'une question secondaire. Ce qu'il faut, c'est ne pas laisser la personne humaine se rouiller dans l'inaction. La paresse est le dissolvant par excellence de notre individualité, et voilà pourquoi elle répugne à toute sensibilité un peu raffinée. La paresse est un affaiblissement de la personnalité. Un paresseux tombe sous l'empire des hommes et des choses, sa volonté s'engourdit : c'est ce qui fait de la paresse le pire des dangers.

Tout en développant notre activité, nous devons avoir soin de maintenir notre volonté à égale distance de ces deux extrêmes, la *mollesse* et l'*obstination*. Il faut savoir bien vouloir ce que nous voulons, nous habituer à ne pas laisser détourner notre volonté de la fin que nous nous sommes tout d'abord assignée. Il faut que les variations de nos sentiments et l'influence des autres hommes ne nous fassent pas dévier trop aisément de notre direction première. De la mollesse résulte la paresse. Quand on ne sait plus vouloir, on ne tarde pas à ne plus rien faire. Mais il ne faut pas non plus s'imposer comme un système de ne jamais changer une ligne de conduite précédemment arrêtée, prendre l'habitude de ne jamais se détourner de son premier but quand bien même se produiraient des circonstances nouvelles. Il faut savoir changer quand cela est nécessaire. Autant la volonté est féconde, autant l'obstination est stérile. C'est de la volonté quand-même, sans raison, et par conséquent inutile. Il faut être ferme sans faiblesse et sans entêtement.

Leçon 63.

Morale domestique

[Retour à la table des matières](#)

- A. De la *famille* et du mariage
 - I. Raison d'être de la *famille*
 1. Elle est une école de désintéressement
 2. Elle est l'unité sociale
 3. Rôle historique de la *famille*
 - II. Du mariage. La mutualité d'engagement définit le mariage

- B. Devoirs des époux entre eux
 - I. Devoir commun : Fidélité
 - II. Devoirs particuliers à chacun d'eux
 - III. Différentes théories de l'éducation
 1. Théorie autoritaire
 2. Théorie libérale
 3. L'autorité doit être employée comme un moyen pour réaliser chez l'enfant la liberté, c'est-à-dire la personnalité

- C. Devoirs des parents envers leurs enfants
 - I. Devoir de subsistance
 - II. Devoirs relatifs à l'éducation et l'instruction

- D. Devoirs des enfants envers leurs parents
 - I. Devoir d'obéissance fondé sur :
 1. Le sentiment des intérêts moraux des enfants
 2. Le sentiment des intérêts matériels des enfants
 - II. Devoir de respect et d'amour

- E. Devoirs des enfants entre eux
 - I. Ce que c'est que l'amitié
 - II. L'amour fraternel est une amitié parfaite

Leçon 63. Morale domestique

[Retour à la table des matières](#)

La morale domestique a pour objet de déterminer les rapports des membres de la *famille* entre eux. La famille, c'est la réunion d'un certain nombre de personnes ayant une commune origine. Certaines écoles de moralistes n'ont pas cru que la famille fût une institution utile et morale ; ils n'y ont vu qu'un procédé contre nature, et il leur a semblé mauvais qu'il se formât dans la foule des hommes de petites sociétés où l'on s'aime d'une façon particulière, avec plus de force et d'intensité qu'ailleurs. Il ne leur a pas paru naturel qu'il y ait entre les hommes d'autre sentiment que l'amour général de l'humanité. Ce sont ces mêmes philosophes qui n'ont pas compris le fondement de la patrie : ce sont eux qu'on appelle les Communistes. Nous trouvons déjà chez *Platon* des doctrines analogues. Lui aussi veut supprimer la famille, non au profit de l'humanité, mais au profit de la cité.

Avant de déterminer quels sont les devoirs des parents entre eux, il faut donc voir si la *famille* a sa raison d'être. En premier lieu, nous pouvons dire que la famille est la *seule institution qui permette de bien élever les enfants* ; c'est le seul milieu où l'enfant puisse recevoir la première éducation et la première instruction, car il est dans la nature que les parents aiment leurs enfants à l'âge même où ils ne présentent encore pour ainsi dire rien d'humain, et où ils n'inspireraient aucun sentiment d'affection à un étranger. Les parents ont alors pour lui un amour instinctif dont il faut profiter et que rien ne saurait remplacer. Ce sentiment instinctif se transforme plus tard ; il deviendra une affection plus raisonnée. Mais sous quelque forme qu'il se présente, il sera toujours le lien le plus fort entre les hommes. Si on brise ce lien naturel qui réunit l'enfant et les parents, celui-ci sera isolé, privé de la protection que la nature lui avait donnée. Cette seule considération nous montre déjà que la *famille* est une bonne et saine institution.

En outre *la famille est la première école de désintéressement*. Abandonné à lui-même, l'homme deviendrait probablement la proie de l'égoïsme. Dans le petit cercle de la famille, il faut qu'il prenne en considération d'autres intérêts que les siens, qu'il se sacrifie, se dévoue quelquefois. C'est là un excellent enseignement, et comme la

société exige beaucoup de désintéressement et de sacrifices réciproques, la *famille* qui y habitue l'homme rend de grands services.

Au reste, *l'histoire* vient ici confirmer la théorie. Comment se sont formées les cités ? Est-ce par la juxtaposition d'individus ? Non, *l'unité sociale est la famille*, la cité s'est composée de plusieurs familles, comme la nation de plusieurs cités. La société est comme un grand organisme. Or, dans un organisme, il y a un cerveau qui commande, en centre principal, puis d'autres petits centres subordonnés à l'action du premier. Les familles sont des centres secondaires. Dissolvez-les et l'action du cerveau ne se transmettra plus à l'ensemble du corps : la société sera détruite dans sa base. En un mot, la *famille* est le premier et le plus naturel groupement des individus.

Voilà la double raison d'être de la famille. Elle est donc fondée sur l'utilité sociale et sur l'intérêt des enfants. Ce qui fait la famille, c'est le *mariage*. Le mariage est l'association de l'homme et de la femme qui s'engagent à partager toutes les peines et toutes les joies de la vie. Ce qui définit le mariage, c'est la *mutualité de l'engagement*, et c'est elle qui en fait la moralité : en effet dans le mariage un époux fait pour ainsi dire don de sa personne à l'autre : sa personnalité est donc diminuée, ce qui est contraire à la loi morale. *La réciprocité de ce don lui permet seule d'échapper à cette conséquence* (Kant : Doctrine du droit). Toute association entre l'homme et la femme qui ne sera pas marquée de ce caractère de mutualité deviendra nécessairement un esclavage de l'un ou de l'autre époux, ce qui est antimoral.

Examinons maintenant les devoirs des divers membres de la *famille* entre eux. Nous aurons à considérer nécessairement :

1. Les devoirs des parents entre eux
2. Les devoirs des parents envers leurs enfants
3. Les devoirs des enfants envers leurs parents
4. Les devoirs des enfants entre eux

I. *Devoirs des parents entre eux*

Le mariage est un engagement. Le premier des devoirs sera donc de respecter l'engagement pris en toute sincérité, en toute liberté. Ce devoir est ce qu'on nomme le devoir de fidélité. En outre, chacun des époux a des devoirs différents résultant des différences de positions. En vertu de sa force matérielle et en générale de ses aptitudes intellectuelles, l'homme se trouve mieux en état de protéger la famille. A lui incombe donc ce devoir ; à la femme des devoirs plus humbles. Mais quelque différents que soient leurs fonctions, les deux époux sont égaux.

II. *Devoir des parents envers leurs enfants*

Ils leur doivent d'abord l'entretien physique : c'est une obligation que contient implicitement le mariage. En outre, ils leur doivent l'éducation et l'instruction. Sur ce point deux théories sont en présence : l'une veut que les parents aient le droit et le devoir d'exercer sur les enfants une autorité aussi absolue que possible, de faire effort pour leur inculquer toutes leurs idées et toutes leurs habitudes. L'enfant, pour cette école, appartient à ses parents, nul ne peut intervenir pour limiter le pouvoir paternel.

A cette théorie s'oppose la doctrine libérale de *Rousseau (Émile)*. Pour ce philosophe, "*la meilleure manière d'éduquer, c'est d'éduquer le moins possible*" : l'enfant est naturellement bon ; il n'y a qu'à l'abandonner à ses instincts naturels. Pour cela il faut le laisser libre. Le père, déjà corrompu par la civilisation, doit exercer son influence aussi peu que possible. Ainsi *Rousseau* fait-il élever Émile loin des villes pour que sa nature se développe en toute liberté.

La première nous semble *immorale*, la seconde *chimérique*. La première en effet viole dans l'enfant la personne humaine, qui n'en existe pas moins chez lui bien qu'incomplètement développée. Mais faut-il pour cela passer de l'esclavage complet à la liberté absolue ? Non. *Rousseau* suppose que l'enfant est naturellement bon ; pourquoi ? L'enfant n'est ni absolument bon, ni absolument mauvais. Cela dépend de l'hérédité, des circonstances. De plus, la méthode d'abstention ne donnant à l'enfant ni éducation, ni instruction, l'amène sans armes à l'âge de la lutte où il sera brisé par la concurrence vitale. Il faut donc préparer l'enfant, l'éduquer, c'est-à-dire lui donner des habitudes. Pour cela une certaine dose d'autorité est nécessaire. Le tout sera de l'employer sans excès, non pour façonner de force l'enfant à l'image de ses parents, mais pour préparer chez lui l'avènement de la personnalité humaine ; les habitudes qu'on lui donnera devront toutes tendre à faire de lui une personne. Pour cela l'autorité, nous l'avons déjà dit, est utile, mais il faut qu'elle prenne pour fin la liberté. Il faut préparer l'enfant à être un jour un être libre, une personne. Voilà donc ce que les parents doivent à leurs enfants : *entretien matériel et moral*. Ces soins les parents les doivent à tous leurs enfants également : ils n'ont pas le droit d'en favoriser un spécialement : c'est là une idée entrée dans notre code depuis la suppression du droit d'aînesse.

III. Devoirs des enfants envers leurs parents

[Margin note : Les parents ont-ils toujours assez d'intelligence pour élever l'enfant moralement ?] Le plus important de tous est le devoir *d'obéissance*. Il doit d'abord obéir à ses parents parce qu'il n'a pas *assez d'intelligence* pour bien comprendre comment il doit agir pour suivre la loi morale, c'est-à-dire pour développer sa personnalité chez lui et la respecter chez autrui. Les parents suppléent par leurs indications à cette insuffisance. En outre, ses *intérêts matériels* réclament cette obéissance, car il ignore ce qui est bon ou mauvais pour lui et il a besoin de profiter de l'expérience des autres.

Cette obéissance, l'enfant ne la doit aux parents que jusqu'au jour *où il est devenu une personne*. A partir de ce moment les parents ne sont plus en droit de réclamer de lui la soumission qu'il leur devait dans son enfance. Libre alors, il peut diriger sa conduite seul et avoir avec la pleine responsabilité, la pleine initiative de ses actions. Mais à l'obéissance doivent survivre l'amour et le respect. L'enfant doit aimer et respecter les parents en souvenir des services reçus, même alors qu'il ne leur doit plus obéissance.

IV. Devoirs des enfants entre eux

Les enfants doivent être unis entre eux par l'amour fraternel qui est la forme la plus parfaite de l'amitié. Ce qui définit l'amitié, c'est une absolue confiance d'une part, une entière égalité de l'autre. L'amitié doit être sans réserve : c'est un sentiment

essentiellement niveleur. Deux hommes d'inégale intelligence peuvent être amis : leur amitié en fait des égaux. Ces caractères se retrouvent dans l'amour fraternel mieux que partout ailleurs. La confiance est complète à cause de la vie commune comme l'égalité par suite de la communauté d'origine.

Tels sont les devoirs qui relient les membres de cette petite société, la famille, qui est le germe et le point de départ de la grande société.

Leçon 64.

Morale civique

[Retour à la table des matières](#)

- A. Du fondement de la société
 - I. Ce fondement est naturel
 - 1. L'homme est naturellement porté vers ses semblables
 - 2. L'homme lui-même est une société
 - II. Comment se forme la société. De la division du travail

- B. De l'organisme de la société
 - I. Du gouvernement et de ses pouvoirs
 - 1. Pouvoir législatif
 - 2. Pouvoir exécutif et judiciaire
 - 3. Du fondement de la pénalité
 - II. Fonctions du gouvernement [the left margin here contains the phrase: "L'état providence."]
 - 1. Théorie socialiste
 - 2. Théorie libérale
 - 3. Le gouvernement doit :
 - a. protéger les individus;
 - b. conduire la société à la fin qui lui est propre
 - 4. Il ne doit jamais attenter à la liberté de pensée

- C. Du devoir des citoyens envers l'Etat
 - I. Obéissance à la loi
 - II. De l'impôt
 - III. Du service militaire
 - IV. Du vote

[At the end of the outline, there is a title - "L'État et la famille" - unrelated to the rest of the text.]

Leçon 64. Morale civique

[Retour à la table des matières](#)

La morale civique est celle qui détermine les devoirs qu'ont entre eux les individus dont la réunion forme une nation. La morale civique suppose donc l'existence d'une société d'hommes réunis par des liens particuliers.

De même que nous avons cherché la raison d'être de la famille, examinons quel est le *fondement de la société*. Suivant certains philosophes, elle serait un état contre nature. L'isolement et la solitude seraient l'état normal de l'homme. Il n'en sortirait que par des moyens artificiels que les théoriciens en question décrivent de diverses manières. Suivant *Hobbes* ce serait la force matérielle qui contraindrait les hommes à la société. Pour *Bossuet*, c'est grâce à une autorité divine communiquée à certains hommes par une sorte de révélation que les hommes quitteront l'état sauvage et formeront une nation. Enfin, selon *Rousseau* les hommes se sont entendus pour remettre au plus intelligent d'entre eux le soin de leur destinée commune. Mais pour tous ces philosophes, la société est un état plus ou moins artificiel. Pour eux, si nous n'écouions que la voix de la nature, nous resterions dans l'isolement.

En premier lieu, il est contraire aux faits que la société soit artificielle. Cette *voix de la nature* qu'invoque si souvent *Rousseau* nous pousse à nous associer. Les sentiments altruistes sont aussi naturels que les sentiments égoïstes. Nous avons le besoin impérieux de ne pas rester seuls, de rechercher nos semblables. La solitude, loin de nous charmer, nous est le plus souvent odieuse.

D'ailleurs n'est-il pas dans la nature que les parents et les enfants s'attachent les uns aux autres ? Loin d'être porté à vivre isolé, l'homme est un *animal sociable*, comme le disait *Platon*, [*phrase en grec*]. Il y a plus: la société est si loin d'être un état artificiel, qu'on peut considérer l'isolement comme une simple abstraction. *Rousseau*, *Hobbes*, *Bossuet* ne songent ou ne savent pas que la société survit même dans l'individu, que *l'homme lui-même est une société*: il est composé, comme le disait *Claude Bernard*, de *Milliards* d'éléments anatomiques ayant leur individualité et leur vitalité propre: *Qu'est-ce que cela prouve ?* Que l'isolement est anti-naturel, que tout a besoin d'association et s'associe naturellement. La grande société qui réunit les

individus n'est pas moins naturelle que la petite qui constitue chacun de ces individus; elle est comme elle un organisme naturel ayant son cerveau, ses nerfs, ses vaisseaux, etc., et jouissant seulement d'une complexité plus grande.

La société est donc naturelle. Naturellement les hommes s'unissent parce qu'ils ne peuvent se suffire. Aucun homme seul ne pourrait remplir les fonctions nécessaires à la vie d'un Européen. A quel procédé a-t-on donc recours ? *A la division du travail.* Chaque individu, se chargeant d'une fonction spéciale, la remplit mieux et plus vite, et acquiert les produits nécessaires à sa vie en échangeant les produits de son travail. Par suite de cela, comme le fait observer *Bastiat* dans *l'Harmonie économique*, le bien-être de chacun se trouve augmenté au profit de tout le monde. Sans que personne soit lésé, chacun reçoit beaucoup plus qu'il ne pourrait avoir s'il était seul. Tel est l'avantage de la division du travail, et cette division est le fondement de la société.

Voyons maintenant comment la société doit s'organiser. Il faut évidemment que le soin des intérêts communs soit remis à un certain nombre de personnes chargées spécialement de cette fonction. Ces personnes constituent *le gouvernement*. Ce gouvernement est armé de différents pouvoirs. Pour que ces pouvoirs ne soient pas dangereux, il faut qu'ils soient partagés entre diverses classes de gens: c'est là le principe de *la division des pouvoirs*.

Ces pouvoirs sont au nombre de trois: *législatif, exécutif, judiciaire*. Le pouvoir législatif a pour but d'établir les lois qui régiront la société, le pouvoir exécutif de les appliquer, le pouvoir judiciaire d'en réprimer les violations au moyen de peines.

Quel est donc le *fondement de la pénalité* ? La peine a-t-on dit quelquefois est une expiation; celui qui a violé la loi doit être châtié en expiation de sa faute. Mais en quoi un châtiment efface-t-il une faute ? Et de quel droit le gouvernement se chargerait-il de faire régner la moralité et d'imposer la vertu ? D'ailleurs, si jamais la société était tentée de prendre ce rôle, elle serait arrêtée par la considération qu'elle n'a pas les moyens de le faire. Pour pouvoir faire expier une faute, il faudrait pouvoir juger exactement ce qu'elle a de bon et de mauvais, "*sonder les reins et les cœurs*" ce qui dépasse la portée de nos regards. Nous ne pouvons connaître que l'action extérieure, et l'intention qui l'a dirigée et qui seule en fait la moralité ou l'immoralité nous échappe. La pénalité ne saurait donc être une expiation.

