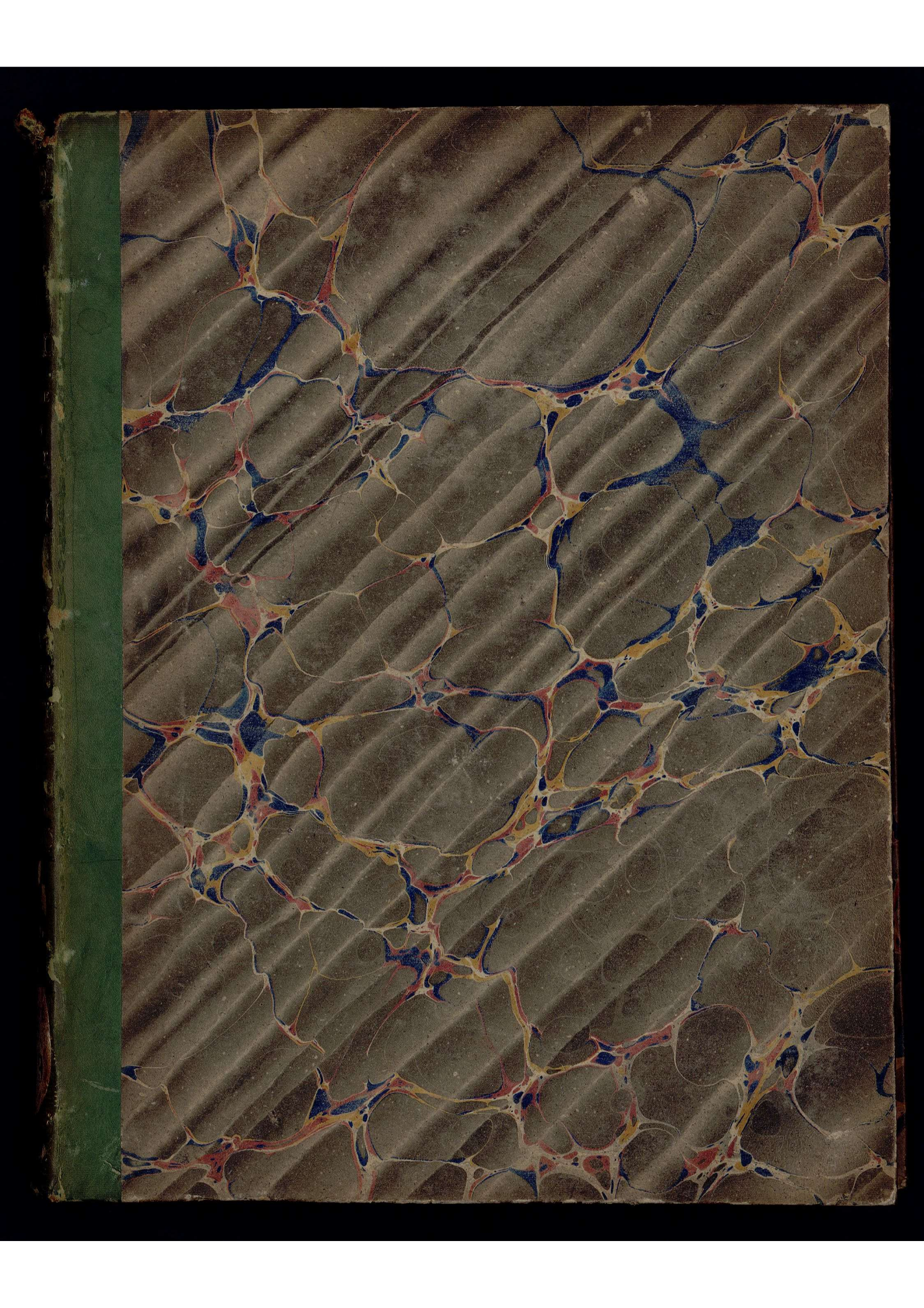
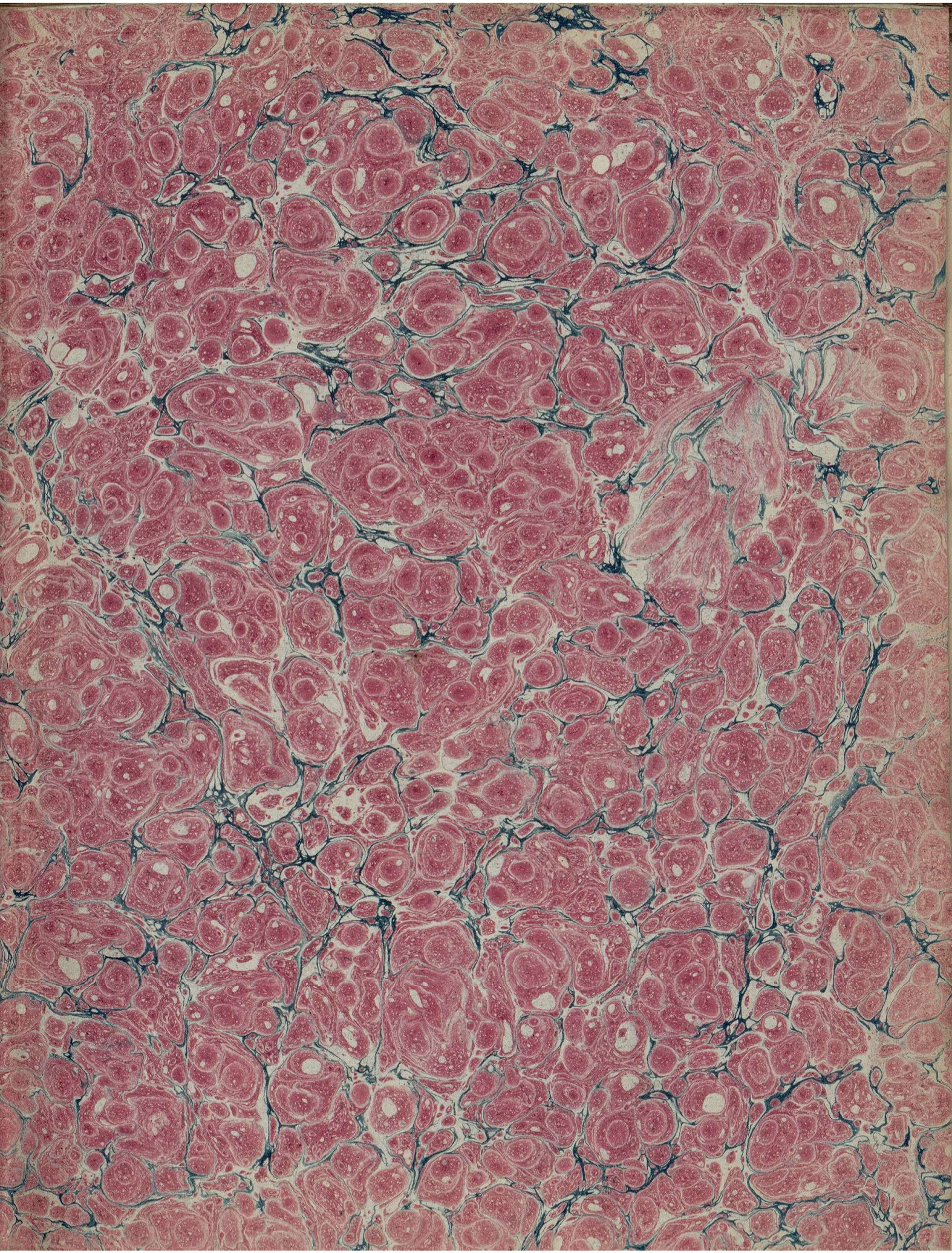