La peine a-t-on encore dit a pour but *d'améliorer le coupable*. Mais c'est là une chose dont nous ne sommes pas chargés. En outre la peine est loin de produire toujours l'amélioration. Faire souffrir l'homme dans son corps ou dans son âme risque plus de le gâter que de le rendre meilleur. On dira que s'il est puni pour une action mauvaise, il n'osera plus la commettre par crainte du châtiment. Mais terroriser l'homme n'est pas améliorer son cœur.

Quel est donc le fondement de la pénalité ? C'est *le droit de défense pour la société*. De même que l'individu, la société a le droit de vivre et de défendre son existence. Ce droit peut s'exercer de deux manières: ou immédiatement par le châtiment imposé, ou d'une manière préventive, par la peine dont est menacé quiconque commettra une action contraire aux lois.

Il nous reste à voir quelles sont les *fonctions du gouvernement*. Nous retrouvons ici les mêmes théories que pour l'éducation. La théorie socialiste nie les droits des

individus: pour elle tous les citoyens *appartiennent à l'État*, ils ont abdiqué leur individualité en entrant dans la société, ils n'ont plus rien, et celle-ci est tout. Les fins individuelles n'ont rien de respectable, le gouvernement doit mener la société à sa fin que les membres qui la composent le veuillent ou non: pourvu qu'il remplisse cette fonction, tout lui est permis: on a dans ce cas un gouvernement absolu, que ce soit un roi ou une assemblée qui gouverne. Nous trouvons dans le *Contrat Social* une expression assez complète de cette théorie. Lorsque les hommes se réunissent pour former la société, ils abdiquent pour ainsi dire leur personnalité: ils renoncent à la liberté pour profiter de l'association. Alors c'est vrai, ils sont esclaves, mais comme le gouvernement auquel ils s'engagent à obéir, c'est eux-mêmes; ils retrouvent ainsi leur indépendance. Je fais, il est vrai, abandon de ma liberté, mais mon voisin fait le même abandon, et il y a là une sorte de compensation qui sauvegarde la liberté humaine.

En présence de cette théorie, nous trouvons une doctrine toute contraire, la théorie *libérale* ou *individualiste*, pour qui la société est une abstraction, l'individu seul une réalité. Les fins individuelles ont seules une valeur: la fonction du gouvernement sera alors de protéger les citoyens les uns contre les autres, de sauvegarder l'individualité de chacun d'eux. Il n'exerce pas d'autorité et n'intervient dans la vie sociale que pour obliger chaque individu à ne pas empiéter sur la liberté d'autrui.

La première de ces doctrines est *évidemment immorale*, car elle porte atteinte à la personnalité de l'individu. Ce dernier n'est plus qu'un moyen, un instrument qu'emploie la société pour arriver à ses fins. La compensation offerte par *Rousseau* est insuffisante. Peu m'importe qu'un autre abandonne sa personnalité, du moment où je dois aliéner la mienne: je n'en aurai pas moins commis une action immorale. Admettons-nous donc l'autre doctrine? Si elle n'est pas contraire à la loi morale, elle l'est aux *intérêts de la société*. Chaque société a comme chaque individu une fin qui lui est propre. Par cela seul que nous sommes à l'ouest de l'Allemagne, au nord de l'Espagne et de l'Italie, nous avons des *intérêts propres*, qui ne sont pas ceux des autres pays. Nous avons une fin qui est la nôtre, autre que celle de l'Angleterre, de la Suisse ou de l'Italie. Il faut bien que la société délègue à certains individus le pouvoir de la diriger vers cette fin. Savoir *quelle est cette fin*, quels sont suivant les circonstances les moyens les plus propres à la réaliser, préparer ces moyens, tout cela forme une science, un ensemble d'occupations qui doivent revenir à un certain nombre de gens qui en soient spécialement chargés.

Le gouvernement a donc le droit d'agir sur la société pour la conduire à sa fin, et remarquons bien que comme pour nous le gouvernement est issu du peuple, il a le droit de réagir sur la société dont il émane sans que la personnalité du citoyen s'en trouve diminuée. Ce gouvernement a été voulu par la nation, il est soumis à un perpétuel contrôle: un mot de la nation peut le changer; on peut donc sans danger lui confier le rôle que nous venons de déterminer. La fonction d'un gouvernement sera donc double: Il devra

1. *protéger les citoyens les uns contre les autres*
2. *conduire la société à sa fin propre*

Telles sont les fonctions du gouvernement: il devra donc disposer de pouvoirs suffisants pour les remplir. Mais dans l'exercice de ces pouvoirs, il devra se renfermer dans une certaine limite; son action sur le pays devra toujours s'arrêter à un certain moment: il ne devra jamais aller jusqu'à *porter atteinte à la personnalité des citoyens*.

Il peut exiger d'eux les actions indispensables à la vie sociale, mais ne doit pas aller plus loin, descendre dans les consciences pour imposer telle ou telle opinion. La pensée devra toujours rester libre, soustraite à l'action du gouvernement et disposer librement de tous les moyens nécessaires à son expression. Tout gouvernement devra respecter la *liberté de penser*: peu importe le nom des doctrines et leurs conséquences théoriques; toutes ont le droit de voir le jour, et ce qui doit amener le triomphe des uns et l'écrasement des autres, c'est la discussion, dans laquelle ne devra pas intervenir de force étrangère. Ce serait là d'ailleurs un moyen inefficace; on pourrait retarder d'un jour l'avènement d'une idée, mais elle ne tarderait pas à reparaître; les idées ne meurent que quand elles sont fausses, la persécution au contraire leur donne de la vigueur. Bien entendu, il ne s'agit ici que de la liberté de penser et de s'exprimer; la liberté d'agir par des moyens plus ou moins moraux pour répandre sa pensée est du domaine de la législation.

Maintenant quels sont les devoirs du citoyen envers l'État ? Ils sont au nombre de quatre:

1. Obéissance à la loi
2. Impôt
3. Service militaire
4. Vote

I. *Obéissance à la loi*. Elle est toute naturelle dans une société démocratique puisque la loi a été faite par les citoyens qui doivent l'observer. Mais ici se présente une difficulté; la loi n'a jamais été votée à l'unanimité: la minorité a-t-elle le droit d'y désobéir ? Si elle en avait le droit, la société serait à tout instant menacée de dissolution: une sécession pourrait se produire à chaque instant. Mais ceci n'est qu'une considération utilitaire: au point de vue moral, la minorité a-t-elle le droit de ne pas obéir à la loi qu'elle réprouve ? Dans tout pays autre qu'une démocratie, évidemment oui, la minorité a le droit de combattre la loi. Mais dans un pays libre ayant à sa disposition tous les moyens d'exprimer ses idées et de devenir demain la majorité, la minorité ne doit pas recourir à la force brutale et à la désobéissance pour faire triompher ses idées.

II. *Impôts*. L'organisation des services publics ne peut se faire qu'avec de l'argent. A qui le demander sinon à ceux qui en profitent, aux citoyens ? Ils doivent donc s'imposer, mais ils ne doivent que l'impôt consenti par eux.

III. *Service militaire*. De tous les impôts le plus noble et le plus obligatoire est celui du sang. Un jour viendra-t-il où les nationalités se fondront dans une République Universelle ? C'est possible. Mais pour le moment les hommes sont divisés en sociétés rivales, qui ont souvent à lutter. D'ailleurs il y a guerre toutes les fois qu'un ou plusieurs individus menacent l'existence de la société. Tout crime est une guerre, il faut donc avoir de tout temps une force armée pour réprimer ces petites guerres. L'impôt du sang ne nous semble donc pas être purement temporaire et accidentel. Il est dû par tous sans exception. Toutefois, si la société se trouve suffisamment gardée, si elle juge qu'elle dispose d'assez de soldats, elle peut dispenser du service militaire certaines classes de gens qui paraissent devoir la servir mieux autrement, par exemple les fils de veuves, les aînés d'orphelins. En outre, elle pourra accorder de ces exemptions à ceux qui consacrent leur vie à maintenir dans le pays la haute culture de l'esprit. Il faudra toujours qu'une société cherche à exempter de ce lourd impôt les

hommes qui grâce à certaines capacités dûment constatées peuvent servir aux progrès des sciences, des lettres ou des arts.

IV. *Vote.* Le vote est non seulement un droit pour tout citoyen, mais un devoir. On doit remplir toutes les fonctions qui incombent aux membres de la société; on doit s'occuper des intérêts communs: or c'est par le vote que s'expriment ces intérêts. Le plus souvent on s'abstient de voter pour échapper à des rancunes particulières, ou parce qu'on trouve cela plus commode: l'intérêt général ne doit pas être sacrifié à l'intérêt particulier.

Leçon 65.

Devoirs généraux de la vie sociale

[Retour à la table des matières](#)

- A. Division des devoirs en deux catégories :
 - I. Devoirs positifs ou de charité
 - II. Devoirs négatifs ou de justice

- B. Les uns sont-ils plus obligatoires ou plus méritoires que les autres ?
 - I. Tous les devoirs sont également obligatoires
 - II. Le mérite d'une action dépend non de la nature du devoir, mais de la difficulté qu'il y a à l'accomplir. Comment le progrès est utile à la moralité

Leçon 65. Devoirs généraux de la vie sociale

[Retour à la table des matières](#)

Nos devoirs ont été souvent divisés en deux espèces : les devoirs *positifs* qui nous commandent une action ; les devoirs *négatifs* qui se contentent de l'interdire. Ainsi : Ne tue pas est un devoir négatif. Fais du bien à autrui est un devoir positif. On a souvent appelé les devoirs négatifs devoirs stricts et les devoirs positifs devoirs larges, les premiers devant être observés absolument ; il n'y a pas de degré dans la défense de tuer ; les autres pouvant être suivis plus ou moins strictement - il y a bien des manières de faire la charité et bien des degrés dans le dévouement.

Cette distinction a quelque chose de juste, mais il n'en faut pas exagérer l'importance. Il est certain qu'il y a des devoirs positifs et d'autres négatifs, mais les uns ne sont pas moins obligatoires que les autres. C'est là pourtant une affirmation avancée quelquefois. On a dit : "La *justice*, c'est le nécessaire, et moins de sortir de l'humanité, tout le monde doit l'observer. Au contraire, la *charité* est un luxe auquel on n'est pas absolument tenu." On a dit encore : "En rendant à chacun ce qui lui est dû, *on ne fait que ce qu'on doit* ; en allant au-delà, on a du mérite, justement parce que la charité s'impose à nous avec une moindre nécessité morale." Les devoirs négatifs seraient donc plus obligatoires, les devoirs positifs plus méritoires.

Tout d'abord, quoi qu'en pense la conscience populaire, les devoirs positifs sont aussi obligatoires que les autres. Tous les devoirs dérivent de la loi morale, qui leur confère à tous le même caractère d'obligation. Elle est absolue en elle-même, il n'y a pas par conséquent de distinction à faire dans son application. Si elle nous ordonne la charité, il n'est pas moins de notre devoir d'être charitables que justes. Ce qui amenait à faire cette distinction, c'est que les devoirs positifs, important moins à la société, n'ont pas de *sanction civile*. Mais ce n'est pas là une raison suffisante, et la loi morale est supérieure à la loi sociale.

Il suit de là que le mérite ne consiste pas à *faire le bien quand il n'est pas obligatoire* ; il ne dépend que de la difficulté de l'action morale à accomplir. Dans un don de générosité, un homme partage sa fortune avec un autre dans le besoin ; le même

homme, à froid et par raison, rend un dépôt que la loi lui permettait de garder. La seconde action, action plus obligatoire, est aussi plus méritoire car elle est *plus difficile*.

D'une manière générale, le *sentiment* vient très souvent aider la *charité* et en atténuer les difficultés. La justice au contraire se fait souvent par pure raison ; aussi malgré les apparences, *c'est la justice qui la plupart du temps est la plus méritoire*. Il est beaucoup plus difficile à ne pas médire d'autrui que de donner quelque argent au pauvre qu'on voit souffrir. Le mérite vient de la difficulté vaincue : ce fait explique comment les temps anciens nous semblent quelquefois avoir sur nous une sorte de supériorité et pourquoi *Rousseau* a pu trouver immorale la société, qui facilite l'action morale. En effet, elle élève peu à peu le niveau moyen de la moralité, et la crainte de n'être pas payés de retour est une des plus grandes difficultés qui s'opposent à l'action morale. Le progrès a pour effet de vulgariser la moralité, et de diminuer ainsi cette difficulté. Autrefois au contraire la moralité étant moins répandue, la moindre action nous semble alors méritoire. Il est injuste de dire qu'il y eût alors plus de moralité ; mais il est exact qu'il y a eu souvent plus de mérite.

Sans donner à cette division des devoirs plus d'importance qu'elle n'en mérite, nous distinguons aussi les devoirs en deux classes que nous étudierons tour à tour :

1. Devoirs négatifs ou de Justice
2. Devoirs positifs ou de Charité

Leçon 66.

Devoirs généraux de la vie sociale :

1^{er} : Devoir de Justice

[Retour à la table des matières](#)

- A. Devoirs de justice relatifs au corps
 - I. Devoir de respecter la vie d'autrui. Conséquences de ce devoir
 - II. Exceptions à ce devoir :
 - 1. Du droit de défense
 - 2. De la peine de mort
 - 3. De l'homicide en temps de guerre
 - 4. Du duel

- B. Devoirs de justice relatifs à l'âme
 - a. Respect de la sensibilité d'autrui
 - I. La politesse
 - II. La politesse et le devoir de véracité
 - b. Respect de l'intelligence d'autrui
 - I. La tolérance
 - I. Bien loin de supposer le scepticisme, elle est utile à la science
 - c. Respect de l'activité d'autrui
 - I. De l'Esclavage
 - II. Des conditions de l'activité, la propriété [in the left margin : "L'héritage"]
 - 1. Théorie de Cousin sur la propriété
 - 2. Théorie de *Kant*
 - 3. La propriété est nécessaire au développement de l'activité
 - d. Respect de la parole donnée
 - I. Ce respect est commandé par le devoir de véracité
 - II. Il est commandé par l'intérêt d'autrui
 - III. Il faut que l'engagement, pour être valable, ait été librement consenti

Leçon 66. Devoirs généraux de la vie sociale : le Devoir de Justice

[Retour à la table des matières](#)

La justice consiste simplement à *respecter la personnalité d'autrui*. C'est donc une application immédiate de la loi morale, car la seule manière de respecter la personnalité d'autrui, c'est de ne jamais traiter sa personne comme un moyen, mais toujours comme une fin. Mais les autres hommes sont faits comme nous d'un corps et d'une âme ; et de même que nous devons respecter en nous et notre corps et notre âme, nous les devons respecter en autrui. Respecter autrui dans son corps, c'est ne pas porter atteinte à sa vie. *Tu ne tueras point*, voilà la première formule du devoir de justice. Cette formule, qui semble pourtant une des plus impérieuses de la morale, n'est pas sans souffrir quelques restrictions. Si tous les hommes suivaient exactement la loi morale, il n'y aurait pas besoin de restrictions. Mais il n'en est pas ainsi, il y a des hommes qui menacent perpétuellement les autres en se tenant en dehors de la moralité. Un état de guerre se constitue. En effet, il n'est pas nécessaire pour qu'il y ait guerre qu'une nation marche contre une autre, il suffit que [Margin note : *Les hommes qui se mettent [?] morale perdent bien avec [?] droit qu'on n'attende [?] mais les autres n'en [?] le devoir de la respecter [?] la loi morale ne tient [?] personne qui est l'objet*] dans une société un nombre d'hommes plus ou moins grand se mette en dehors de la loi. La formule de la loi morale ne s'applique plus à eux et doit dès lors être changée. Toutes les exceptions qu'on y peut apporter peuvent prendre le type de la suivante : "Tout homme menacé dans son existence a le droit de se défendre et d'aller, s'il est nécessaire, jusqu'à tuer son agresseur." C'est la *le droit de défense*. En effet ayant le devoir de conserver ma vie, j'ai comme nous l'avons vu le droit de faire tout ce qui est nécessaire pour cela, de tuer par conséquent, s'il le faut, celui qui la menace. Ce droit ne s'étend pas plus loin que le devoir qui le fonde : aussitôt le *danger de mort* disparu, mon droit disparaît. Si je tiens mon adversaire en respect, si je suis parvenu à le rendre inoffensif, je n'ai plus le droit de le tuer.

La société peut aussi être assimilée à un individu. Si un homme la menace, n'a-t-elle pas le droit de se défendre en le supprimant ? Tel est, a-t-on dit, le fondement du droit qu'a la société de *punir de mort* un de ses membres. Mais quand le criminel est *devant le tribunal, il est désarmé* ; il n'y a plus péril pour la société ; pourtant, elle n'a

plus le droit de le tuer, mais seulement de prendre ses précautions pour s'en défendre à l'avenir.

Mais, dira-t-on, en attachant à certains crimes ce châtement, *la crainte arrêtera le criminel*. Mais est-ce l'énormité de la peine, ou la certitude de la punition qui effraie le plus ? Un criminaliste pourrait seul le dire, mais il est un fait certain, c'est que le nombre des crimes n'a pas augmenté par l'abolition des tortures du moyen-âge.

De plus, la peine de mort a le grand inconvénient de nous habituer à *voir couler le sang humain*. Nous avons une horreur instinctive du meurtre qui fait hésiter le plus grand criminel au moment de commettre un assassinat. Les exécutions capitales diminuent la force de cet instinct et compromettent par là la sécurité publique. Cependant, malgré les avantages que présenterait la suppression de la peine de mort, nous ne pouvons nous décider absolument dans ce sens.

Outre ses propres membres, la société peut avoir à se défendre contre les *nations voisines* qui menacent son existence. Ainsi se justifie le droit d'homicide pendant la guerre défensive. Mais en cas de guerre offensive ? Le soldat peut encore frapper son adversaire sans scrupule, car cet adversaire peut le tuer. L'immoralité de la guerre retombe tout entière sur les chefs qui l'ont voulue : le soldat et les autorités même qui ne l'ont pas décidée en sont innocents.

Les moralistes s'accordent généralement pour condamner *le duel*. Il a pourtant sa raison d'être dans certains cas, quand le citoyen n'est pas suffisamment défendu par la loi ; il est donc *légitime par le droit de défense*, mais il n'en reste pas moins *absurde en lui-même*

1. parce que l'offensé se met sur un pied d'égalité avec l'offenseur ;
2. parce que ce n'est pas au hasard ou à l'adresse à juger une question de droit.

Par conséquent, il y a seulement à désirer que la loi rende le duel *inutile* en atteignant les délits que le duel est aujourd'hui obligé de réprimer. Ajoutons enfin que la plupart du temps le duel a des causes futiles qui le rendent inexcusable. En somme, c'est là un vieux reste du jugement de Dieu et de l'esprit chevaleresque du moyen-âge qui se sont infiltrés jusqu'à nous. Du jour où la masse du public s'en rendra bien compte les duels seront plus rares, et n'ayant plus lieu que dans les cas nécessaires, ne soulèveront plus de réprobation.

Nous avons en second lieu des devoirs de justice envers l'âme d'autrui, c'est-à-dire envers son Intelligence, sa Sensibilité, son activité. La parole, qui a été souvent considérée comme une faculté spéciale, entraîne des devoirs spéciaux, le respect de la parole donnée.

I. *Sensibilité*. Respecter la sensibilité d'autrui, c'est *être poli*. La politesse est généralement regardée comme une simple convention du monde, point nécessaire à la morale. Elle a cependant sa raison d'être. Être poli, c'est ne pas affliger autrui sans raison. La franchise d'Alceste a certainement un grand intérêt esthétique, mais cette impolitesse systématique est certainement contraire à la morale.

Ce qui donne bien des ennemis à la politesse, c'est son opposition avec le *devoir de véracité*. Nous devons toujours dire toute la vérité et rien que la vérité, et d'autre

part ne pas blesser autrui. Pour être poli, il faut souvent mentir. Mais s'il faut absolument opter entre ces deux devoirs, pourquoi sacrifier la politesse ? Il n'est pas moins obligatoire de ne pas affliger autrui que d'être véraçe. Tout dépend des cas. La vertu idéale n'est pas la franchise, comme le voulait Rousseau. Si la vérité toute nue devait causer à autrui une grande douleur, et que cette douleur lui fût d'ailleurs inutile, nous devons la lui épargner. Il y a un véritable égoïsme à faire souffrir autrui pour le plaisir de dire la vérité. Il y a quelque chose d'orgueilleux dans la brutale véraçité du misanthrope. Il ne faut pas assurément mentir systématiquement pour faire plaisir à autrui, mais il faut savoir à l'occasion lui épargner une souffrance inutile. Entre l'adulation et la brutalité, il y a place pour le juste milieu de la politesse.

II. *Intelligence*. Respecter l'homme dans son intelligence c'est le laisser penser et produire librement ses pensées : c'est la *tolérance*. Respectons toutes les idées quelles qu'elles soient ; traitons-les avec la plus grande déférence : ne taxons pas les autres de fausseté quand ils ne pensent pas comme nous, ni de légèreté quand ils nous semblent avoir mal raisonné. Ne jugeons jamais du cœur et des sentiments de notre voisin par la nature de ses opinions. Toutes les opinions ont le droit de vivre : il n'y en a pas qui méritent d'être comprimées par la violence ou repoussées par l'injure. Spiritualistes, matérialistes, athées ou déistes, toutes les opinions doivent être traitées avec les plus grands égards, pourvu qu'elles soient sincères. Ce devoir de tolérance n'est qu'une application immédiate de la loi morale : elle nous commande de respecter la personnalité d'autrui, et par conséquent de ne pas entraver la marche de son intelligence.

Non seulement la tolérance nous est recommandée par la morale, mais aussi par les intérêts mêmes de la science. Comme nous l'avons vu et remarqué souvent, la vérité n'est pas facile à découvrir ; les hommes n'en voient qu'un côté ; leurs passions, leurs inclinations, leur tempéraments divers offusquent pour ainsi dire leurs regards et les empêchent de voir tout ce qui est. Comment donc arriver à grossir le contingent de vérité que nous possédons aujourd'hui ? En laissant à chacun la liberté de voir ce qu'il peut de la vérité et de dire ce qu'il croit en voir. La discussion établit alors entre toutes les opinions une lutte naturelle où les plus vraies finissent par triompher. Mais ce progrès n'est possible que si la tolérance laisse chacun chercher la vérité comme il l'entend. Refouler un certain nombre d'idées, c'est empêcher que la lumière se fasse, que la vérité n'apparaisse.

La tolérance n'est donc pas fondée, comme l'ont prétendu les esprits étroits, *sur le scepticisme* ; elle suppose non un doute systématique, mais un sentiment profond de la grande difficulté des questions, et une grande modestie scientifique.

III. *Activité*. Nous allons y distinguer l'activité en elle-même et ses conditions extérieures. Respecter l'activité en elle-même, c'est respecter la liberté : ainsi se trouve démontrée *l'immoralité de l'esclavage*. A aucun titre nous n'avons le droit d'enchaîner et de nous subordonner autrui dans son activité. Bien plus, la loi morale étant formelle et universelle, nous n'avons pas le droit de prendre autrui pour esclave, quand bien même il y consentirait. Enfin, un homme ne doit même pas supporter de vivre esclave, ce qui serait l'anéantissement de la personnalité, une action immorale au premier chef par conséquent.

Mais, au moins dans l'état de choses actuel, l'activité humaine paraît supposer certaines conditions extérieures que l'on peut définir d'un mot : *la propriété*. Si la propriété est légitime, nous la devons respecter chez autrui. Mais l'est-elle ? Quel

peut être le fondement de la propriété ? Évidemment, on ne peut la faire reposer moralement sur le droit du premier occupant ou celui du plus fort. Mais dit-on, la propriété est une conséquence de ma liberté : m'étant librement servi de mes facultés j'ai acquis en [Margin note next to this line : le mot acquis] échange de la peine que je me suis donnée des biens mobiliers ou immobiliers. En travaillant j'ai fait rendre au sol des produits qui sont bien à moi, puisqu'ils me doivent l'existence. La propriété, à proprement parler, n'est que l'agrandissement de ma personnalité, et doit être respectée comme cette dernière.

Cette théorie explique bien comment les produits du sol sont à nous, mais non le sol lui-même. La matière première, dit-on, est sans valeur : c'est le travail de l'homme qui lui en donne une ; en s'en emparant, on ne s'empare de rien. Sans doute, dans la plupart des cas, la matière première est sans valeur propre ; mais si elle n'est pas la richesse, elle en est la *condition*. Sans doute le sol est improductif tant qu'il n'est pas cultivé, il n'est pas alors une valeur ; mais pour le cultiver, pour en tirer des produits pour en faire une valeur, encore faut-il le posséder.

Kant a essayé une autre démonstration de la légitimité de la propriété, démonstration fort originale, mais si intimement liée à son système qu'elle n'a guère qu'un intérêt historique. Il distingue deux espèces de propriété. Voici en quoi consiste la première : je tiens un objet dans ma main ; on ne peut me l'arracher qu'en violant ma liberté, ce qui est immoral. J'ai donc la propriété de cet objet. Comment passer de là à la propriété telle qu'elle existe aujourd'hui ? Le temps et l'espace sont des formes purement subjectives de la sensibilité, ils n'existent pas objectivement. La liberté au contraire a une existence objective, un attribut de noumène. Elle doit donc s'exercer abstraction faite du temps et de l'espace. Faisons cette abstraction dans l'expérience précédente : l'objet que je détiens en dehors de toute idée de temps et d'espace est réellement à moi.

Cette démonstration suppose que le temps et l'espace sont purement subjectifs. Or nous avons vu en psychologie que, pas plus que les autres principes rationnels, ils ne pourraient être dépourvus de toute valeur objective.

Sur quoi donc est fondé le droit de propriété ?

Rappelons-nous notre théorie du droit : tout droit doit être le droit d'exercer un devoir. Quel est ce devoir dans le cas actuel ? Celui de développer notre activité et notre personnalité. Comment développer notre activité si nous ne pouvons l'exercer sur des objets extérieurs, si nous la devons renfermer dans l'étroite enceinte de notre personne ? Nous devons augmenter notre être et pour cela il faut que nous le prolongions sous la forme de choses extérieures. Les biens extérieures emmagasinent pour ainsi dire nos actions, les empêchent de disparaître une fois produites. Ils sont donc une condition indispensable du développement de l'individu, et à ce titre, *la propriété est un droit* ; d'autre part, puisqu'elle est nécessaire au développement de la personnalité d'autrui, la justice nous ordonne de la respecter.

IV. *Respect de la parole donnée*. Nous pouvons nous engager vis-à-vis d'autrui, soit par la parole proprement dite, soit par la parole écrite, soit implicitement. Nous sommes tenus de remplir ces engagements pour deux raisons :

1. Pour manquer à cet engagement, il faudrait mentir, ce que proscrit le devoir de véracité ;

2. en y manquant, nous nuisons à autrui.

Notre parole lui avait concédé certains droits devenus pour ainsi dire sa propriété et que nous devons respecter.

Bien entendu d'ailleurs que l'engagement n'est respectable que s'il a été librement consenti, c'est-à-dire ne nous a pas été arraché par la violence ou la fraude.

Leçon 67.

Devoirs généraux de la vie sociale :

2^e : Devoirs de charité

[Retour à la table des matières](#)

- A. Des devoirs de charité
 - I. Dédution des devoirs de charité en général
 - II. Formule du devoir de charité
- B. Tableau des devoirs de charité
 - I. Nous devons veiller à la santé d'autrui
 - II. Devoir de bienveillance
 - III. Nous devons répandre la science que nous pouvons avoir
 - IV. De l'aumône
- C. Des devoirs de charité et des devoirs de justice
 - I. Les devoirs de charité ne doivent jamais être en contradiction avec les devoirs de justice
 - II. Des conflits qui se peuvent élever entre eux

Leçon 67. Devoirs généraux de la vie sociale :
2e Devoirs de charité

[Retour à la table des matières](#)

La personne d'autrui doit non seulement ne pas être traitée comme un moyen, mais encore être traitée comme une fin. De là, à côté des devoirs négatifs de justice, les devoirs positifs de charité. Nous ne devons pas nous contenter de ne pas attenter à la fin, c'est-à-dire à la personne d'autrui, mais encore faire notre possible pour la réaliser, travailler à la développer. A la formule morale qui résume la justice : "*Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît*" il faut ajouter la formule de charité : "*Fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fît*". Tu ne contentes pas d'empêcher qu'on ne porte atteinte à ta personne, tu cherches encore à l'agrandir, fais de même pour les autres personnes humaines.

Nous pourrions déduire les devoirs de charité comme les devoirs de justice : la personne d'autrui étant faite d'un corps et d'une âme, nous devons chercher non seulement à ne lui pas nuire, mais encore à les entretenir, à leur donner nos soins si besoin est. Le devoir de charité envers le corps d'autrui est de veiller à sa santé.

Pour l'âme, nous distinguerons encore les trois facultés : sensibilité, intelligence, activité. *Pour la première*, la politesse que nous ordonnait la justice devient, pour rester conforme aux devoirs de charité, la *bienveillance*.

Pour *l'intelligence*, non seulement nous ne devons pas étouffer par l'intolérance matérielle ou morale les idées d'autrui, mais encore travailler à développer cette intelligence. Nous devons répandre et communiquer aux autres hommes notre science. Il ne faut pas que le savant se renferme dédaigneusement dans ce qu'il sait : quand on a le privilège de savoir, il faut en profiter pour enseigner aux autres ce que l'on sait.

Enfin, pour *l'activité*, nous avons vu que nous devons respecter la propriété qui en est la condition extérieure. Mais cette propriété, qui pourtant est un droit puisqu'elle est la condition d'un devoir, manque souvent à autrui. La charité veut donc que nous nous efforcions de faire participer autant que possible nos semblables à la propriété : la charité nous ordonne donc l'aumône.

Tels sont nos devoirs positifs envers nos semblables. Mais quelque obligatoire qu'elle soit, la charité ne doit jamais être en contradiction avec la justice. S'il y avait conflit entre ces deux sortes de devoir, ce serait la justice qui devrait l'emporter. Nous sommes tenus d'abord à ne pas nuire à autrui, ensuite à l'aider. Quant aux secours que nous pouvons lui apporter, nous ne devons jamais les imposer : ce serait contradictoire. En effet, pourquoi voulons-nous l'aider ? Pour qu'il réalise sa fin, sa personnalité. Mais en l'aidant malgré lui, nous violons cette personnalité, cette libre activité. Il ne faut pas sauver les gens malgré eux : *Invitum qui servat idem facit occidens*.

Il est entre ces devoirs des conflits plus délicats. Un père de *famille* qui se doit à sa femme et à ses enfants peut-il risquer sa vie pour sauver un de ses semblables ? Un grand homme peut-il priver son pays de ses services pour exercer un devoir de charité ? Théoriquement non ; la justice doit l'emporter. Mais pratiquement, l'individu n'ose pas se déclarer indispensable à sa *famille* ou à sa patrie. Il y aurait là un orgueil apparent qui blesserait les autres hommes. Voilà pourquoi on hésite à approuver un homme qui n'ose pas exposer sa vie sous prétexte qu'elle est utile aux siens ou à ses concitoyens. Se sacrifie-t-il au contraire, il y a dans ce dévouement un si grand déploiement d'énergie morale que nous ne pouvons que l'admirer.

Leçon 68.

Résumé de la morale

[Retour à la table des matières](#)

Deux méthodes exclusives ont été successivement employées en morale par de grands philosophes : l'une *toute empirique*, l'autre *toute a priori*. La première est celle d'*Épicure*, de *Mill*, de *Spencer* ; la seconde est celle de *Kant*. La première part de l'observation et ne marche que par la généralisation et l'induction ; elle arrive à son plus parfait développement chez *Mill*. Elle consiste à observer, soit par soi-même, soit par autrui, quand l'homme est heureux, et à tirer de là par généralisation la loi morale. *Kant* part au contraire du concept abstrait d'une morale pure : il suppose que la volonté peut agir sans la sensibilité et cherche quelle doit être alors la loi de cette volonté.

La première école, à quelque degré de généralisation qu'elle arrivât, n'atteignait pas l'universalité qui est le caractère de la loi morale : elle n'obtenait que des règles locales, provisoires, bonnes pour un certain temps et un certain nombre d'individus seulement. Inversement, *Kant* avait beau faire des concessions et corriger la rigueur de ses premières formules, sa morale restait imaginaire. C'était la règle d'une activité idéale hypothétique, non de l'homme tel qu'il est.

La méthode que nous avons suivie est à la fois déductive et expérimentale. Nous sommes partis d'un fait d'expérience que nous avons donné comme un postulat : la Responsabilité morale. Puis en déduisant les conditions de ce fait, nous avons été amenés à établir l'existence d'une loi universelle absolue et obligatoire. Puis, quand il s'est agi de donner la formule de cette loi, nous n'avons pas oublié qu'il s'agissait de l'homme, c'est-à-dire, d'un être doué de sensibilité, ayant des fins propres. C'est par là que la nature de l'homme importe à la règle de son activité : c'est là le rapport de la psychologie et de la morale. *Mill* réduisait la morale à la psychologie ; *Kant* l'en excluait. Nous, nous faisons reposer la morale sur la psychologie. Pour savoir ce que devrait faire l'homme, nous nous sommes demandé ce qu'il est : il est une personne, dit la psychologie ; il doit donc être une personne, conclut la morale. Une idée *a priori* régit donc notre morale, c'est l'idée de la finalité ; un fait d'expérience, la Responsabilité morale, en est le point de départ. L'expérience y est à tout instant consultée, ce qui l'empêche de rester chimérique et stérile.

Cours de philosophie fait au Lycée de Sens dispensé en 1883-1884

E.

Métaphysique

[Retour à la table des matières](#)

LXIX.	Notions préliminaires
LXX.	De l'âme et de son existence
LXXI.	Du matérialisme
LXXII.	Des rapports de l'âme et du corps
LXXIII.	De l'immortalité de l'âme
LXXIV.	De Dieu. Preuves métaphysiques de ton existence
LXXV.	Critique de ces preuves
LXXVI.	Exposition et critique de la preuve psycho-théologique
LXXVII.	Preuve psycho-théologique (fin). Preuves morales
LXXVIII.	De la nature et des attributs de Dieu
LXXIX.	Du dualisme. Du panthéisme. De la création
XXX.	De la Providence, du Mal, de l'Optimisme et du Pessimisme

Leçon 69.

Métaphysique : Notions préliminaires

[Retour à la table des matières](#)

La métaphysique est la science qui recherche les conditions des états de conscience. Trois questions se posent à cette occasion :

1. Les états de conscience pris dans leur ensemble, ont-ils une condition distincte d'eux, qu'on appelle l'âme ?
2. Les états de conscience relatifs au monde matériel ont-ils une ou des conditions distinctes d'eux, qu'on nomme les corps ?
3. Les états de conscience relatifs aux principes rationnels ont-ils une condition distincte d'eux qu'on appelle dieu ?