Cours de M. Jouffroy.
Phil. 1. Secon.

Ms 1829

3

Il y a dans l'homme un principe intelligent qui saisit hors de nous toutes les réalités. C'est le principe de toute science. Il se reconnaît ou se reconnaît pas dans le monde extérieur, de là le moi et le non moi. Comment il

En même temps que le principe intelligent a conscience de lui même il a conscience qu'il éprouve des sensations, qu'il a des mouvements volontaires, qu'il aime qu'il veut. Le principe voulant, désirant se confond avec le principe intelligent : car nous disons je veux, je désire. Le principe qui digère la bile n'est pas intelligent.

Comment peut on distinguer le moi du non moi. Ce dont le principe intelligent a conscience, c'est le moi.

Il y a en nous plusieurs causes différentes ; nous sommes l'une de ces causes, nous ne sommes pas toutes les autres. Nous avons conscience de tout ce qui se passe dans le principe qui est en nous ; nous n'avons pas conscience de tout ce qui se passe dans le principe qui est hors de nous, Nous ne connaissons du principe digestif que les effets ; nous ne les connaissons pas les opérations. à moins que d'être ce principe, nous ne pouvons connaître les opérations.

Notre conscience s'étend donc aux opérations du moi. Or comme un principe qui a conscience de lui même est une personne, qu'un principe qui n'a pas conscience de lui même est une chose, il n'y a que le moi qui soit principe.

le principe qui est véritablement nous étant distinct de tous les principes qui dans un peut devenir l'objet d'une science, de la psychologie.

La psychologie est la science du moi. Elle a exactement le même instrument que toutes les sciences possible. toutes les sciences ont pour instrument l'intelligence. Or qui est ce qui fait que je pense ? c'est l'intelligence. La seule différence est que dans les sciences physiques l'objet de la science est dans le monde extérieur tandis que dans la psychol. l'instrument et l'objet sont identiques. Dans la perception l'intelligence va de elle à ce qui n'est pas elle, dans la psychologie l'intelligence va de elle à elle.

De-cela que la conscience est l'instrument et la faculté de la psychologie aussi loin s'étend en les regards de la conscience, aussi loin s'étend la psychologie: la cons. dans la p. est attentive à tout l'objet de la science

tout le monde possède antérieurement
à toute recherche psychologique un grand nombre de notions psychologiques.
D'où viennent ces notions qui font dire nous avons toute
étude psychologique quand nous étudions la Ch. les ph
et les lois nous étaient inconnus. Dans un livre psychologique
nous rencontrons des choses connues, mais non distinctes.
Voilà d'où vient cette anomalie:
Il y a 2 manières de connaître, l'une immédiate l'autre
médiate de la 1re que nous avons
voir d'où elles viennent. c'est
nous connaissons les autres
les remplacent, quand on se livre à une étude sérieuse.
tout le monde sait la différence
faits: voir et regarder. Lorsque
nous même que notre pensée
les objets compris dans le
champ de la vision se représentent dans la rétine,
quoique nous ne fassions pas attention, cependant nous
notre aperception de la disparition du tableau, si
on venait à l'ôter de dessous nos yeux.
Cette manière de connaître est involontaire. L'intelligence
n'est pour rien dans la vision; il suffit que les yeux soient ouverts. La
l'esprit d'analyse par, ne regarde pas; tout le spectacle
frappe à la fois l'esprit c'est comme une empreinte de toutes
les choses qui sont, lors même que le tableau a disparu.
L'intelligence n'a pas choisi les objets, ce n'est pas

Philosophie Jouffroy
et Michelet

Cours 1.