Mais la métaphysique ne cherche pas seulement si ces conditions existent : elle veut encore en déterminer la nature. Après avoir cherché s'il y a une âme, des corps, un dieu, elle en cherche l'essence, la nature, les attributs.

La métaphysique comprend donc trois couples de questions :

1. L'âme existe-t-elle ? Quelle en est la nature ?
2. Les corps existent-ils ? Quelle en est la nature ?
3. Dieu existe-t-il ? Quelle en est la nature ?

Nous avons déjà étudié en psychologie la question de savoir si le monde extérieur existait, et quel il était. Il nous reste donc seulement à traiter les questions touchant à l'âme et à Dieu. Pour cela voici la méthode que nous suivrons, méthode que nous est indiquée par la façon même dont nous avons posé les problèmes de la métaphysique. Il s'agit de voir si les états de conscience se suffisent à eux-mêmes ou s'il n'ont pas

besoin, pour être expliqués, de conditions extérieures. Nous devons donc partir des états de conscience et ne rien admettre qui ne soit nécessaire à leur explication. Notre méthode ne sera donc pas purement *a priori*, puisqu'elle partira des faits ; elle ne sera pas purement inductive, car elle ne cherchera pas seulement à généraliser les faits. Elle sera déductive, puisqu'elle déduira les conditions des faits préalablement posés.

Leçon 70.

De l'âme et de son existence

[Retour à la table des matières](#)

A. L'âme est spirituelle comme le reste des êtres

- I. Qu'est-ce que la spiritualité de l'âme ?
- II. Du spiritualisme universel

B. Preuves spéciales de la spiritualité de l'âme

- I. L'esprit est un, la matière multiple
- II. L'esprit est identique, la matière changeante
- III. L'esprit est actif, la matière morte
- IV. Comparaison entre notre méthode et celle de *Descartes*

C. Quatrième preuve de la spiritualité de l'âme

- I. Des luttes entre le corps et l'âme
- II. Ces conflits supposent deux principes distincts en présence

D. Conclusion

Leçon 70. De l'âme et de son existence

[Retour à la table des matières](#)

Quand on dit qu'il y a une âme, on entend seulement qu'il y a en nous un principe *distinct de la matière que nous percevons par les sens*. C'est à ce principe qu'on rapporte nos états de conscience. Y a-t-il réellement en nous un principe autre que la matière ? Nous avons démontré en psychologie que l'étendue matérielle n'était qu'une apparence dont nous ne pouvions concevoir le substratum que comme des forces analogues à celle que nous sommes. Il n'y a donc pas lieu de se demander si le principe des états de conscience est matériel, puisque rien ne peut être étendu, l'idée d'étendue impliquant contradiction. *Il est fort possible que le principe qui, perçu par les sens, est pour nous la matière, soit identique au principe qui perçu par notre conscience est notre esprit* ; mais quand on dit que l'âme est spirituelle, on entend par là qu'elle est d'une matière distincte de la matière sensible et étendue.

Notre théorie de la spiritualité universelle du monde suffit donc à démontrer cette proposition, mais on peut encore l'appuyer sur quatre démonstrations spéciales. Les trois premières montrent *une contradiction entre la nature de l'esprit et celle de la matière*.

1. *L'esprit est un* ; nous l'avons établi de plusieurs façons en psychologie. *La matière au contraire est multiple, indéfiniment divisible*. On ne peut y trouver une unité fondamentale à laquelle on puisse s'arrêter. La matière ne peut donc être identique à l'esprit.
2. *L'esprit est identique*, la démonstration en a été faite. Or, *la matière ne nous présente aucune trace d'identité*. Elle change perpétuellement. En quelques années, toute la matière de notre corps a été renouvelée. On objectera que le corps n'en a pas moins gardé sa forme, et que cela fait son identité. Mais nous pourrions répondre que cette sorte d'identité physiologique de la forme ne peut justement s'expliquer que par l'existence d'une âme, d'une idée directrice, comme disait *Claude Bernard*.
3. *La matière est inerte*, elle ne peut ni se donner ni donner à d'autres corps du mouvement. *L'esprit au contraire est doué d'activité et de spontanéité*. J'agis si je veux et parce que je veux. Je me donne à moi-même mon mouvement ; ce n'est pas un objet extérieur qui me le communique. Inertie d'un côté, spon-

tanéité de l'autre, on ne peut identifier des principes qui présentent ces caractères contradictoires.

Ces trois arguments procèdent d'une même méthode, comme on voit ; elle est ainsi analogue à celle qu'emploie *Descartes* pour le même objet. Voici comment il procède : il commence par déterminer le concept de l'âme, puis remarque que ce concept peut être représenté à l'esprit sans le concept du corps ; il en conclut que les deux substances sont différentes : je puis, dit-il, supposer que mon corps n'existe pas, que le monde extérieur n'est qu'une illusion, mais je ne puis imaginer que je ne sois pas, et par conséquent que je ne pense pas. Je puis donc me représenter l'âme définie par la pensée, abstraction faite de tout ce qui est matériel. La pensée et l'étendue sont donc des attributs de substances différentes. Cette démonstration repose donc sur ce postulat qui est le fondement de la méthode cartésienne : *Deux concepts qui peuvent être conçus séparément appartiennent à des substances différentes*. Notre démonstration ne repose pas sur cette hypothèse, mais sur un principe qu'on pourrait formuler ainsi : *Deux ordres de phénomènes présentant des caractères contradictoires ne se rapportent pas à la même substance*.

Un quatrième argument qu'on joint souvent aux trois précédents consiste à prouver la distinction de l'âme et du corps par les conflits qui éclatent souvent entre eux et qui montrent bien l'existence de deux principes distincts.

Notre théorie échappe à l'objection faite au spiritualisme courant qu'il admet dans le monde deux sortes de réalité, ce qui est difficile à admettre, et introduit ainsi une solution de continuité dans la nature. Notre spiritualisme admet au contraire que l'âme n'est pas une réalité d'une nature à part surgissant tout à coup dans l'échelle des êtres. L'esprit se retrouve à tous les degrés, seulement plus ou moins rudimentaire : tout vit, tout est animé, tout pense.

Leçon 71.

De la spiritualité de l'âme (suite). Du matérialisme

[Retour à la table des matières](#)

- A. Premier argument matérialiste
 - I. Du dualisme qu'admet le spiritualisme
 - II. La pensée peut être une faculté de la matière
Réponse :
 - III. Nous échappons au dualisme par notre théorie
 - IV. Il y a contradiction entre la matière sensible et la pensée

- B. Second argument : influence du corps sur l'âme
 - I. La position des faits sur lesquels s'appuie cet argument
Réponse :
 - II. Ces faits s'expliquent si l'on considère le corps comme l'instrument de l'esprit
 - III. Influence de l'âme sur le corps

- C. Des rapports du cerveau et de la pensée
 - I. Des rapports entre la pensée et le volume, le poids, la forme, la matière du cerveau
 - II. Des localisations cérébrales
Réponse :
 - III. Ces faits prouvent bien que le cerveau est la condition, mais non la cause des pensées

Leçon 71. De la spiritualité de l'âme (suite).
Du matérialisme

[Retour à la table des matières](#)

La doctrine opposée au spiritualisme est le matérialisme ; après avoir exposé les preuves données par la première, nous allons critiquer les arguments que lui oppose la seconde. Ces arguments peuvent être ramenés à trois principaux :

I. Il est d'une bonne méthode scientifique de ne pas multiplier inutilement les causes et les principes. Or, le spiritualisme admet *deux réalités*, deux principes irréductibles. Cela est déjà une présomption forte contre lui. Mais pourquoi le fait-il ? Parce qu'il pense que la matière sensible ne peut avoir la propriété de penser. Mais qu'en sait-il ? L'essence des choses nous échappe, et l'on y découvre tous les jours de nouvelles merveilles. Peut-être pourra-t-on prouver un jour expérimentalement que *la matière est douée de spontanéité et de pensée*.

Nous répondrons tout d'abord à cet argument que *nous échappons au dualisme par notre théorie*, comme nous l'avons fait voir : vu par le dehors, la réalité est matière ; par le dedans, elle est esprit ; mais c'est toujours la même réalité. Quant à l'espérance de voir prouver un jour que la matière sensible pense, elle est illusoire. Nous avons déjà fait voir que les qualités constitutives de l'esprit n'appartenaient pas à la matière, et l'absence de ces conditions entraîne l'absence de pensée. *Un être qui n'est pas un ne peut pas penser, pas plus qu'un être qui n'est pas identique*. L'expérience ne pourra jamais nous montrer un fait là où manquent les conditions nécessaires à sa réalisation.

II. Le second argument des matérialistes repose sur *l'influence du physique sur le moral*. Cette influence est certaine, elle est considérable ; il est certain que la maladie n'affaiblit pas moins les facultés psychologiques que physiologiques, et que la pensée est plus active chez un jeune homme que chez un vieillard. La femme a plus de sensibilité et moins de raison ; le méridional des passions plus vives et une volonté moins active. La vie psychologique est donc une dépendance de la vie physiologique ; toutes deux ont un principe commun, le corps.

Mais outre que ces exemples n'ont pas une généralité aussi grande que celle qu'on leur attribue, on peut citer beaucoup d'exemples où *le moral influe sur le physique*. La joie, la douleur peuvent causer la mort d'un homme, le plaisir est souvent le meilleur des remèdes ; et l'imagination influe sur le corps d'une manière remarquable. Si donc l'influence de ces deux vies l'une sur l'autre est incontestable, et montre qu'elles ont un même principe, du moins n'a-t-on pas de raison d'affirmer que ce principe soit matériel plutôt que spirituel. Enfin, les faits cités s'expliquent fort bien dans l'hypothèse que *le corps n'est que l'instrument de l'âme* ; le meilleur artiste ne peut tirer de son harmonieux d'un instrument en mauvais état.

III. Au lieu d'envisager ces exemples en général, on a cherché à déterminer quels étaient les phénomènes physiologiques qui produisaient la pensée, et l'on a fait voir, en étudiant *le cerveau et la pensée* par la méthode des variations concomitantes, que l'un était cause de l'autre : *la pensée est, a-t-on dit, une sécrétion du cerveau*. On a montré que la pensée variait avec le volume du cerveau, avec son poids, avec sa forme et aussi avec sa qualité, c'est-à-dire surtout avec la quantité de phosphore qui y entre. Enfin, on a établi expérimentalement que la circulation du sang dans le cerveau était la condition nécessaire de la pensée. M. *Flourens* a constaté que certains lobes du cerveau correspondaient à certaines facultés : il a pu ôter à volonté à des animaux la faculté de sentir en ôtant le lobe correspondant à la sensation, et a vu revenir celle-ci quand la nutrition a fait repousser le lobe enlevé. De là on a voulu tirer tout un système de localisations cérébrales ; mais si les conclusions en sont exagérées, toujours est-il resté bien établi que certaines facultés--la parole, la mémoire, l'écriture ? sont bien attachées à des parties spéciales du cerveau.

Mais tous ces faits s'expliquent aussi bien si l'on considère le cerveau et en général le corps, comme *la condition*, et non comme la cause, de la pensée. Sans cerveau, sans phosphore par conséquent, pas de pensée. Mais est-ce à dire que le cerveau soit la pensée ? Nullement. On ne doit pas confondre les deux idées de cause et de condition. *La condition est ce sans quoi la cause ne peut produire son effet mais ce n'est pas la cause*. Nous envoyons une dépêche, d'autant mieux que les piles, les instruments, les fils fonctionnent mieux. L'acide sulfurique n'est pas la cause de la pensée que nous transmettons, mais il en est la condition, comme le phosphore qui se trouve dans notre cerveau.

Les arguments du matérialisme sont donc insuffisants, il ne s'établit pas scientifiquement. D'ailleurs, vouloir tout ramener à la matière étendue et sensible est une utopie : nous avons montré que *celle-ci est contradictoire*. Un monde dont elle serait le seul principe serait pour nous inintelligible. Ce que nous connaissons sous le nom de matière n'est qu'un ensemble d'apparences : la substance existante qui les supporte ne peut être atteinte par les sens.

Leçon 72.

Des rapports de l'âme et du corps

[Retour à la table des matières](#)

- A. Exposé de la question
 - I. De la difficulté d'expliquer les rapports de l'âme et du corps
 - II. Division des hypothèses à ce sujet en
 - 1. Hypothèses métaphysiques
 - 2. Hypothèses physiologiques
- B. Hypothèses métaphysiques
 - I. Cudworth ? Médiateur plastique
 - II. *Descartes*
 - III. *Malebranche* ? Les causes occasionnelles
 - IV. *Leibniz* ? L'harmonie préétablie
- C. Hypothèses physiologiques
 - I. L'organicisme
 - II. Le vitalisme
 - III. L'animisme

Leçon 72. Des rapports de l'âme et du corps

[Retour à la table des matières](#)

Si l'âme est distincte du corps, comment expliquer les rapports continuels entre la vie physiologique et la vie psychologique ? Comment le physique peut-il agir sur le moral et réciproquement ? Bien des hypothèses ont été proposées pour l'expliquer. Les unes sont proprement métaphysiques, les autres plutôt physiologiques. Nous allons les étudier tour à tour.

Cudworth imagine entre l'âme et le corps une substance particulière, le *médiateur plastique*, mi-corps et mi-esprit. Mais on voit bien qu'une pareille théorie ne fait que déplacer la difficulté.

Descartes ne propose pas à proprement parler de théorie pour l'explication des rapports de l'âme et du corps, ou plutôt de l'âme et des esprits *animaux* qui font mouvoir le corps ; il admettait comme un *fait irréductible* les rapports de la substance pensante et de la substance étendue, bien que selon lui il y eût entre ces deux mondes un abîme que nous ne pouvons combler.

Malebranche, avec la théorie des *causes occasionnelles*, essaye d'expliquer ces rapports de deux substances absolument hétérogènes. Selon lui, les êtres, les individus sont incapables d'agir par eux-mêmes ; tout mouvement doit leur venir d'ailleurs ; et d'où ? De Dieu. Lui seul a vraiment une puissance causale. Ce serait impiété que d'attribuer ce pouvoir divin aux individus. L'homme et les choses n'agissent pas ; ils pâttissent toujours ; ils ne font rien que mus par Dieu. C'est en Dieu pour ainsi dire que l'étendue et la pensée viennent trouver l'unité. Quand Dieu suscite en nous tel sentiment, telle volition, il produit dans notre corps les mouvements correspondants. Il n'y a pas d'action immédiate d'une substance sur l'autre : c'est Dieu qui règle leur deux vies de manière qu'elles coïncident. Le nom de théorie des causes occasionnelles donné à cette doctrine vient de ce que les individus n'y sont pas les *causes* de leurs actions, mais seulement les *occasions* à propos desquelles Dieu exerce sa causalité ; ce ne sont que des causes occasionnelles.

Leibniz cherche à résoudre la même question par son *harmonie préétablie*. Comme *Malebranche* et tous les cartésiens, bien que s'écartant sur plus d'un point de la doctrine du maître, il ne pense pas que l'âme et le corps puissent agir directement l'un

sur l'autre. D'une manière générale, il croit que les forces élémentaires, *les Monades* qui composent les corps, ne peuvent agir les unes sur les autres, n'ont pas, comme il dit, "*de fenêtre sur le reste de l'univers*". Ce qui fait que ces monades, l'âme et le corps par exemple, semblent agir l'une sur l'autre, c'est l'harmonie préétablie entre elles par Dieu. Il a réglé de toute éternité le développement de chacune de ces monades. L'âme et le corps sont réglés de telle façon qu'il y ait toujours une harmonie parfaite entre ces deux vies parallèles. "Suppose, dit *Leibniz*, que vous vouliez que deux horloges marchent toujours d'accord. On pourra soit les joindre par un mécanisme qui leur donne l'une sur l'autre une action continuelle--c'est la théorie courante ; soit placer à côté d'elles quelqu'un chargé de les remettre à chaque instant d'accord--c'est l'hypothèse de *Malebranche* ; soit enfin les construire si parfaitement qu'une fois mises d'accord et livrées à elles-mêmes, elles continuent à y rester--c'est l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Telles sont les hypothèses métaphysiques sur les rapports de l'âme et du corps.

Voici maintenant d'autres hypothèses qui ont un caractère plutôt physiologique.

La vie, selon *Descartes*, n'est que le résultat de phénomènes mécaniques. Pour lui, les animaux, le corps humain ne sont que des machines, la physiologie n'est qu'une branche de la mécanique, la vie n'a point de propriétés spéciales qui la distinguent. Certainement si l'on s'en tient à cette doctrine, il est difficile d'expliquer les rapports de choses aussi différentes que l'étendue régie par le mécanisme et l'âme guidée par le dynamisme. Mais il y a des doctrines qui admettent pour la vie des propriétés un principe spécial. *L'Organicisme*, par exemple, représente ces propriétés comme disséminées dans les organes. La vie du corps est pour lui *la résultante de toutes les vies locales des éléments anatomiques*. Mais si l'organisme est la cause de la vie, quelle est la cause de l'organisme lui-même ? L'harmonie, l'unité des fonctions vitales, voilà ce que n'explique pas l'organicisme. Les éléments du corps changent sans cesse. "Ils sont continuellement en mouvement, dit *Claude Bernard*, dans un tourbillon rénovateur, dont l'intensité mesure celle de la vie." Mais au milieu de ce changement continu il y a quelque chose en nous qui ne change pas, c'est la forme du corps. Il y a donc un principe, une loi, une idée, quelque chose qui dirige, organise tous les mouvements élémentaires, qui soumet à des combinaisons invariables toute cette matière qui flue et reflue.

Ce quelque chose, c'est ce que *l'école de Montpellier* a nommé le *principe vital*. Aussi leur doctrine a-t-elle reçu le nom de vitalisme. On explique alors les rapports de l'âme et du corps en disant : *toute la vie du corps se ramène à un seul principe*, le principe vital ; *toute la vie de l'âme se ramène à un seul principe*, le principe spirituel. Ces deux principes sont des forces de même nature qui peuvent par conséquent agir l'une sur l'autre. On ne pourrait comprendre les rapports de la pensée et de l'étendue, mais on s'explique bien l'action de deux forces l'une sur l'autre.

Toutefois, il faut bien avouer que cette explication est loin de satisfaire entièrement l'esprit, et qu'il est encore malaisé de comprendre comment deux substances analogues, mais aussi différentes que le principe vital et l'âme pensante, peuvent agir l'une sur l'autre. C'est pourquoi une dernière doctrine a simplifié la précédente et expliqué les rapports de l'âme et du corps en *identifiant les deux principes*. Le principe vital, a-t-on dit, n'est qu'une des facultés de l'âme. C'est l'âme qui dirige le corps : cette doctrine a reçu le nom *d'animisme*. Son fondateur, *Stahl*, l'a poussée

jusqu'aux conséquences les plus étranges. C'est *consciemment*, suivant lui, que l'âme fait vivre le corps. C'était là un paradoxe qui a beaucoup nui à la doctrine de l'animisme.

De nos jours, elle a été reprise avec plus de modération et de bon sens par *M. Francisque Bouillier* dans le livre intitulé : *Le principe vital et l'âme pensante*. Les faits sur lesquels s'appuient les animistes sont les suivants : l'homme est un, c'est par abstraction que nous distinguons deux êtres en nous. Mais le sentiment populaire, le sens commun, nous affirment sans hésiter l'unité absolue de l'être humain. Or, cette unité ne saurait s'expliquer par l'association de deux êtres entièrement différents ; il faut que ces deux vies émanent d'une même source. D'ailleurs n'avons-nous pas une certaine conscience de l'action que l'âme exerce sur le corps ? *Le sens vital* ne nous indique-t-il pas ce qui se passe à l'intérieur de notre corps ? "Le sujet, dit *M. Veis*, se sert de l'effort vital qui met les organes en jeu." Si nous localisons les sensations dans les différentes parties de notre corps, c'est que l'âme n'est pas si insensible qu'on le pense aux manifestations de la vie du corps. Presque tous nos organes, dans les cas pathologiques, deviennent le siège d'une perception plus ou moins distincte : "C'est un spectacle à la fois curieux et pénible, dit un docteur, d'entendre un *hypocondriaque* faire le récit de ses souffrances : on dirait qu'armé d'un verre grossissant il suit toutes les opérations de la vie et dissèque chaque fibre de son organisme." Le magnétisme, l'hypnotisme fournissent des exemples analogues de lucidité.

En outre, *l'âme agit directement sur le corps* ; les effets des émotions et des passions sur la circulation sont bien connus. Il est certain qu'on se soutient mieux dans la vie, ou résiste plus énergiquement aux causes de distraction, quand on a un puissant motif de tenir à la vie. De là vient l'efficacité pour le corps de l'hygiène morale.

Est-ce à dire que cette action de l'âme sur le corps soit complètement consciente, comme le veut *Stahl* ? Non, assurément, dit *M. Bouillier*. Mais l'âme et le moi ne sont pas choses identiques. Il y a une partie inconsciente du moi, et c'est elle qui préside à la vie physiologique.

Entre toutes ces hypothèses, nous ne ferons pas de choix. La question ne nous semble pas actuellement comporter de solutions. Avant de savoir si la vie du corps peut se ramener à celle de l'âme, et comment, il faudrait avoir ramené à un seul tous les phénomènes physiologiques d'une part et tous les phénomènes psychologiques de l'autre. Alors seulement on pourrait voir si ces deux faits sont susceptibles d'être ramenés l'un à l'autre.

Leçon 73.

De l'immortalité de l'âme

[Retour à la table des matières](#)

- A. Arguments psychologiques
 - I. Contradiction entre la nature de notre sensibilité et l'hypothèse par laquelle notre destinée serait finie
 - II. Contradiction entre la nature de notre intelligence et cette hypothèse
 - III. Contradiction entre la nature de notre volonté et cette hypothèse
 - IV. Critique de ces trois preuves
- B. Arguments métaphysiques
 - I. La mort est une dissolution. L'âme est une
 - II. Preuve reposant sur le principe de la conservation de la force
 - III. Critique de ces deux preuves
- C. Preuves morales
 - I. La loi morale a besoin d'une sanction
 - II. Des sanctions expérimentales
 - 1. Sanctions matérielles et morales appliquées par la société
 - 2. Sanctions matérielles et morales résultant de la conduite de l'agent
 - III. Nécessité d'une sanction supra-expérimentale

Leçon 73. De l'immortalité de l'âme

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons établi l'existence en nous d'un principe spirituel que nous avons nommé l'âme. Pendant la vie telle que nous la montre l'expérience, l'existence de l'âme nous semble entièrement liée à celle du corps. Cette union est-elle nécessaire, et le corps disparu, l'âme périt-elle ? De toutes les croyances, la plus populaire est la foi en *l'immortalité de l'âme*. Quelle est la valeur de cette opinion ? Trois sortes d'arguments tendent à l'établir : ce sont les arguments *psychologiques*, métaphysiques et moraux.

I. Arguments psychologiques

Ils consistent à montrer une contradiction entre la nature de nos facultés et l'hypothèse par laquelle notre destinée serait finie.

Sensibilité. Il y a chez nous des passions que ne parviennent pas à satisfaire les objets qui nous sont offerts par l'expérience. Notre passion est sans cesse à chercher un objet idéal et ne s'arrête qu'un instant à chacune des choses sensibles qui lui ressemblent plus ou moins. Les poètes de notre temps ont décrit en trop beaux vers ce sentiment de l'infini pour qu'il nous soit nécessaire d'y insister longuement. Or pourquoi y aurait-il en nous un besoin si impérieux de dépasser le fini si nous étions condamnés à ?y rester enfermés ? La mort ne doit donc pas venir mettre de terme au développement de notre nature sensible.

Intelligence. Nous avons besoin de la vérité, nous la cherchons, nous la construisons lentement, et nous sommes pourtant encore loin de la posséder. A mesure que nous avançons, le terme de notre marche semble reculer : non seulement dans l'état actuel de nos connaissances il n'est pas d'homme qui puisse dans sa vie arriver à connaître toute la vérité, mais il semble bien que cet homme idéal n'existera jamais. Il y a donc contradiction entre notre instinct de curiosité, qui est infini, et la limite que la mort assignerait au développement de notre intelligence.

Activité. La vie d'un homme ne suffit pas non plus sur cette terre pour réaliser le bien, et nous tendons pourtant vers le bien parfait, complet. En un mot, notre nature

dans toutes ses facultés semble faite pour un développement infini. N'en résulte-t-il pas que nous devons atteindre ce développement et, pour cela, que nous devons être immortels ?

Cette triple preuve est loin d'être démonstrative. Pourquoi n'y aurait-il pas contradiction entre notre destinée et nos aspirations ? Ce serait triste, mais la vérité n'est pas tenue d'être gaie. Cette argumentation ne prendrait une certaine force que si l'on supposait préalablement démontrée l'existence d'un Dieu souverainement bon. On comprendrait alors qu'un être infini en bonté, en intelligence, et en pouvoir n'ait pas fait de créations contradictoires, et ne nous ait pas donné des tendances qui devraient rester sans être satisfaites. Mais il ne faut pas dissimuler que toutes ces hypothèses relatives aux fins que Dieu a pu nous assigner sont bien incertaines. Car enfin, ce qui nous apparaît comme une contradiction peut fort bien ne nous sembler tel qu'à cause de la faiblesse de notre intelligence qui ne voit qu'une partie des choses. Peut-être si nous pouvions contempler l'univers tout entier, voir la solidarité de tous les êtres, si nous connaissions le système de fins vers lesquelles marche le monde, ce qui nous apparaît comme contradictoire par rapport à nous, ne nous semblerait plus tel par rapport à l'ensemble des choses.

II. Arguments métaphysiques

1. La mort consiste dans une dispersion, une division des parties ; c'est une dissolution de l'être. Cela seul peut donc mourir qui a des parties. Mais l'âme est *une et simple*. Elle ne peut donc mourir.
2. La mort est impossible pour l'âme, parce qu'elle l'est également pour tous les autres objets. Le corps meurt en ce sens que ses éléments se dissocient, mais ces éléments eux-mêmes ne meurent pas ; ils ne font que se transformer. De même, en vertu du principe de conservation de la force et de la matière, qui s'applique aussi bien au monde psychologique qu'au monde physique, la force que nous sommes, notre âme, peut *se transformer*, mais non se perdre.

Ces deux arguments établissent bien que quelque chose de nous survit à la mort : ils sont donc plus probants que les précédents. Mais ils ne légitiment pas encore la croyance en l'immortalité de l'âme telle qu'elle est acceptée par la plupart des consciences. L'immortalité que nous espérons est une *immortalité personnelle*, une immortalité où le moi reste identique, garde sa mémoire, et affirme son existence après comme avant la décomposition du corps. Or l'immortalité qu'établissent les arguments précédents est toute *métaphysique* et *impersonnelle*. Ils prouvent bien que l'âme doit subsister, mais ils sous-entendent qu'elle peut se transformer, devenir autre chose qu'elle-même, par exemple, animer un autre corps, jouer un autre rôle dans la création. Mais que nous importe de subsister si nous cessons d'être nous-mêmes, et peut-on même dans une pareille hypothèse dire que nous subsistons ?

III. Preuves morales

Elles reposent sur cette idée que la loi morale doit avoir *une sanction* : on appelle ainsi le système de peines et de récompenses attachées à l'observation ou à la violation de la loi. Toute loi doit avoir une sanction si elle peut ne pas être observée.

Les lois physiques n'ont pas besoin de sanction puisque les êtres qu'elles régissent ne peuvent s'y soustraire. Mais du moment où l'être soumis à la loi a le pouvoir de la négliger, il faut à la loi une sanction ; sans cela elle serait comme si elle n'était pas, et ne pourrait exercer aucune action sur la volonté ; dépourvue de toute autorité, comment s'imposerait-elle aux consciences ?

La loi morale doit donc avoir une sanction. Cette sanction existe-t-elle dans le cours de la vie ? Oui, certainement ; dès ici-bas, les violations de la loi morale sont réprimées et son observation récompensée. Mais ces sanctions sont-elles suffisantes ? C'est ce que nous avons à examiner.

Nous pouvons distinguer quatre espèces de sanctions qui nous sont appliquées pendant notre vie :

1. les sanctions *matérielles* qu'applique la société
2. les sanctions *morales* qu'appliquent nos semblables
3. les sanctions *matérielles* résultant de nos actions mêmes
4. les sanctions *morales* que nous nous appliquons nous-mêmes.

Les premiers consistent dans les peines et récompenses civiles. Peut-on dire qu'elles sont suffisantes à garantir l'observation de la loi ? Non : elles sont trop exposées à l'erreur. Que de criminels échappent au châtement ! Que de vertus ignorées restent sans récompense ! Le bien surtout n'est presque jamais l'objet de récompenses matérielles de la société. Mais en dehors de celles-là, il en est d'autres morales : bien des honnêtes gens ne sont point récompensés par la société, mais recueillent le fruit de leur moralité dans la sympathie et le respect de leurs semblables. Tout au contraire le criminel qui échappe à la vindicte publique est frappé par le mépris et la défiance. Malheureusement ces sanctions morales, bien que plus élevées que les précédentes, sont encore appliquées par des raisons faillibles : il n'est pas rare qu'un indigne obtienne l'estime et le respect, et souvent la vertu reste inconnue, privée par conséquent de cette récompense morale qui devrait suppléer la récompense matérielle plus rare encore. La sanction morale par autrui n'est donc pas non plus suffisante.

Mais, dit-on, ce n'est pas seulement à la société qu'il faut demander peines et récompenses. Chaque individu trouve en lui-même la récompense ou le châtement, conséquences de sa conduite. Le débauché le plus souvent est frappé dans sa santé, tandis qu'une conduite morale et sans excès est récompensée par un corps sain et robuste. De plus une bonne conduite est récompensée au point de vue moral par l'estime de soi, la satisfaction du devoir accompli. Inversement, le méchant traîne partout avec lui le remords de ses actions immorales. Assurément ces sanctions sont beaucoup plus sûres que les précédentes puisque l'individu se les applique lui-même, mais encore ne sont-elles pas suffisantes. Il y a des viveurs habiles qui savent conserver leur santé [Note : d'après ce qui est du plus haut de la vertu de tempérance, ceux-là ne seraient pas coupables] au milieu de leurs excès, et quelquefois au contraire l'homme le plus sobre est frappé par la maladie. Pour ce qui est de la sanction morale, le méchant arrive fort bien à faire taire sa conscience et à se débarrasser du remords : celui-ci ne se fait sentir que si l'on n'est qu'à moitié pervers. Si encore la satisfaction morale pouvait échoir en partage à quiconque se conduit bien ! Mais les plus honnêtes esprits sont souvent affligés d'une délicatesse raffinée qui les trouble sans cesse, qui leur fait dire quand ils ont bien agi, qu'ils auraient dû faire mieux encore, et qui les prive ainsi de la récompense morale de leur vertu.

Aucune des sanctions de la loi morale en cette vie n'est donc suffisante. La raison réclame une harmonie absolue entre le bonheur et la vertu, et cette harmonie ne se rencontre pas ici-bas. N'est-ce pas dire qu'elle doit se rencontrer plus tard et qu'après cette vie il y en aura une autre [Margin note : raisons de sentiment] où cesseront les antinomies qui affligent notre existence actuelle ? Comment se distribuera cette sanction, c'est une question que nous n'avons aucun moyen de résoudre. Il doit nous suffire d'être certains que l'harmonie du bon et du bonheur n'ayant pas lieu ici-bas se réalisera nécessairement ailleurs.

Il résulte de cette étude qu'aucun des quatre genres de sanctions temporelles de la loi morale n'est suffisant pris isolément. Pour que la démonstration fût complète, il faudrait démontrer que l'une ne supplée pas à l'absence de l'autre, et qu'ils ne suffisent pas pris *dans leur ensemble*. Ce qui est impossible à démontrer.

J'ai même entendu plusieurs fois des gens d'expérience être d'avis qu'il y avait sanction toujours, d'une façon ou de l'autre, dès ici-bas.

Leçon 74.

De Dieu. Exposé des preuves métaphysiques de son existence

[Retour à la table des matières](#)

- A. De Dieu. Des preuves de son existence
 - I. Dieu, c'est l'absolu
 - II. Divisions des preuves de son existence
 - 1. En preuves *a priori* et *posteriori*
 - 2. En preuves physiques, métaphysiques, morales
 - 3. En preuves métaphysiques et morales
- B. Preuve reposant sur l'idée de perfection
 - I. Preuves concluant de l'idée de la perfection à l'existence d'un être parfait
 - II. Preuve ontologique
- C. Preuves reposant sur le principe de causalité
 - I. Preuve d'*Aristote* ? Le premier moteur
 - II. Preuve de *Clarke* ? *A contingentia mundi*
 - III. Formule générale de cette sorte de preuve
- D. Preuves reposant sur le principe de finalité
 - I. Preuve démontrant Dieu comme la fin du monde
 - II. Preuve démontrant Dieu comme une intelligence ayant disposé le monde en vue d'une fin
 - III. Preuve de *Leibniz* - par la raison suffisante

Leçon 74. De Dieu. Exposé des preuves métaphysiques de son existence

[Retour à la table des matières](#)

Qu'entend-on par le mot de Dieu ? Il a été pris dans bien des acceptions différentes, qui ont ceci de commun, de désigner un être supérieur aux êtres ordinaires. Mais une définition aussi vague ne saurait nous suffire : pour nous, *Dieu, c'est l'absolu*. L'absolu c'est ce qui existe en soi et par soi, en dehors de toute relation. S'il existe, c'est un être qui n'est limité par aucun autre être, qui n'est déterminé par rien d'extérieur à lui, qui se suffit pleinement et parfaitement. Se demander si Dieu existe, c'est se demander quelle raison nous avons d'admettre l'existence de l'absolu.

Bien des démonstrations ont été tentées dans ce sens. On les a quelquefois divisées en preuves *a priori* et *a posteriori*. Mais cette division est trop inégale ; la presque totalité des preuves de l'existence de Dieu est *a posteriori*. On les a encore divisées en preuves *métaphysiques* ou *a priori*, et l'on a fait deux classes des preuves *a posteriori* : les preuves *physiques* qui empruntent leurs éléments à l'observation extérieure ; et les preuves *morales*, qui empruntent les leurs à l'observation interne. Mais ce que cette classification nomme les preuves physiques n'ont de valeur que si elles ont une portée métaphysique ; comme les preuves *a priori*, elles ont pour principal ressort les principes rationnels. Nous diviserons donc les preuves de l'existence de Dieu en deux classes seulement : les preuves *métaphysiques* et les preuves morales. La suite de cette étude nous montrera bien la nécessité de cette distinction.