Methode psychologique. 4

tout le monde possède antérieurement
à toute recherche psychologique un grand nombre de notions psychologiques
d'où viennent ces notions qui sont en nous avant toute
etude psychologique quand nous étudions la ch. les ph
et les lois nous étaient inconnus. Dans un livre phi-
losophique nous rencontrons des choses connues, mais non distinctes.
Voici d'où vient cette anomalie :
Il y a 2 manières de connaître, l'une involon. l'autre
involontaire. C'est au moyen de la 1re que nous avons
ces notions psycholo... sans savoir d'où elles viennent. c'est
au moyen de la 2e que nous connaissons les autres.
que nous acquérons ces idées plus précises qui les remplacent, quand on se livre à une étude sérieuse.
prenons des exemples. tout le monde sait la différence
qu'il y a entre ces deux faits : voir et regarder. lorsque
nos yeux sont ouverts, alors même que notre pensée
ne les dirige pas, tous les objets compris dans le
champ de la vision se présentent dans la rétine,
quoique nous ne fassions pas attention, cependant nous
nous apercevions de la disparution du tableau, si
on venait à l'oter de dessous nos yeux.
cette manière de connaître est involontaire. L'intelligence
n'est pour rien dans la vision ; il suffit que les yeux soient ouverts. Là
l'esprit n'analyse pas, ne regarde pas ; tout le spectacle
frappe l'esprit à la fois ; c'est comme une empreinte de toutes
les choses qui reste, lors même que le tableau a disparu.
L'intelligence n'a pas choisi les objets, ce n'est pas

elle que les comparer. Ils sont venus d'une manière involontaire le procédé est synthétique.

quant au résultat, on remarque que toujours l'idée que produit en nous une manière subite de voir est complète, mais confuse. Synthèse dans l'intelligence, synthèse dans le procédé. obscurité et ici dans cette manière de connaître qu'on appelle voir autre chose est regarder.

Dans la même supposition, si notre esprit veut s'appliquer, l'esprit s'empare de l'œil. Le regard se fixe sur quelque chose de particulier. Dès qu'on regarde quelque chose de particulier, dès même qu'on a dit on . . l'intelligence et l'œil s'arrêtent dans un coin du tableau. Comme la loi du regard est de ne regarder qu'une chose, il faut voir les objets les uns après les autres. Voilà ce qu'on appelle analyser. Il résulte de l'analyse une notion distincte nous avons du tableau une notion bien plus distincte que celle qu'avait donnée la simple vue. L'intelligence au lieu de regarder passivement les ob. est active, va à eux. quant au procédé est analytique. Dans la notion qui résulte tout est clair, précis.

faisant que se reveler se
la refl. est l'all. portée sur le dedans,
tandisque l'int est l'all. qui se p. v
au dch. . . toutes les f. que n. rem
ces f. int nous s. ob. de les an. puis
vient une notion claire.

Il y a donc en nous tous une
psycholo. toute faite qui est dans n. int le res.
de l'all. cont que
nos y. ne sont pas t. ouv. et pendant qu'ils le sont
ils ne sont pas toujours ouverts sur les mêmes objets. mais notre
conscience toujours éveillée et toujours éveillée sur les mêmes ch
a en cont. le m. sp. sous les yeux. la m.
ph. se rep. De cette m. cont. des ph.
de l'int. au. du s. une not plus comp.
que de la pure involont. du monde extérieur.

La science psycholog. est
l'eclaircis. de la science psycho. qui est en nous. Il
faut savoir distinguer et pour cela voir ce qu'on avait senti,
regarder, analyser. La psych. est l'eclair. par la
reflexion de la psych. spontanée et prim. que tout
le monde a

Ce f. d'une psy. involont. toute
faite amene une objection contre la philosophie.

La solution des q. philos. n'est pas trouvée les ph. ne sont d'accord sur aucun des problemes.
Si cela est, les philos. ignorent la vérité sur les prob. philos. le vulgaire, l'ignorant a plus forte raison. personne ne sait dire ce que c'est que le vrai et a quel signe on le discerne du faux. Il faut avoir resolu le probl. de la dest humaine, pour si s'il y aura une autre vie . . . . .

q. n. v. s. com. un f. s'est passé, nous cr. au t. s'un f.
lorsqu'un t. cond. un coup. si on ne s. pas ce qu'est le juste.

Ou si aucun des prob. ph. n'est résolu, et s'il s'ensuit que les idées que dev. est. ces f. ne s. pas r. lo . . . . ou il f. av. en nous 1. les s. pos. c'est pr. ce qui ar. par cela m. que n. av. cont cons. des ph de la n. hum. nous tir. des ind que ne

Ces deux manières de connaître ne sont pas applicables seulement aux objets ~~entérieurs~~. . . . . Dans la 2e manière de connaître, cette loi du regard est imposée à l'œil par l'intelligence, toutes les fois que l'intell. s'applique, elle est soumise à la même loi. De la nécessité de loi.

Dans l'analyse, quand nous regardons un objet, nous avons voulu le regarder. mais comment vouloir considérer une chose sans savoir si cette chose existe. On ne peut vouloir connaître que ce qu'on connaît déjà. toujours le début de la connaiss. est la manifest. des choses à l'int le 2e pr. est l'application de l'intelligence à ces objets.

toutes les fois que l'intell. devient att pour cons. cette ch s'était rev. à elle. Il y a donc def dans ces 2 manières de connaître antér. de l'une sur l'autre.

Celle m. ne se rel dans les p. que suit

Quand l'intelligence reçoit la m des choses, elle est synthétique; dès que l'intellig veut connaître, l'analogie est son procédé inévitable. Dès qu'on veut connaître, on regarde; dès qu'on regarde on analyse. C'est une fatalité que le regard est l'analyse; c'est une fatalité que la vision est la synthèse.

Tout souvenir est primitivement spontané. puis quand un fait pareil s'est rep. m. nous avec l'all. nous r. l'ecl. toutes les l. qu'on r. un c. la c. de l'esp. s'élève dans l'int. nous ch. ensuite a det l'idée de l'esp.

Le deb. de l'esp est une m. de la real a l'int.

Ce qui ar. dans la l. dans la m. dans la . . . - germe dans la conscience. Nous avons conscience involontaire de tous les phen. qui se passent en nous longtemps avant que notre intelligence à les examiner. De là vient ces not sur les phenomenes que nous avons avant toute étude. intérieurs. Dès matin au soir nous parlons de ce qui se fait en nous; nous sympath. avec celui qui nous raconte des souffrances. Cette notion des phénom de conscience est involontaire.

nous pouvons, quand nous voulons ne pas nous contenter du sentiment inval. de telle opération qui se produit en nous, clarifier la notion par l'analyse qui emp de rem. un ph. int. Quand on se souvient on a le sentt. de l'esp. au lieu de se cont de cette rem inval. qu'on rem. cette rem. Ce que ne

Ces notions sont le sens com. C'est un ens. de n. et de p. qui nous aid et n. de l. a nous d. dans l. les c. de la vie. Un hom. qui serait inc. de dis. le j. de l'inj. serait d. n'av pas le s. com. On dir. de la m. ch. de c. qui ne dist pas le b. du law. Le sens c. est j. de n. com. a l. les h. dans les ev. de la vie. Or ces pr. sont des s. de l. le c. ph. si un h. n'av pas v. le p. lo. il ne p. pas dis le v. du faux. Ces n. ne p. s'être int dans l'esp. hum. si la n. h n'était connue à ch. de nous. Ces s. v. et inv presup. une psy. inv. a l'ét.

Mais le s. com. suf. et si l'esp. avait pu se cont de ces s. inv. du sens com la ph ne serait pas née. Voici ce qu'il y a d'imp dans cette p du s. com.

Nous n'av pas b. s. de com. nous av b. de comp. or le s. com. ne se comprend pas ne p. rendre compte de lui même. off. a un h. une cause inj et v. l'inj. Dem. le p. de l'inj.

il ne pourra pas rep. D. lui quelle v. il a de s. que la d. de l'h. en cette v. est t. plutot que l. autre. Le s. com. est toujours capable, lorsqu'un cas se p. de p. un juy. sam sur ce cas, mais il ne s. r. jamais c. de ce cas. Le s. com. parle de l. ce qui se p. en nous, mais il ne d. pas une idée dis de toutes ces op. parceque le p. de dep. est imp. les ind sont imp. mais l'h. ne peut pas se cont de pos. des not qu'elle ne puisse def. Il s. donc non s. psych. invol. il p. a l'h. ref des sol det par l. les ph.

Le j. qu'un h. a v. preuve des reponses, la ph. est nee. Elle sera ach. ce jour ou les s. voy. de t. les q. inducles par le s. com. de la ph. inv. auront été ded. d'une psych. pré.

Il est vrai a la s. de d. que la ps. inv. est plus inf que toutes celles que prend la ph.

Comme les sol

du s. com. ont des m. les s. des
q. ph. ont des m. et des imp.
Sign. les res. et
les imp. des s. de la ph. Ces m
dv. de la m. de c. qu'emp. le s.
ce qui fait que la vue rend une n. obs. c'est
que la v. n'anal. pas. Son m. est
l'indis. . . son avant est l'etendue. Rien
n'est oublié. Parler que l'att ou le reg. se
p. sur le t. l'all. se p. a un
ob. part. cet ob. parcequ'il est cel.
grandit. l'ob. qu'on a etudié aura plus d'imp
dans l'esp. qu'il n'en aura dans la realité.
Jusqu'a ce que l'an. soit finie, la v. du
t. sera alt. Lorsqu'on anal. un sujet
d'etudes, il s. que l'anal. fut complete.
il s. n'om. aucune des p. ou tab
soit que v. oub. ce qui est p. mer
quit. uns des et. de la real. soit
que v. donn. plus d'att a un aux dep
des autres, il suit une alt. De la
les m. de l'et vol. des ph. de
la con. De la sy. ex. qui remp
l'h. de la ph. les ph. ayant

8

obs. cert. p. plus que l'autre ont ded
d'une et. m. des sol. incompletes.
Ainsi dans la psych. . .

De la 1. les s. ph. sont des s. m.
des prob.

Ainsi le s. com. a rej. tous les sy. parcequ'il
poss. des not. plus conf. sur les prob. Le
sens com. fait de cette vue inv. qui sinon ob
est du m. fidele et cert. en etendue. Lorsque
les ph. ont dit au s. com. que ce qui se p
hors de nous n'etait p. vrai le s. com. s'en
est m. Lorsqu'un g. esp. de nos j. a dit
que la con. la v. etaient un l. inf
le s. com. s'est m. du phil.
Le s. com. n'a rej. ni l'aut. de la
vais. ni l'aut. du 1. des ch.

Les s. du s. com. ont l'av. sur la
ph. l'av. de l'el. les s. ph
ont l'av. de la cl. . . mais on n'emp
ni le s. com. ni la rech. des q. ph.

avant de res. il faut que la ps. soit comp. le j. ou la n. hum. sera b. connue les ind fournies par la ph. seront aussi vraies que celles du s.

Le but de la s. ps. est de m. du cl. a ce qui est ob. dans la cons. les ph. ne dec. jamais rien. Un enf a 12 ans connait l. la m h. il ne f pas av v. long pour av cons inv. des ph. de la n. hum.. lorsque les ph. disent vrai, cela est rec. par les cons de ceux qui écoutent.. les ph ne p. que p. l'ecl. d'un f déjà connu..

voici comment p. l'ob phil. quels sont ses res. l'att tournée sur les faits int s'app perception, son objet est d'ecl. par l'an. des f. que l. les c. conn. Synt avant que la philosophie soit nee. J'ai enf ce q. fait qui met en cont le s. com. et la ph.. tout cela n'est pas encore la m. psy. la m. ps. est le ch. qu'on d. suiv. dans l'ecl. du ph. pens. par ou d. on com. par ou doit on

Cours de M. Jouffroy.