Examinons donc les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. La définition que nous en avons donné va nous permettre d'introduire de l'ordre dans l'exposition de ces preuves. Dieu, c'est l'absolu. Les preuves de son existence devront donc montrer que le relatif ne se suffit pas à lui-même, que les phénomènes réclament pour s'expliquer autre chose qu'eux-mêmes. Mais on peut considérer le monde sous autant de points de vue distincts qu'il y a de principes rationnels. Toute preuve métaphysique aura donc pour objet de montrer que les phénomènes ne se suffisent pas à l'un de ces points de vue. Les principes rationnels les plus généralement employés à cette démonstration sont les principes de perfection ? que nous n'avons pas admis comme réellement *a priori* [Cf. Psychologie XX, D, pp. (..)] ? les principes de causalité et de finalité.

I. Preuves par le principe de perfection

Ces preuves sont au nombre de deux. La première, proposée pour la première fois par St. *Thomas d'Aquin*, se retrouve dans *Descartes*. Nous remarquons qu'il y a des êtres plus ou moins bons, plus ou moins parfaits. Or cela suppose qu'il y a une perfection idéale à laquelle nous mesurons tout le reste. Comment apprécier ces perfections relatives sinon en les comparant à une perfection absolue ? Il y a donc en nous l'idée d'une perfection absolue. Or cette idée ne peut nous venir que d'un être parfait, de Dieu. Pour établir que la cause que cette idée est réellement un être parfait, *Descartes* part de ce principe que nous nous réservons d'examiner, qu'il doit toujours y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet.

La seconde preuve est la preuve ontologique ? *St. Anselme, Descartes, Leibniz* ? Voici cette preuve sous sa première forme : Dieu est tel qu'on ne peut concevoir d'être plus grand que lui ; or, s'il n'existait pas, on pourrait concevoir un être qui lui serait supérieur en ce qu'il aurait de plus que lui l'existence ; donc, Dieu doit exister.

A cette comparaison quantitative, *Descartes* substitue des comparaisons qualitatives : j'ai, dit-il, l'idée d'un être souverainement parfait : or, la première et la plus nécessaire des perfections est l'existence ; donc Dieu existe.

II. Preuves par le principe de causalité

Le type de toutes les preuves de l'existence de Dieu qui auraient pour base le principe de causalité est le raisonnement aristotélicien. Tout ce qui est en mouvement est mû par quelque chose : mais ce quelque chose dans tous les moteurs que nous connaissons est lui-même mû par autre chose. Il faut donc qu'il y ait en dehors de ce que nous connaissons un premier moteur d'où vienne le mouvement, il faut trouver un terme d'où dérivent les autres, il faut s'arrêter [en grec dans le texte]. Or, à quelle condition pourra-t-on s'arrêter ? A cette condition que le premier moteur tire son mouvement de lui-même, en donne sans en recevoir.

C'est un argument du même genre que *Clarke* a proposé sous le nom de preuve a *contingentia mundi*. Cette preuve peut se diviser en deux moments :

1. Il existe quelque chose ; donc quelque chose a toujours existé. En effet, si quelque chose n'avait pas toujours existé, les choses qui existent actuellement seraient sorties ex nihilo, leur existence serait sans cause.
2. Ce quelque chose est Dieu. En effet, que peut-il être ? Sera-ce la totalité infinie des êtres relatifs et changeants ? Mais c'est impossible. Puisque chacun des termes de cet ensemble a une cause extérieure à lui, il en est de même de la série entière. Cet ensemble n'a donc pas de cause interne, ne s'explique pas par lui-même. Il suppose donc une cause externe. Cette cause sera éternelle comme nous l'avons établie ; elle sera de plus immuable et indépendante comme n'étant pas comprise dans la série des êtres relatifs et changeants : ce sera Dieu.

Tous ces arguments peuvent se ramener à la forme suivante : Les causes que nous montre l'expérience expliquent bien leurs effets, mais ne s'expliquent pas elles-

mêmes ; chacune d'elles en a besoin d'une autre pour s'expliquer. Mais cette régression de cause en cause n'aura-t-elle pas de terme ? Le monde serait alors inexplicable. Mais s'il est intelligible, il faut qu'on puisse s'arrêter à une première cause sans cause elle-même, c'est-à-dire, à Dieu.

III. Preuves par le principe de finalité

Il y a deux manières d'exposer cette preuve : ou bien on se place dans l'abstrait, et sans s'occuper de ce qui nous est donné dans l'expérience, on établit au nom du principe de finalité l'existence d'une fin suprême, de Dieu ; ou bien on part de certains faits donnés dans l'expérience et qui semblent ne pouvoir s'expliquer que si l'on admet l'existence d'une intelligence qui ait disposé le monde en vue d'une fin.

1. La raison nous oblige à concevoir les séries de causes et d'effets comme convergeant vers une fin chacune. Mais pour que l'unité réclamée par l'esprit soit réalisée dans le monde, il faut que ces fins se subordonnent les unes aux autres. Nous concevons ainsi chaque fin comme un moyen par rapport à une autre fin. De régression en régression nous arrivons à une fin unique, Dieu. Il nous apparaît comme le but où va le monde, comme la fin absolue des choses.
2. La nature se présente à nous comme un ordre, un système de choses ; l'observation prouve dans le monde l'existence d'un plan. Comment expliquer cet ordre ? Évidemment il implique qu'il y a eu un dessein, et par conséquent aussi une intelligence concertant les chœurs harmonieusement en vue d'un but ; cette intelligence c'est Dieu.

On peut rattacher à cette preuve celle que *Leibniz* fait reposer sur le principe de *raison suffisante*. A l'origine des choses, dit *Leibniz*, il y avait une infinité de mondes logiquement possibles. Qui donc a choisi entre tous ces possibles ? Pourquoi un monde a-t-il été choisi dans cette foule, et l'existence a-t-elle été refusée aux autres ? Ce choix implique l'existence d'une intelligence accompagnée d'une volonté, d'une personne suprême, de Dieu. Sans lui, ce choix n'a plus de raison suffisante : Dieu a choisi le monde actuel parce qu'il était le meilleur.

Leçon 75.

Critique des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu

[Retour à la table des matières](#)

- A. Principes généraux de cette critique
 - I. Critique *Kantienne*
 - II. Les principes rationnels sont faits pour le monde de l'expérience, non pour un monde transcendant

- B. Critique des preuves reposant sur l'idée de perfection
 - I. Critique de la première preuve
 - 1. L'idée de perfection n'est pas innée
 - 2. Est-il vrai qu'il y ait toujours au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet ?
 - 3. Cet argument suppose l'impersonnalité de la raison
 - II. Critique de l'argument ontologique
 - 1. Correction de *Leibniz*
 - 2. L'existence n'est pas une perfection
 - 3. Le syllogisme ne peut pas démontrer une existence

- C. Critique de la preuve par le principe de causalité
 - I. [Mot grec] est en contradiction avec le principe de causalité
 - II. Combiné avec le principe du nombre, le principe de causalité fait pressentir l'existence de quelque chose de transcendant

- D. Critique de la preuve par le principe de finalité (1ère forme)
 - I. On peut s'arrêter dans la régression des fins et des moyens
 - II. Il n'y a pas de raison :
 - 1. pour que la fin de l'univers soit une
 - 2. pour qu'elle soit transcendant

Leçon 75. Critique des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu

[Retour à la table des matières](#)

Kant a présenté contre les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu tout un système de critique. C'est dans la seconde partie de *la Logique transcendentale* (*Dialectique transcendentale*, ch. III, Idéal de la Raison). Toutes ces critiques sont inspirées par une idée qui découle immédiatement du *Kantisme*. Pour lui, le rôle des principes rationnels est *seulement de régler l'expérience*. Nous ne pouvons donc sans parallogisme les employer à démontrer l'existence d'un être qui est par définition même en dehors de l'expérience. La raison lie, organise les phénomènes que nous percevons, mais Dieu est un absolu, hors de leur portée par conséquent.

Reprenons maintenant les preuves que nous avons déjà exposées. La première suppose en nous *l'idée innée de perfection*. Or, nous ne l'avons point admise au nombre des idées rationnelles, car elle ne rentre point parmi les conditions de l'expérience. De plus tout le reste de l'argument repose sur ce principe contestable qu'il y a toujours au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet. Ce principe suppose que l'effet n'est qu'une partie adéquate de la cause qui s'en est pour ainsi dire détachée. C'est là une conception mathématique des choses qui est loin de la réalité. L'effet est hétérogène à la cause ; il présente une réalité et des qualités nouvelles. On ne peut pas dire que l'eau ne présente pas une *réalité* toute [illisible] de sa cause, l'oxygène et l'hydrogène combinés par l'influence électrique. Enfin, cet argument suppose une théorie de la connaissance que nous avons déjà réfutée. Il semblerait en effet d'après lui que nos idées fussent produites en nous par l'action d'un objet extérieur. Que cet objet soit matériel ou transcendant, ce n'est pas moins retirer à l'esprit son activité, ce qui n'est pas admissible.

L'argument ontologique n'est pas plus valable. *Leibniz* remarqua avant *Kant* qu'il avait besoin de correction ; il démontre, dit-il, l'existence de Dieu à la façon d'une vérité mathématique. On pose d'abord une définition et on en tire une conséquence : Dieu est parfait ; l'existence est une perfection, donc Dieu existe. Mais quand on donne la définition d'une figure géométrique pour en tirer les conséquences, on sait que cette figure est logiquement possible : or, dans ce cas, on ne le sait pas : la perfection peut être contradictoire. Il faudra donc démontrer d'abord que l'être parfait est possible, le syllogisme de St. Anselme ne sera valable qu'ensuite. Mais, même avec cette correction de *Leibniz*, cet argument n'est pas suffisant. D'abord, comme l'a fait

remarquer *Kant*, *l'existence est-elle une perfection* ? Quand je dis qu'une chose existe, je n'ajoute rien à son concept : je déclare seulement réels les attributs qui le composent. En second lieu, le syllogisme n'est pas admis à déduire de la définition d'une chose son existence. Si les prémisses ne posent l'objet comme possible, il est absurde *a priori*, en vertu de la définition même du syllogisme, que la conclusion en déduise qu'il est réel. C'est là un jugement synthétique que le syllogisme, instrument de l'analyse, ne peut donner. De ce que j'affirme que toutes les perfections peuvent convenir au sujet Dieu, il peut s'ensuivre qu'il peut exister, mais non qu'il existe réellement.

Nous arrivons aux preuves reposant sur le principe de causalité. Leur forme générale est l'[(Greek] d'*Aristote*. Mais le principe de causalité exige-t-il réellement qu'on s'arrête dans la régression des causes et des effets ? Point du tout. Au contraire, la première cause serait contradictoire à ce principe, puisqu'elle-même n'aurait pas de cause. Mais a-t-on dit, cette première cause s'est produite elle-même. Le principe de causalité n'en est pas moins violé : il ne donne le nom de cause qu'à un terme distinct d'un autre terme, qu'il appelle l'effet. Et en effet, un objet qui se crée lui-même est au-delà des limites de la raison, est en contradiction avec les principes rationnels.

Le principe de causalité force donc au contraire l'esprit à une régression indéfinie. Cette preuve, bien qu'imparfaite, a pourtant une supériorité sur les autres. En complétant le principe de causalité par le principe [Margin note : Qui-ce qu'une pareille méthode [en grec dans le texte]] du nombre, on peut pressentir que quelque chose doit exister en dehors de phénomènes. Tout ce qui est formé de parties est formé d'un nombre fini de parties. Il doit donc y avoir un nombre fini d'effets et de causes, la série doit avoir un terme. Mais lorsque nous cherchons à concevoir le premier terme de cette série, et que nous nous servons pour cela du principe de causalité qui n'est fait que pour les phénomènes relatifs, nous tombons dans les absurdités signalées plus haut. Pour le moment nous devons seulement nous en tenir à cette conséquence que la série des causes et des effets est limitée.

De même que la preuve par la causalité était supérieur aux autres, de même la preuve par la *finalité* a une plus grande valeur logique que la précédente. En effet, le principe de finalité n'exige pas que la régression des moyens et des fins soit indéfinie, comme l'était celle des causes et des effets. [Margin note : Discussion sur le [en grec dans le texte] finalité] Mais cet argument, malgré cet avantage, n'est pas encore péremptoire. En effet, qui nous répond que toutes les séries de causes et d'effets qui forment l'univers ne forment qu'un seul système et n'ont qu'une seule fin ? Pourquoi ne formeraient-elles pas plusieurs systèmes distincts, ayant chacun leur fin spéciale ? S'il en était ainsi, nous serions loin de l'absolu et par conséquent de Dieu. En second lieu, quand bien même la fin du monde ne serait pas multiple, rien ne prouve qu'elle serait en dehors des choses, qu'elle serait transcendante.

Supposons, par exemple, que l'homme soit la fin du monde, que tous les phénomènes, que toutes les parties de l'univers, aient uniquement pour raison d'être de réaliser l'homme, de permettre l'avènement d'un être raisonnable et libre. Nous n'aurions pas dans ce cas l'absolu que nous cherchons ; l'existence de Dieu ne serait pas démontrée.

L'argument tendant à prouver l'existence de Dieu comme fin du monde n'est donc pas valable. Il y a une autre manière de démontrer l'existence de Dieu en vertu des principes de finalité et de causalité, en le considérant comme *l'organisateur* du

monde. Nous allons exposer et critiquer cet argument, appelé par *Kant* preuve *physico-théologique*.

Leçon 76.

Exposé et critique de la preuve physico-théologique

[Retour à la table des matières](#)

- A. De l'argument physico-théologique
 - I. Résumé en 4 moments de cet argument
 - II. Tous les systèmes accordent le premier point, l'existence d'un ordre dans le monde
 - III. Tous les systèmes n'admettent pas pour expliquer cet ordre l'existence d'un être ordonnateur

- B. Doctrine d'*Épicure*
 - I. L'ordre est le résultat du hasard
 - II. Objection de *Cicéron*
 - III. Réponse à cette objection ? Si l'univers actuel a duré de préférence aux autres, c'est qu'il était seul stable
 - IV. Mais que peut être l'ordre du monde dans la doctrine épicurienne ?

- C. Doctrine de Spencer
 - I. L'organe produit mécaniquement la fonction
 - II. De l'adaptation et de la ségrégation

- D. Critique de l'évolutionnisme
 - I. L'adaptation et la ségrégation ne dispensent pas de causes finales

Leçon 76. Exposé et critique de la preuve physico-théologique

[Retour à la table des matières](#)

Kant a résumé ainsi l'argument physico-théologique.

1. Il y a partout dans le monde des signes manifeste d'une ordonnance [crossed out : réglée d'après un dessein]
2. Cette ordonnance n'est pas inhérente aux choses ; elle ne leur appartient que d'une manière contingente.
3. Il existe donc une ou plusieurs causes sages qui ont produit le monde non comme une force qui engendre fatalement son effet, mais comme une intelligence qui agit librement.
4. L'unité de cette cause se conclut de l'unité des rapports mutuels des parties du monde, envisagées comme les différentes pièces d'une œuvre d'art.

Cette preuve, pour laquelle *Kant* professait un respect tout particulier, a été soumise à toutes sortes d'objections. Que l'univers présente une certaine harmonie, c'est ce qui n'est contesté par personne [*Lucrèce* nie pourtant l'ordre de l'univers, Livre V, [en grec dans le texte]]. Le premier point de la preuve est donc accordé par tous les philosophes.

Mais il n'en est pas de même du second : toute une école qu'on peut faire remonter jusqu'à *Démocrite* prétend expliquer l'ordre sans supposer la finalité. Mais c'est chez *Épicure* que nous trouvons pour la première fois le problème nettement posé et radicalement résolu. Suivant lui, ce n'est pas à une fin conçue par une intelligence ordonnatrice qu'est due l'harmonie que nous représente le monde. La cause de cette harmonie n'est pas non plus la nécessité que supposent les sciences, c'est le hasard. Les atomes sont doués de liberté : la forme des corps qu'ils composent est donc nécessairement contingente ; s'ils se sont combinés de façon à former le monde tel qu'il existe, c'est le hasard seul qui en est la cause.

Mais, a objecté *Cicéron*, une pareille explication équivaut à un refus d'expliquer. Comment admettre que le hasard seul ait présidé à l'harmonie si complète des

diverses parties du corps, et quelle probabilité y a-t-il pour qu'en tirant 29 lettres au hasard, on amène le premier vers de l'Iliade ? La probabilité est encore moins forte pour que le monde actuel si bien ordonné se soit formé et subsiste par le seul hasard.

On peut répondre qu'il y a une raison pour que parmi toutes les combinaisons possibles, celle que nous connaissons se soit produite. Logiquement les atomes peuvent se grouper d'une infinité de façon, et en effet une infinité de mondes différentes se sont succédés dans l'infinité du temps. La combinaison actuelle a fini et devait nécessairement finir par arriver. Or, cette combinaison était *la seule stable*, la seule qui permit au monde un état d'équilibre. Il ne faut donc s'étonner ni qu'elle se soit formée, ni qu'elle dure une fois formée.

Mais qu'est-ce que cette stabilité, cet équilibre qui fait la durée du monde actuel ? *Épicure* ne l'explique pas. Si les atomes ne sont pas faits pour former un système déterminé, pourquoi de toutes les combinaisons possibles n'y en aurait-il qu'une permettant au monde de se tenir. Si les atomes sont indifférents à telle ou telle forme, pourquoi en changeraient-ils ? Pourquoi ne subsisteraient-ils pas à l'état de chaos ? Cet équilibre dont parle *Épicure* est donc singulièrement vague et si on cherche à préciser cette idée on s'aperçoit qu'elle n'exprime rien étant donnée le système d'*Épicure*.