17 mars 1829.

2e Leçon.

après avoir déterminé l'objet spécial de la psychologie, je vous ai promis de tracer la méthode à suivre pour faire cette science, pour connaître son objet. Il y a en nous plusieurs principes ; l'un seul constitue la personne humaine, la vie intellectuelle et morale. l'ob. de la ps étant le principe qui constitue la personne humaine, la met. ps.

En effet une cause ne nous est j. connue que par ses effets. ce qui distingue un principe d'un autre, c'est qu'ils ne produisent pas les mêmes effets

dans l'étud. de 1. cause on est obl. de rem. des facultés à la c..

La nature du pr. int. et m. n'est que l'ensemble des facultés dont il est doué.

Cette m. que l'on suit dans l'étude de 1. cause nat il faut la suivre dans l'étude du pr. int. et m. Il y a cependant celle diff. entre ces d. genres de sc. que n. all. plus av. dans les ess. qui em. du p. int

car toute c. nat agit opère pour prod. les effets qui en em. Mais ces op. nous échappent

nous n'aper. des causes nat. que des effets secondaires.

Il en est autr dans l'et de la ca. intelle. nous saisissons les opérations de cette cause ; nous n'avons pas besoin, pour connaître ses fac. d'étudier les effets extérieurs.

Il résulte de cela que l'et. du p. intellectuel se divise en plusieurs parties, ou en plusieurs recherches. La 1re consiste a recom. les diff. phen. qui em. de la c. int et de les clas. selon leur ress. ou leur diff. de rapp ch. ordre de ph. a une fac. corresp. ou arriv. ainsi a det les diff. degrés de f. de la p. hum. quand on a 2. les q. dist dont l'etre moral est doué, il reste à etud. ch. de ces f. à en det la loi. Puis il reste à comp. comment de l'ac. du dev de t. ces cap. resulte leur vie int. et m.

Ces 3. recherches, l'une qui consi. a det les n. des f. m. de l'h. la 2e a la 3e a comp. le jeu sim. de ces fa. ou la vie int et m.

Il reste ensuite à tirer des ind. sur la n. de l'etre qui produit toutes ces facultés.

Voila la met. generale de la psychologie constater des fac. determiner leur loi, expliquer par ces lois les phen. int. puis de l'et des f int.

Les traits généraux que nous v. de p. pourraient suffire à l'esprit; mais il faut entrer dans les cir. div. . .

Comme nous dev. int. sur les q. ph. les mon. de la ps. anc. il fa.

Il nous fallait donc les cadres de la Science.

Il faut reconn. les pr. facultés de l'esp. humain, les fa. qui const. la c. int devel. cette cause, comment il f.

nous laiss. de cote l'anal. des facultés de l'esprit humain. nous supp. ici que les principes sont connus; nous nous cont..

l'etude d'une fa. se partage en deux parties, l'une qui a p. objet de const la loi de cette f. son mode d'action, l'autre qui est l'h. nat de cette f.
En quoi consiste la loi d'une fac. Et de q. man. peut on la determiner?
la loi d'une fa. est det. a cette cond qu'on aura res sur elle les 3 q. suiv. de q. m. ag. a q. cond. quel role remplit elle dans la vie int et morale.
on arr. a la s. de ces 3 question, comme lorsqu'on 2. la h. de 1. cause. la f. dont on ch. la loi agit en nous; notre cons. nous dit comm. elle agit. s'il s'ag. par ex. de la m. il suffit de se souv. observer les cir. qui rep. cette op. elimine les cir acc. et garder celles qui se conservent toujours.
Il ne suff. pas de s. comment une faculté agit const il faut voir les faits sous l'inf. des q.

Il faut ensuite det le role qu'elle joue dans la vie intellectuelle.

Partir de l'acte meme de la fac. remonter de cet acte aux cond. sans les q. il n'avait pas eté p. puis desc. d'effet en effet.

la rech est purement psych. Quand on det la loi d'une f. car son op. peut être alt. par la s. conscience.

quant aux quest qui comp. l'his. nat d'une f. elles ne sont pas toutes résolues par la psychologie. Il ne suffit pas pour comm. la nat hum. d'avoir const et det. ces facultés et leurs lois, d'avoir expliqué par elles les phen de la conscience. Il est un fait sur le q. tout le monde s'as. qu'il y a une g. diff. dans la n. mt entre l'h. et

non seulement il y a des différences phys. mais la personne h varie aussi. les diff. qui dist la p. hum. a ces 3 périodes de la vie proviennent de l'une ou de l'. de ces causes : ou il y a dans l'h. des f. qui n'ex pas dans l'enf ; ou ces f. ne se dev. pas eg. dans l'un et dans l'autre ; ou ces f. sont plus en. dans l'un par rapp. a l'autre.

~~[illegible]~~ pas comm. la n. hum. que de la c. seul. dans son et. vivl. Il faut la c. depuis son app. const. les alt. qu'elle éprouve. La construction de cette hist ne peut sortir que d'un ex. p des m. qu'ep. ch. f. prise à part dans le cours de la vie humaine.

a quelle époque de la v. cette fac. app. elle

quelles sont les m. qu'elle sub. ou dans le d. de son exe. ou dans le dev. de son action.

On pourrait tracer alors la ligne de demar. qui existe entre.

Pour résoudre ces questions sur chaque faculté, il faut int. l'observation.

Bien que les 2 sexes different plus au ph. qu'au m. cependant la p. hum. differe entre eux. pour tr. la l. de dem. qui sep. la p. hum. entre la p. et la femme, il faut s.

La vie hum. est part en 2 etat diff : une partie de la v. cons. dans l'etat de v. l'autre dans l'etat de sommeil. Que devient cette faculté dans l'etat de sommeil. Son action est elle int. susp. ou s. ral. Dans ce d. cas l'act de cette loi s'a. elle aut que dans le cas de veille.

Si on avait res. cette q. sur ch. des facultés, on saurait ce qui continue d'aller dans la p. hum. dans le s. et

s. sont des c. generales l'esp. la v. le s. le qui personn. div. la pers. humaine. Il y a des causes qui mod. la p. h. On n'aurait pas comp. l'his nat d'une de nos f si on n'av. pas recueilli les pert poss. sur les bl. qui attaquent l'organe cerebral. Un etat bien p important est celui de la folie.

Etant donné l'etat normal, toutes les facultés qui concourent à la vie int et moral.

n'y a-t-il pas certaine espèce de folie dans laquelle l'art de cette f. on est susp. ou ay. ant. on a acquis un deg. d'ex. on est tombé dans un aff qui produit la faculté

Par delà toutes ces recherches viendra plus curieuse pour la science.
Il est ev. que le p. int existe a un certain degré dans les anim. et ev. dans les plus int. S'il y a une diff. entre la pl. et l'anim. c'est que l'a. a un prin. qui n'est pas dans la plante. Il y a dans l'anim. un f. qui n'est ch. ni des f. de rep. et de prod. les fac. de l'arbre consistent à cons. l'individu et a reproduire.

Q. diff y a-t-il entre l'h. et l'an. entre ceux ou le p. int est le plus aff. ceux ou il est m. aff. jusqu'a ceux qui servent de transition entre le regne animal et le regne vegetal.
Il faut se dire : cette fac. est elle dans les anim.

Ob. elle se dev. dans les anim. avec la meme loi que dans l'homme.

des. l'ech. des animaux les plus ont jusqu'à ce qu'il reste une d. trace, la f. des. la plus gross. sera le principe.

Il reste une dernière recherche à laquelle a donné un grand éclat le d^teur Gall. Il est incontestable qu'il y a une dépend etroite entre le p. qui constitue la pers. hum. et l'organe cerebral. Il faut det cette def. avec précision pour cela il est important d'aj aux rech. dont nous avons parlé celle ci, savoir s'il y a dans l'un. de l'org. cereb. une portion affectée à la faculté dont on s'occupe, et quelle est cette portion.
Si l'obs. parvenait à resoudre cette q. pour ch. fa on dist la def. de ch. fac. du p. avec ch. p. de l'organe.

On lierait ainsi la ps. avec la zoologie ou phys. comparée on appuierait ainsi deux sciences dont la rivalité fait le malheur de chacune.
Il faudrait aussi chercher a quel signe est on p. reconn. les diff. de p.

Il resterait la q. de savoir si c'est le dev. de l'org. qui produit la f. ou si c'est la f. qui prod. le dev. de l'org. Ce deux choses qui peuvent être vraies en même temps.

Il y a donc dans l'étude de nos facultés 2 parties essentiellement distinctes

Le bon sens vous dira que tant que vous n'aurez pas connu les q. prem. de tel organe

Si l'imagination n'etait que la combinaison de deux ou de trois facultés

Tantot le Dr. Gall va chercher par l'organe des qualités les plus essentielles de l'esprit humain, parceque il ignorait l'existence de ces facultés. tantot il cherche l'organe de l'imagination, faculté qui n'est pas, faculté puisqu'elle est composée.

Le d^teur Gall aurait du chercher les elements constitutifs de la nature humaine; son second malheur est d'avoir pris pour philosophie le tableau de Condillac.

Resumé. Conn. la nat. hum. c'est conn. ses att. essent. ses facultés primit., les lois de ch. de ces f. la f. de chacune dans la vie int. Voila l'imp. dans l'et. de l'ame. Il faut ens. faire l'hist. de la n. hum. hist. qui ne.

les rapp. de la n. hum. avec l'organ. avec les anim. 1 Recher.

Les facultés humaines seraient connues après cette recherche. Il resterait ensuite a penetrer dans la q. de la n du f. int et moral dont on avait et la vie, puis ay. la q. de s. si ce f. est distinct ou non du corps. Mais traiter cette q avant la phy. c'est v. savoir si t. ch. est pl. que l. autre avant d'en connaitre la nature. On a jusqu'ici commencé la science par la fin, ce sera aussi la 1re question que nous rencontrerons dans les auteurs anciens. (Vu Alcibiade.)

la ps. est la conn. du p. dont le dev. constitue en nous la vie intellectuelle. Pour conn. cette vie morale et pa

si la vie int. est m.

de la fon. qu'exerc. chacun des el. const. peut seul. resulter la conn. de la vie int. Il faut donc det. le r. que joue ch. p.

Nous avons tracé la meth. a suivre dans ch. des facultés, Il ne reste plus qu'a rech. dans q. ordre il f. etudier ces el. Il faut pour cela conn. d'abord ces elements.
Nous all. jeter un c. d'oeil rapide sur le monde de la con
nous all. classer ses princip. et l'ordre a suivre dans l'etude de ces principes.
Nous ne d. pas une enum. comp. de tous les p.
nous ne d. meme avec p. chaque p. mon but est de d. les differentes classes de ces p. les principes contenus dans ces classes, Et les rapports des classes les unes avec les autres. Nous verrons ainsi comment leur ench produit la vie intellectuelle.