Mais aujourd'hui cette philosophie qui en supprimant la finalité ne met à sa place que le hasard, n'est plus admise de personne. Elle a été remplacée par une philosophie plus subtile, plus savante, qui porte le nom général de mécanisme et qui, sous sa forme la plus récente et la plus parfaite, s'est appelée *l'évolutionnisme*.

Voici quel est le principe du mécanisme.

Les partisans de la finalité partent de ce fait d'observation qu'il y a un *rappport exact entre les moyens et leurs résultats*, par exemple, dans les corps animés, entre les organes et leurs fonctions. Les finalistes partent de là pour établir que ce rapport n'a pu être établi que par une intelligence. Les mécanistes affirment que ce rapport a pu se produire autrement : il dérive pour eux de la nature même des choses. *Le moyen produit fatalement ses résultats* : il ne pourrait en être autrement. On admire avec quelle habileté l'œil est fait pour la lumière : mais c'est la lumière qui fait l'œil. Cette parfaite corrélation n'a donc rien qui doive étonner.

Voyons comment M. Herbert Spencer (dans *Les Premiers principes*) expose les fondements de l'évolutionnisme :

Les faits d'harmonie et d'ordre sur lesquels les finalistes s'appuient de préférence sont de deux sortes : il y a d'abord une merveilleuse proportion entre *les êtres et leurs milieux*. Par exemple, chez les vivipares, le fœtus est constitué de telle sorte qu'il peut se nourrir de la nourriture même de sa mère ; au contraire, dès qu'il a paru au jour il se constitue de telle façon qu'il est en parfaite harmonie avec ce milieu nouveau.

En second lieu, il y a la coordination que présente chaque être, et surtout l'être organisé qui forme un tout à la fin duquel concourent chacune des parties.

Ces deux faits que les finalistes croient ne pouvoir expliquer que par l'intervention d'une intelligence supérieure, les mécanistes croient l'expliquer sans la finalité par le

seul effet du déterminisme des causes efficientes. L'harmonie de l'être et de son milieu, Spencer l'explique par ce qu'il appelle l'adaptation au milieu. L'être est forcé de s'adapter à son milieu, il ne peut pas faire autrement. Cette adaptation est due à ce que Spencer appelle l'instabilité de l'homogène. Un être qui n'est pas adapté à son milieu est dans une perpétuelle instabilité. Pour trouver son équilibre, il faut nécessairement qu'il s'adapte. Une masse homogène est nécessairement dans un équilibre instable "car les différentes parties supportent des forces différentes ; de ce qu'il y a un côté externe et un côté interne, de ce que ces côtés ne sont pas également près des sources d'actions voisines, il résulte qu'ils subissent des influences inégales."

Cela admis, reste à expliquer la coordination. Comment les éléments hétérogènes nés ainsi forment-ils des systèmes présentant de l'unité ?

C'est au moyen de ce que Spencer appelle la *ségrégation*. L'adaptation a produit des agrégats d'éléments hétérogènes : or, "si un agrégat quelconque, composé d'unités dissemblables, est soumis à l'action d'une force, ses unités se séparent les unes des autres pour former des agrégats moindres, composés chacun d'unités semblables entre elles pour chaque agrégat, et dissemblable de celle des autres". Par exemple un coup de vent jette à terre les feuilles mortes d'un arbre et respecte les feuilles vertes. La ségrégation, pour Spencer, consiste donc en une sorte de triage qui réunit les semblables en systèmes distincts : c'est ainsi que se produisent l'ordre et l'unité.

Tels sont les principes de l'évolutionnisme ; voyons ce que ses théories ont de fondé. L'harmonie entre l'être et son milieu est produite, dit Spencer, par une adaptation nécessaire et mécanique. Mais il est bien des cas où l'on ne se représente pas comment a pu avoir lieu cette adaptation. Une masse plongée dans un milieu respirable et nutritif va vivre ; soit. Mais supposons que le milieu cesse d'être nutritif et que la nourriture nécessaire à l'être vivant soit à quelque distance de lui. Pour pouvoir continuer à vivre, il lui faut des organes moteurs. Mais comment admettre que le seul besoin qu'il a de ces organes les produise ? Et en fût-il ainsi, ne serait-ce pas plutôt une preuve de finalité ? En effet, ou les germes des organes préexistaient, les causes mécaniques que nous venons d'examiner n'ont fait que les développer et la difficulté n'est que déplacée ; ou les modifications nécessaires à l'adaptation ont été produites par le hasard ; les choses se sont produites de telle façon et non de telle autre parce que cela s'est rencontré ainsi, et rien n'est expliqué. Si [illisible] [inserted : en supposant le hasard il y a une explication]

En outre, la ségrégation peut-elle expliquer la coordination que présente chaque être ? La coordination physique, oui ; la coordination organique, non. Un tout organisé n'est pas seulement la réunion d'éléments semblables, mais leur *systematisation*, leur subordination à une unité dominante. Toutes les parties coopèrent à l'ensemble, et cette subordination se retrouve, non seulement dans le corps entier, mais dans chaque organe. Or, la théorie de Spencer ne l'explique pas suffisamment. L'évolutionnisme peut bien être juste, mais il ne dispense pas de la finalité ; il nous montre merveilleusement la proportion entre les causes, les moyens et leurs résultats. Mais ce n'est pas assez pour rendre les causes finales inutiles. Loin de là ; elles n'en deviennent que plus nécessaires quand il faut expliquer les phénomènes de l'évolution et de la ségrégation.

Leçon 77.

Exposé et critique de la preuve physico-théologique (fin)

Preuves morales de l'existence de Dieu

[Retour à la table des matières](#)

- A. Quelle est la forme de la finalité ?
 - I. De la finalité immanente
 - 1. Elle présente les mêmes inconvénients que la finalité transcendante
 - 2. Elle est exposée aux mêmes objections que la philosophie de l'Inconscient
- B. Critique *Kantienne* de la preuve psycho-théologique
 - I. Elle ne nous montre Dieu que comme architecte du monde
 - II. Elle ne démontre pas l'absolue perfection de la cause première de l'ordre
- C. Preuves morales
 - I. Preuve reposant sur le consentement universel
 - II. Critique de cette preuve. Elle ne nous fournit qu'une présomption
 - III. Dieu, fondement de l'obligation
 - IV. Nécessité d'une cause capable de réaliser l'harmonie entre le bonheur et la vertu
- D. Résumé de l'exposition critique des preuves de l'existence de Dieu

Leçon 77. Critique de la preuve physico-théologique (fin).
Preuves morales de l'existence de Dieu

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici nous avons établi l'existence d'une fin. Mais comment faut-il se représenter cette finalité ? L'argument physico-théologique assimile le monde à une œuvre d'art, et sa finalité à l'intelligence de l'artiste, qui a conçu et réalisé l'ordre actuellement en vigueur. Mais n'est-ce pas là, a-t-on objecté, un *anthropomorphisme* que rien ne justifie ? Pourquoi faire intervenir un être réalisant ses desseins extérieurement à lui-même ? Pourquoi la finalité ne serait-elle pas immanente, les choses n'iraient-elles pas spontanément à leur fin ? Nous avons un exemple de pareille finalité dans les faits psychologiques de l'instinct qui va à sa fin sûrement et inconsciemment. Il peut fort bien en être ainsi de l'univers. Nous trouvons une doctrine de ce genre dans la théorie du désir d'*Aristote*. Elle a été reprise avec une vigueur particulière par *Hegel*. Les causes efficientes, pour lui, ne sont qu'une apparence : en réalité, il n'y a que des causes finales. La fin purement idéale des choses existe seule à l'origine, puis elle se réalise elle-même : les choses vont à leur fin par un attrait et non par une impulsion mécanique. Cette théorie, qui se retrouve chez *Hartmann* et *Schopenhauer*, est la théorie de la finalité immanente. Elle est destinée à remplacer la finalité transcendante, et elle échappe au reproche d'anthropomorphisme. Mais tout d'abord, quel grand avantage y a-t-il à ne pas supposer l'intelligence de Dieu analogue à celle des hommes ? Si on la compare à l'instinct, on ne fait plus il est vrai de l'anthropomorphisme, mais du *zoomorphisme*, comme on a dit. Mais là n'est pas la critique importante de cette doctrine ; son grand défaut est d'être *irreprésentable*. Toute finalité suppose la *conception de la fin*. Or, cette conception, phénomène psychologique, comment serait-elle possible sans *conscience* ? *Hartmann*, qui admet des phénomènes *psychologiques inconscients*, n'est pas arrêté par cette difficulté ; mais ayant réfuté cette théorie nous sommes forcés d'admettre une finalité transcendante.

Il y a donc de l'ordre dans le monde, et ce monde vient d'un esprit transcendant. S'ensuit-il de là que l'argument physico-théologique prouve péremptoirement

l'existence de Dieu ? *Kant*, qui ne l'a pas cru, adresse à cet argument un double reproche.

1. Il démontre bien qu'il y a un architecte de l'univers mais non un créateur ; que la forme du monde est contingente, mais il ne prouve pas qu'il en soit de même de sa *matière*. Or, *Kant* repousse comme nous l'avons fait nous-mêmes, l'argument cosmologique, qui tend à prouver la contingence de la matière du monde.
2. Cet argument s'appuie sur l'expérience, mais non que sur elle. Il part des faits d'ordre et d'harmonie donnés à l'observation, et Dieu est conclu comme cause de cet ordre et de cette harmonie. Mais la cause est évidemment proportionnelle à l'effet. Si l'ordre et l'harmonie sont imparfaits, on ne pourra conclure à l'existence d'une cause *parfaite*. Or, dit *Kant*, tout ce qui nous est donné dans l'expérience est plus ou moins limité, *imparfait*. Nous ne pourrions donc conclure à l'existence d'une cause toute-sage et toute-puissante, comme le veut la définition de Dieu, mais seulement d'une cause très sage et *très puissant* par rapport à nous.

Cette critique nous paraît sans réplique. Il n'en résulte pas qu'il ne prouve rien, mais qu'il établit seulement l'existence d'un architecte du monde, mais sans bien déterminer sa grandeur, car jamais l'expérience ne pourra nous donner l'idée de la sagesse et de la puissance parfaites.

Sous le nom de preuves morales on réunit généralement deux argumentations. La première repose sur le consentement universel des hommes : nous la trouvons déjà dans *Cicéron*. Tous les hommes croient à l'existence de Dieu ; donc, c'est que Dieu existe. Mais d'abord, il est discutable que tous les hommes aient l'idée de Dieu ; en outre, quand bien même cela serait admis, cela ne donnerait qu'une présomption en faveur de son existence : car le sentiment universel s'est souvent rencontré sur des questions plus faciles à résoudre, et s'est trompé. Cet assentiment est donc un fait qui doit faire réfléchir : il ne faut pas dédaigner cet accord, au moins général, sinon universel ; mais il ne faut pas en faire non plus un critérium de vérité.

Abordons maintenant les preuves morales proprement dites, c'est-à-dire celles qui nous montrent Dieu comme condition de moralité. Il y a deux faits en morale qui ne suffisent pas à s'expliquer, qui supposent un fondement distinct de la morale.

Le premier est *l'obligation morale*. Nous avons constaté expérimentalement ce fait sans l'expliquer au début de la morale. Or, comment une loi peut-elle être obligatoire ? Nous ne sommes jamais obligés que par quelqu'un. Qui donc nous oblige à la loi morale ? Une loi abstraite ne suffit pas à s'imposer. Il faut que la loi morale que nous avons considérée jusqu'ici abstraitement soit quelque chose de vivant. La loi morale ainsi considérée, c'est Dieu.

Mais il faut s'expliquer : le stoïcisme faisait consister la vertu dans la conformité à la nature, c'est-à-dire à la volonté de Dieu. Ce n'est pas ainsi que nous l'entendons : en obéissant à la loi morale, nous n'obéissons pas à l'autorité d'un être étranger à nous. *La loi n'est pas la volonté de Dieu, elle est Dieu même*, s'identifie avec lui. La loi morale suppose donc l'existence de Dieu.

Le second fait est la *sanction morale* : la raison réclame l'harmonie entre la vertu et le bonheur. Cette harmonie ne se trouvant pas ici-bas doit exister ailleurs dans des conditions supra-expérimentales. L'immortalité de l'âme nous a semblé une condition nécessaire à cela, mais ce n'est pas la seule ; il faut qu'il y ait une cause capable d'assurer cette harmonie, de rendre la nature conforme à la morale : cette cause est Dieu. Ainsi Dieu, qui nous apparaissait tout à l'heure comme la loi morale vivante, nous apparaît maintenant comme la seule condition à laquelle puisse se réaliser l'harmonie du bonheur et de la vertu.

Nous avons examiné et critiqué les preuves historiques de l'existence de Dieu. Les preuves métaphysiques nous ont donné peu de chose, quelques-unes sont notoirement sans valeur ; avec les preuves par la causalité, jointe au principe du nombre et la finalité, nous avons vu que l'absolu devait exister ; nous sommes arrivés sur le rivage de la mer dont parle *Littré*. Enfin la preuve physico-théologique nous a montré Dieu comme architecte du monde, et les deux preuves morales nous l'ont montré comme la loi morale vivante et la condition de la sanction morale. Nous avons prouvé qu'il y avait un absolu et par conséquent que Dieu existait, puisque nous avons défini Dieu l'absolu.

Leçon 78.

De la nature et des attributs de Dieu

[Retour à la table des matières](#)

- A. De la détermination des attributs de Dieu :
 - I. Il y a pour cet objet deux méthodes
 - 1. Méthode d'analogie - Critique de cette méthode
 - 2. Méthode déductive

- B. Attributs métaphysiques
 - I. Infinité
 - II. Unité
 - III. Perfection
 - IV. Immutabilité
 - V. Immensité
 - VI. Éternité

- C. Attributs moraux
 - I. Omniscience
 - II. Toute-puissance
 - III. Équité parfaite
 - IV. Liberté

- D. Conclusion
 - I. De la personnalité divine
 - II. Contradiction apparente entre les attributs métaphysiques et moraux

Leçon 78. De la nature et des attributs de Dieu

[Retour à la table des matières](#)

Il nous faut déterminer maintenant quelle est la nature de ce Dieu dont nous venons de déterminer l'existence, c'est-à-dire ses qualités ou attributs. Pour cela, deux méthodes s'offrent : la première procède par analogie et attribue à Dieu, en les élevant à la perfection, tous les attributs des êtres imparfaits : Elle provient de ce principe qu'il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet. Or, c'est là une idée que nous avons déjà réfutée. Nous ne pouvons donc admettre cette méthode.

La seconde consiste à partir de la définition de Dieu et à chercher quelles sont les conditions des attributs que lui prête cette définition, cette seconde méthode est une simple déduction, c'est elle que nous suivons.

On distingue deux sortes d'attributs ; les attributs métaphysiques et les attributs moraux. Les premiers nous représentent Dieu comme être en général, les seconds nous représentent Dieu comme une personne.

Attributs métaphysiques

1. *Infinité*. Dieu étant absolu ne peut être fini ; car s'il était limité, il serait relatif à ce qui le limiterait.
2. *Unité*. Un composé de parties est relatif à ses parties ; il ne peut se concevoir en lui-même et par lui-même, mais en fonction des éléments qui le composent. Mais Dieu est absolu ; il est donc nécessaire qu'il soit un. [Note at top of page : *l'absolu est parfait = [l'absolu = l'absolu]* Non sens]
3. *Perfection*. On a quelquefois entendu par perfection divine la somme de toutes les qualités des êtres élevés à l'absolu. C'est la faire déchoir la divinité. Toutes les qualités des êtres sont relatives. Attribuer à Dieu toutes les qualités des êtres, passés, présents, futurs, ne saurait s'accorder avec son unité. Nous n'entendons donc perfection que dans le sens de qualité d'un être qui se suffit à lui-même, n'a besoin de rien d'autre que lui. Perfection n'est donc pour nous

que le synonyme d'absolu. [en grec dans le texte], *absolutus* ont d'ailleurs le double sens de parfait et d'absolu.

4. *Immortalité*. Dieu est immuable, car il n'y a de changement que dans le monde du relatif. Si Dieu changeait, il faudrait ou que quelque chose d'extérieur le fît changer, ce qui est contraire à l'hypothèse, ou qu'il se fît changer lui-même, ce qui n'est pas possible car il est ce qu'il est.
5. *Immensité*. Dieu est, non pas dans tout l'espace, ce qui est inintelligible, mais en dehors de l'espace, ce qui l'est plus encore. En effet, tout ce qui est dans l'espace est dans une partie de l'espace, et par là même est relatif.
6. *Éternité*. De même Dieu est éternel, c'est-à-dire en dehors du temps. Il n'y a pour lui ni passé, ni présent, ni avenir.

Attributs moraux

C'est ici qu'on emploie surtout la méthode d'analogie, par une sorte d'anthropomorphisme qui donne à Dieu comme à l'homme une sensibilité, une intelligence, une volonté. Tout en rejetant cette méthode, la déduction ne peut pas nous servir ; la notion toute métaphysique de l'absolu ne peut pas nous donner des attributs moraux. Mais nous connaissons encore Dieu comme cause de l'harmonie entre le bonheur et la vertu ; par là nous arrivons aux attributs moraux.

Dieu est *omniscient*, afin de pouvoir juger les hommes en parfaite connaissance de cause. En outre il est *omnipotent*, afin de pouvoir exécuter sans obstacle ses jugements. La nature est absolument amoral ; pour la forcer à se mettre d'accord avec la morale, il faut évidemment disposer d'une puissance sans bornes. En troisième lieu, il faut que ce juge suprême soit absolument *impartial*, c'est-à-dire qu'il soit parfaitement équitable. Enfin, *la liberté* de Dieu nous apparaît à la fois comme une condition de cette magistrature supérieure et comme une conséquence de sa nature métaphysique. Pour rendre ses jugements avec une justice parfaite, il faut qu'il soit soustrait à l'action de toute cause extérieure et d'autre part aucune cause extérieure ne peut agir sur lui puisqu'il est absolu.

Ces attributs moraux nous font voir Dieu comme une *personne* et constituent la personnalité divine. On a dit quelquefois qu'il y avait contradiction entre les attributs métaphysiques et moraux de Dieu. Les uns nous font concevoir Dieu comme personnel et les autres comme impersonnel. L'objection serait valable si nous avions entendu par infini l'infini en extension, mais c'est comme infini en compréhension que nous comprenons Dieu ; l'infinité divine n'est alors qu'une autre forme de son caractère d'absolu. De même pour ce qui est de la perfection : il y aurait contradiction si la perfection que nous avons admise n'était que la réunion de toutes les qualités réelles et possibles portées à leur maximum d'intensité. Mais pour nous parfait est presque synonyme d'absolu ; or, il n'y a nulle contradiction entre l'idée de personnalité et celle de l'absolu ; tout au contraire la personne parfaite a pour idéal l'absolu.

Leçon 79.

Des rapports de Dieu et du monde. Du dualisme - Du panthéisme - De la création

[Retour à la table des matières](#)

- A. Du dualisme
 - I. Exposition du dualisme
 - II. Il est en contradiction avec la toute-puissance de Dieu

- B. Du panthéisme
 - I. Exposition du principe du panthéisme
 - II. Des différentes formes du panthéisme
 - III. Réfutation du panthéisme
 - 1. Le dieu des panthéistes implique contradiction
 - 2. Le panthéisme n'explique pas l'existence de l'individuel
 - 3. Il n'explique pas l'existence du multiple

- C. Doctrine de la création
 - I. Dieu est le créateur du monde
 - II. On ne peut prendre ce mot de création que dans une acception négative

Leçon 79. Des rapports de Dieu et du monde. Du dualisme - Du panthéisme - De la création

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons montré l'existence de Dieu et déterminé sa nature. Reste à savoir quels sont les rapports de Dieu et du monde. On s'entend généralement à considérer Dieu comme cause du monde mais de quelle façon cette cause produit-elle son effet, voilà ce qui est en question.

D'après le *dualisme*, Dieu n'a fait qu'ordonner le monde lorsqu'il a commencé son œuvre, il existait déjà une matière, la [en grec dans le texte] de Platon, l'[en grec dans le texte] d'*Aristote*. Cette matière existait de toute éternité. Mais alors cette matière est un autre absolu qui limite la puissance de Dieu, ce qui est contradictoire aux attributs que nous lui avons reconnus. En outre, quelque indéterminée qu'on suppose cette matière, elle n'en a pas moins certaines lois propres : Dieu ne pourrait donc pas l'organiser *absolument comme il lui plaisait*.

Mais, peut-on dire, pourquoi se représenter Dieu en dehors du monde ? Pourquoi l'univers ne serait-il pas Dieu se développant ? Cette doctrine, le panthéisme, enlève toute existence propre aux *individus*. Ils ne sont que les phénomènes divers d'une substance commune, Dieu. Le panthéisme explique les rapports de Dieu et du monde en les ramenant au rapport d'une substance et de ses phénomènes. Il a revêtu des formes très différentes. Tantôt le Dieu-monde nous est représenté comme un principe matériel. Le panthéisme est dit alors matérialiste ; c'est là le panthéisme stoïcien et ionique, du moins en grande partie. Tantôt le premier principe nous est représenté comme spirituel ; ainsi, *Hegel* met *l'Idée* au commencement de toutes choses. L'idée tend à se réaliser et y arrive en subissant la loi des contraires qui est celle de la réalité. Ce panthéisme est dit idéaliste. Le panthéisme de Spinoza n'appartient ni à l'un, ni à l'autre de ces genres. Pour lui, Dieu est à la fois principe de l'étendue et du mouvement : *res extensa et cogitans*.

Le panthéisme est exposé aux trois objections suivantes : *La conception de Dieu est impossible*. Un être qui résume en lui tous les êtres n'est pas seulement monstrueux et irréprésentable, il implique une véritable contradiction. Comment un même

être peut-il à la fois avoir l'étendue et la pensée ? Spinoza spiritualise bien autant que possible l'étendue divine ; mais elle n'en reste pas moins quelque chose de matériel, sous peine de devenir inconcevable. Le Dieu des panthéistes n'a pas de nature déterminée : on ne peut dire que ce soit un être. En second lieu, *le panthéisme n'explique pas l'existence de l'individuel*. Nous sommes libres, uns, identiques. Comment pourrait-il en être ainsi si nous n'étions qu'un moment du développement divin ? La liberté est absolument inconciliable avec cette hypothèse, ainsi que l'individualité. Les panthéistes nous dénie ces deux attributs ; mais nous les avons admis comme réels, nous ne pouvons donc admettre leur système. Enfin, le panthéisme n'explique pas la *multiplicité sensible* : que peuvent être le changement et le mouvement dans un système qui place toute la réalité dans un Dieu éternellement immobile ? Il faut les nier, et avec eux toute la multiplicité du monde sensible. C'est ce que voulaient les Eléats [?] avec Parménide et Zénon. L'un seul existe, tout le reste n'est qu'apparence ; le Monisme est la conséquence de tout panthéisme rigoureux.

Dieu n'est donc pas l'ordonnateur, ni l'âme du monde. Il ne reste plus à dire qu'une chose, c'est qu'il l'a créé. Il ne faut pas chercher à se représenter ce que veut dire ce mot ; l'imagination ni la raison n'y parviennent. Il ne doit signifier pour nous que ceci : Dieu est distinct du monde et d'autre part, il n'en est pas seulement l'architecte.

Énoncer une pareille proposition, "c'est parler d'une barre de fer en bois" ; ce n'est pas expliquer, c'est renoncer à expliquer. Qu'est-ce que des mots qui ne veulent rien dire ?

Leçon 80.

Des rapports de Dieu et du monde (suite).

De la Providence, du Mal, de l'Optimisme et du Pessimisme

[Retour à la table des matières](#)

- A. De la Providence
 - I. Qu'est-ce que la Providence ?
 - II. La Providence particulière. Critique de cette théorie :
 - 1. Elle est en contradiction avec la liberté humaine
 - 2. Elle amoindrit la divinité
 - III. La Providence générale
- B. Objections à la Providence. Du mal
 - I. Du mal métaphysique, moral et physique
 - II. Réponse : le mal n'est pas intentionnel ; il est la condition d'un bien plus grand
 - III. Application de cette idée aux différents maux
- C. Le pessimisme contemporain
 - I. Pessimisme de *Schopenhauer*
 - II. Pessimisme de *Hartmann* : les douleurs sont plus grandes que les plaisirs
 - 1. Un plaisir ne dure qu'un instant
 - 2. Un plaisir ne compense pas une douleur égale
 - 3. Théorie de l'illusion
 - III. Réponse au pessimisme de *Hartmann*. Le bilan qu'il dresse est tout subjectif
 - 1. Le plaisir peut durer, grâce à l'espérance et au souvenir
 - 2. Le plaisir est tenu par bien des esprits comme une compensation suffisante de la douleur
- D. Conclusion : le bonheur est un art que tout le monde peut apprendre

Leçon 80. De la Providence, du Mal, de l'Optimisme et du Pessimisme

[Retour à la table des matières](#)

Les rapports de Dieu et du monde ne se bornent pas à l'acte créateur : on ne peut admettre qu'après avoir fait le monde, il l'abandonne et s'en désintéresse. Le monde doit être perpétuellement rattaché à la source dont il tient toute son existence. Voilà une première raison métaphysique, donnée par *Descartes*, de l'existence de la *Providence*.

On distingue deux sortes de Providence : *générale* et *particulière*. La seconde admet une intervention effective de Dieu dans les affaires du monde. Il aurait la direction des événements humains, il tiendrait les rênes de tous les empires, de toutes les âmes. C'est cette théorie que Bossuet développe et applique dans son discours sur l'histoire universelle.

Mais attribuer une pareille faculté à Dieu, c'est d'abord rendre impossible *la liberté humaine* ; c'est ensuite abaisser la majesté divine. Cette théorie ne fait de l'homme qu'un moyen entre les mains de Dieu ; nous ne faisons plus ce que nous voulons, mais ce que Dieu veut. C'est ainsi que dans son Discours, Bossuet nous montre tous les peuples concourant à une fin qu'ils ne soupçonnent même pas, la gloire du peuple de Dieu. Bossuet admet comme également vraies, quoique inconciliables, la liberté humaine et la Providence divine. Mais la philosophie ne peut se résigner à cette contradiction. En second lieu cette intervention quotidienne du Créateur dans les affaires de ses créatures amoindrit *la majesté divine*. C'est exalter la puissance de Dieu, mais aux dépens de sa dignité. Nous ne pouvons donc admettre la Providence particulière.

La Providence est donc générale, c'est-à-dire que Dieu ne s'est pas contenté de créer le monde, mais qu'il a disposé les choses pour qu'elles fussent *le meilleur possible*. La Providence s'est exercée à l'origine du temps, lorsqu'elle a institué les lois qui devraient présider à la vie du monde. C'est la sagesse et la bonté parfaites de Dieu, préparant l'avenir des êtres qu'il venait de créer. Ces lois générales, Dieu les maintient perpétuellement, il en est comme le gardien, et voilà encore les services

continuels qu'il rend à la création. [Marginal notation : "qu'est-ce que cela veut dire ?"] La Providence s'exerce donc :

1. En instituant des lois en vue du bien ;
2. En conservant au monde l'existence ;
3. En maintenant les lois qu'elle a instituées.

Une grave objection a été faite à l'existence de la Providence : c'est le mal. *Si Deus est, unde malum ?* disaient les scolastiques du 17^e siècle. *Bayle*, reprenant les théories manichéistes, soutient que le mal doit provenir d'un principe autre que Dieu. *Leibniz* lui répondit dans ses essais de théodicée ; il y distingue comme *Bayle* trois sortes de maux : le mal *métaphysique*, le mal *moral*, le mal *physique*. Le mal métaphysique, c'est l'imperfection que présentent tous les êtres : nous sommes finis, limités, et tout ce qui est au monde présente le même caractère. Nous savons bien peu de choses, nous nous trompons souvent, notre force a des bornes comme notre intelligence ; mal que tout cela, mal des plus douloureux. Le mal moral c'est le péché : pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas donné une intelligence assez droite, une volonté assez ferme pour voir le bien et pour le faire ? Enfin, le mal physique, c'est la souffrance. Pourquoi la maladie, la mort, les cataclysmes de la nature ?

L'existence de tous ces maux, répond *Leibniz*, ne prouve rien contre la Providence. Tous ces maux n'ont pas été voulus en *eux-mêmes*, et pour eux-mêmes, ils ne sont que la condition de biens inestimables, qui seraient impossibles sans eux. On comprend bien cette réponse surtout si l'on se rappelle la théodicée de *Leibniz*. Suivant lui, au moment de la création, Dieu se représente l'infinité des univers possibles. Il choisit non pas le meilleur *absolument*, mais le meilleur qui *puisse exister*. Pour juger de la perfection de l'œuvre, et par conséquent de la bonté de son auteur, il ne faut donc pas en juger en détail telle ou telle partie, mais l'ensemble des choses qui existent.

Leibniz applique cette idée générale aux trois espèces de maux qu'a distingués *Bayle* : pour le mal métaphysique il montre qu'étant des êtres créés, nous ne pouvons être parfaits ; l'absolu seul peut posséder la perfection. Le mal métaphysique n'est donc pas positif, il est une simple négation résultant d'un bien essentiellement positif. De même, le mal moral n'est pas une chose positive que Dieu ait voulue, c'est la conséquence du bien moral ; celui-ci ne peut exister que si nous sommes libres. Mais pour qu'il y ait liberté, il faut que nous puissions faire le bien ou le mal. Le mal est donc la condition du bien.

Le mal physique se résume dans la douleur physique à tous les degrés. D'où vient-il ? Sans doute on ne le voit pas en isolant un homme du reste du monde, mais c'est là une abstraction qui nous donne une idée fautive. Le mal de l'individu est la conséquence d'un bien pour le monde entier. Ainsi, les lois du monde produisent un cataclysme qui fait souffrir quelques hommes, mais ces lois n'ont pas été faites pour cela. Sans elles, le monde ne pourrait exister : la souffrance de quelques individus est la condition de ce grand bien. En outre, la douleur est une épreuve salutaire : c'est la meilleure des écoles morales. En souffrant, l'âme se trempe, l'esprit s'élève, acquiert une dignité que ne saurait jamais avoir l'homme perpétuellement heureux.

Le mal ne peut donc être trouvé mauvais que par des esprits qui bornent systématiquement leur analyse à un horizon limité. Le monde entier n'est donc pas parfait,

mais il n'est pas non plus mauvais ; il est le meilleur *possible*, selon l'expression même de *Leibniz*.

Le pessimisme a de nos jours repris une certaine vigueur, mais en devenant plutôt psychologique et moral, de théologique que le faisait Bayle. Le pessimisme ainsi entendu est devenu presque populaire dans une grande partie de l'Europe. Les deux grands noms attachés à cette doctrine sont ceux de *Schopenhauer* et de *Hartmann*.

Le premier fondait son pessimisme sur cette théorie que le *plaisir n'est qu'une négation de la douleur*. Il n'apparaît donc, selon lui, que précédé de celle-ci : c'est elle qui est le fait positif et normal de la sensibilité.

Hartmann accorde que le plaisir est quelque chose de positif ; mais il estime que la quantité des plaisirs que l'on peut goûter dans la vie est infiniment inférieure à la quantité des douleurs qui nous sont assurées. Dans le bilan des plaisirs et des peines, il y a un déficit constant du côté des premiers.

Deux idées dominent la philosophie de *Hartmann* : Pour des causes à la fois psychiques et physiques, le plaisir ne peut durer que peu de temps : à peine né, il disparaît au-delà d'une certaine intensité et d'une certaine durée notre corps ne peut le supporter. La douleur au contraire dure bien plus longtemps : on ne l'oublie pas, elle revient obséder l'esprit, si bien que le fond de la vie est la douleur, et que le plaisir ne vient que par instants en interrompre la continuité. En outre, non seulement le plaisir ne compense pas par son intensité ce qu'il perd en quantité, mais un plaisir ne peut même être considéré comme l'équivalent d'une douleur de durée égale. Il y a, dit *Hartmann*, plus de douleur à entendre des sons désagréables que de plaisir à écouter une musique harmonieuse, et si nous devions acheter ce plaisir par cette douleur, nous n'y consentirions jamais. La douleur est donc en somme la loi de la vie, l'état à peu près constant de la sensibilité. S'il en est ainsi, l'être que nous a faits ne *mérite plus le nom de Providence* ; et en effet, suivant *Hartmann*, le principe mystérieux de toute la nature, *l'Inconscient*, nous a faits uniquement pour réaliser ses fins personnelles. Seulement il a disposé le monde de telle sorte que nous jouions bien notre rôle de moyens dociles : pour que nous nous laissons faire, il nous trompe, il nous fait croire que nous allons à notre fin, alors que nous ne faisons que servir à la sienne. Croyant aller à notre fin, nous croyons éprouver du plaisir, mais cette apparence s'évanouit sous l'analyse du philosophe : l'humanité, en ouvrant les yeux, s'aperçoit que la souffrance est son lot et qu'on ne peut jouir qu'en se laissant tromper.

Le premier tort des pessimistes est de traiter le plaisir comme un phénomène *objectif et impersonnel*. Il est éminemment individuel ; aussi le bilan que donne *Hartmann* est-il bien valable pour lui, mais non pour les autres. Ainsi, il estime les plaisirs violents désagréables : mais tous les caractères ne sont pas apte à goûter ce *nirvana* qui le charme. On ne peut dire que les douleurs soient en quantité supérieures aux plaisirs : des objets pareils ne se prêtent pas à l'évaluation mathématique.

Ensuite, s'il est vrai que le plaisir est fugitif, la douleur ne l'est-elle pas également ? La vie sensible est faite de changements continus, et il n'y a pas place dans notre cœur pour beaucoup de sentiments à la fois. Mais, dit *Hartmann*, la douleur obsède l'esprit alors même qu'elle n'est pas actuelle. N'en est-il pas de même du plaisir ? "Au moment où le sage souffre, dit *Aristote*, il lui suffit de se rappeler un plaisir passé pour éprouver de la joie." C'est exagéré ; mais il n'en est pas moins vrai que la

mémoire et l'espérance - dont *Hartmann* fait [word unclear] comme trop trompeuse - peuvent faire *durer le plaisir* quelque fugitif qu'il soit en lui-même. Quant à la seconde raison de *Hartmann*, elle est toute subjective : bien des gens trouvent qu'un plaisir compense bien une douleur égale, et achèteraient volontiers une heure de bonne musique par une heure de bruits discordants. C'est donc une pure affaire d'opinion personnelle.

Le plaisir n'est donc pas *in medio*, prêt à se produire chez tous les hommes en quantité supérieure à la douleur ; mais la conquête n'en est pas impossible, et il ne faut pas se désespérer si le bonheur ne se présente pas de lui-même : le bonheur est un art, et l'on peut apprendre tout art.

Fin de la deuxième partie du cours :
Sections C, D et E.