Quand on rentre en soi, et qu'on s'app. a y remarquer ce qui s'y passe, il y a des phenomenes saillants. Ainsi on voit que le moi est cont mod. et cont agissant, que son etat est ch.

m. par des c.

a ch. inst. nous ep. des sensations, nous faisons des mouv. volont. nous nous souvenons. Ces faits sont des phenomenes interieurs psych. Ces prop. selon la n. des ph. qui les pr. doivent etre app. les unes c. les aut fa Il y a diff. entre la p. que suppose une sens. et celle que sup. un acte. Dans le 1er cas nous sommes le sujet d'une action; je n'ai pas bes. pour s. cette ac. d'etre d. d'une prop. de sen. Je n'ai pas b. de faculté. Cette f. est la sens. ou la f. d'eprouver du plaisir et de la peine. Quand j'ebranle une partie de mon corps, la ps. qui p. en moi ce mouv. est une faculté. — On trouve que tous les ph. sont des m. du p. int ou des actes. Et q. on cl. les mod et les actes, on tr que le p. int est doué d'un cer. n. de capacités et de facultés.

Voila le 1er resultat d'une descente dans notre ame.

q. nous d. que la seule cap. est la sens. Et que la c. qui j. le p. q. role est la f. loco motrice et la f. int

q. nous. que soit la variété de nos sens. toute s. ne nous aff que parcequ'elle est agr. ou des. Elle est pl. ou douleur. L'aut exercée sur nous est du pl.

ou de la p.
a la suite d. celle s. cet ph. se pr.
a la s. de sen. ag. il y a une dil.
c'est la joie, ensuite un m. vers la cl.
m. ce ph. est l'am. puis un
b. d'union avec cet ob. c'est le d.
a la suite de la s. des. notre etre se contracte,
c'est la tristesse : notre sens. epr. la rep
pour la cause que n. a aff. voila la
h. pour n. sens. se det. Et ce ph.
opposé au désir est l'aversion.
En donnant cet ex. nous v. prouv. que le
ph. de la s. prod. en nous une reaction
qui se dec. par les ph. présents.
toute ch. qui nous aff. excite une reaction fatale.
voila p. le des. l'av. sont pas : nous
s. respons. des actes aux q. ils p.
nous ent. nous ne le s. pas des m.
ainsi il n'est pas en n. pouvoir à la vue
d'un objet d'aimer ou de hair.
toute sens. comme
aff. est ag. ou des. il y a des
sens. qui ont une autre des. et qui
ont p. objet de sus. l'int. Ces s.
telles que celles que nous ep. quand nous
t. un corps. n'eleve ni ag. ni

des. ne p. pr. de re. Elles ont pour but d'att hors de nous l'etude. Aussi ces s. sont indiff. souvent nous ne les rem. pas. Quand n. ouv. la vue, nous ne p. dis la f. des s. mais les idées à la suite des sens. quand je t un corps qui n'est ni f. ni corps, il ne m'aff pas; mais je p. la l. le poli. Ces not ne s. pas a. si je n'avais pas la s. des l'ex. si ma main etait p. mais les s. que d. ce corps et les n. qui viennent à la suite sont bien diff. Il y a donc des sens. sig. mais qui ne sont pas aff. Elles eveillent notre intelligence.

La p. que nous av d'etre affectés par cet objet presuppose en nous certains prin. Il y a une f. de s des. dont les ob n'ex. pas ainsi les animaux. Donnez une m. de m. a cert. an. il n'ep. rien. Il y a donc des p. qui p. que je suis bl. par une c.

Ep. une s. ag. ou des
c'est che blessé ou flatté dans ce qui constitue n.
nat. Il s. donc que n. n. soit telle,
que la c. qui ag. sur elle p. la s. ou
la bl. Il s. que dans c. n. il y ait
une t que la s. par. on excite.

Parmi nos f. il
y a 2 s. la f. loco motrice et
l'int.
La 1re ne se revele a notre c. que par un effort
int d'ou resulte un m. corporel. Nous
s. qu'elle ag. tant sp. tantot vol.
C'est cette fac. que d. les actions de l'homme.
La 1e l'int est a elle
seule un monde tout ent Dans l'int il y a
pl. fa. que tous con. au but de n. faire
conn. la verité. au 1er c. d'ceul on dist dans
l'int 3 g. esp. de p. les p. de la
con. 2e du s. 3e de la comprehension,
ou de la c.
nous c. ce qui est; avec nos s. nous 2. des
ob. ex.
avec n. conscience n. sent ce qui se passe en
n. Et
par les s. nous 2. les id. des ch. ex
par la cons. Les not des ph. int

autre chose est la f. de c. qui presuppose l'autre
Et ne se conf pas avec elle. La f. de c.

saisit entre les ph. connus les r. qui les lie.
La f. de com. ne saisit que les p. des
ob. la f. de comp. saisit les r. qui
les lie.

qui tire des d. de la f. de c. de l'exp.
La compreh. des ch. connues.
D'autre f. la c. part des d. de l'exp
mais c. des ch. qui ne s. pas d. dans
l'exp. quand j'ai vu
ma f. de c. me p. que dans la 1 exp.
les deux faits se s.
ma f. de com. ou ma v. me fait
com. des ch. qui ne m'ont pas ete données
par l'expérience.
Lorsque je v. un fait qui com. je n'en vois
pas la c. cep. l'exp. ne p. me d
cette c. avant que m. raison ne p.
qu'il a une cause. q. je l. un corps. je
ne v. pas le lieu ou il est : cep. je dis il
est dans un lieu.
Quand je ne s. que v. ce qu'il y a de
com. entre plus. faits, Et que je les

generalise, sa raison n'ay - rien aux données de l'exp.
alors la raison est dite emp. Dans le cas cont
elle est non emp ou raison a priori.

Il y a une d e fa.
cons. la mem. qui rep. le souvenir du passé.
observons que la f. loco m. comme la f. int
Et les autres par ex. la f. exp. qui consiste
a rendre au d. ce que se p. en nous toutes
supp. quelque chose qui les d.

Si v. ab. si elle m. la f.
loco motrice, son act. existera ; mais elle s. ind
sans motif. ab. l'int. elle se dev. mais
son action sera ind. Elle n'aura pas de r.
pour p. telle d. plutot que t. autre.
toute f. est * en nous un inst qui
dem. que nous nous en s. tant que l'int
Et la f. loco mot ne s. pas d. par la
r. elles ne sont pas précises.

Il y a donc en nous
q. chose de s. aux fa. prop.
dites, qui a le p. de les ap. a
un b. Cette autre faculté est la volonté.
n'app. votre esp. a rien, ne le d. volont
ver aucun objet, votre int. rendue a sa lib
ne s'arrete pas ; votre m. vous d. des
s. sans ench. votre int. se p. ca et là

mais qu'une v. d'app. cette f. survienne
q. ch. s'emp. de la f.
s'int. errante et v. cont. de s'ap. a
l'ob. au q. vous v. pense acquiert de
la force.
Ainsi la f. loco mot. n'étant fixée sur aucun
point est un. mais que la v. sur. Elle
rallie les f. disp. de la f. loco mot. Et
l'un m. d'autant p. fort que la
con. est p. violente.

Le p. qui est nous s'empare
de lui même et fait de lui ce qu'il veut, soit
qu'il v. produire des actes ext. ou qu'il
applique notre intelligence a certain sujet.

Cette p. de la v. va
plus loin: elle tr. en faculté n. sens.
Non nous s. de ces de n. sens. p. voir
q. sens. ils produiront à la vue de ces
ob. et quelles sont par la les q. de ces objets.

Il faut encore que nous
ayons un but vers le q. nous dirigions ces facultés.
Sans ce but on ne p. rendre v. de la vie
int. et mor. car elle va a un but,
il n'y a pas une des ap. de n.
int. qui n'ait un but. Ce but la v.
ne le contient pas.

aussi n'y a-t-il pas S. des cap. des f.
Le p. de se sc. de ces faultés. Il y a
en nous q. chose sans quoi la vie int. ne
p. comm. ; il y a des l. dans les q
se r. les p. pour les quels n. nature
a été crée..

avant que la r. ne soit née chez
les enf. on ap. qu'leur act. n'est pas sans
but. on recom. l'en. de l. const. unif.
qui les dirig. instin. sans que sa r. se rende
compte de ces tend. les d. pour g. et loi a
la v. L'enf. est l'inst. de sa cons.
d'etre supp. a ses cam. il a l'am.
de sa m. de ses s. il est s.
il a un p. a cr. qu'on dit la v. Et
a la d. Ces p. sont des manif. de la
chose pour la q. il est né..
Notre r. est la f. de comp. mais elle ne
p. inv. ce pour quoi nous s. nés. q
l'inst. de l'am. de la s. naît en nous,
notre r. dit : il est bon que n. viv.
en s. et dirige notre volonté. Si notre
p. ne l'av. pas dit à la r. Elle n'au
pas le d. de n. imp. une loi etrangère.

Ce sont les p. prim. de
la n. hum. qui rev. la t la d
de cette nat
Voici dans q. ordre se d. l. ces p.
aussitot que n. n. existe, les p. qui sont en nous
ou du moins la p. se develop. font q. notre
nat aspire a un etat. Ces p. s. la
v. et s'en s. d'un inst pour mettre
les p. a n. se. Dans l'enf les p
ayes. sur le p. qu'on a d'ayir. La v
dirige les p. Et les met au s. de ce
p.
Quand nous c. notre n. Et sa fin, q. nous
v. que p. av. sales. un p. il en
est v. du mal, qui le p. aurait eté mieux
satisfait d'une autre m. il av. que
la v. connait qu'il n'est pas bon que la
volonté obeisse au penchant, qu'il y a un art pour
arr. à la satis de ces p.
Le p. de celle d. au lieu de c. à
l'imp. de la n. nous cal quelle est
la satis de ces p. Et si n. bonheur
en dep. C'est la que se pl. le calcul
du bien etre est que v les satis avec
le m. d'inconvenients.

nous n'ay. plus alors instinctivement, mais raisonn.
Le but de notre conduite est le plus g. bien pos.
Voila le 1e p.
de la vie int. Il y en a un autre. q.
nous pensons a l'id entre ce bien et l'ordre
tous les êtres qui composent le m. sont tous organisés
d'une cert façon; en v. de celle or
tend a une c. fin, et asp a all
celle fin. Quand tous les el qui comp
l'univers asp et or a une fin, cet
ensemble const l'ordre. La l. de l'arbre
est de verdir, de se dess. de cr. de
decroitre et de mourir. Cela fait partie de
l'ordre. Du dev. un p. imp. de l. ces
tend resulte une partie de ordre univ.

Il y a des ch qui ob. a des l. f. des ch
qui ob. a des l. qui sont en elles.
Nous aussi nous avons une fin; et si cela ne s'a
cela Ar l'ordre univ. Et lorsque notre r
comprend cela, elle s'ap qu'il y a
ident entre notre interet bien ent et
l'ordre. Cet int a eté dicté par Dieu. Mais
Elle fait encore une autre decouv. nos s. ont
une destinée a cucomp. l'ac. de ces d
p. une p. de l'ordre; lorsque leur dist
ne s'acc. pas Ils sont dans le non ordre
De la nom d. resp dans les autres

l'accomp des des. De la justice.

La raison donne de la d. au bien etre en le legitimant. La r. met des b. au bien etre, en nous m. que n. dev. resp. ce bien dans les autres, en le cher. pour nous. De la des lim. au bien etre.
Notre etre et. org d'une c. f. il y a p. nous un certain but. Ces f. paraissent a des ef. precises; cela est fatal, c'est le des de notre nature. Nos pench prim se des remont des fac. qui sont c. des inst pour la satisf. de ces pen. Ces f. font aller les f. inst puis sport Ce d. sp. de nos f. nous rev que nous les av nous nous en emp Nous app. ainsi qu'il n. a eté d. d'etre m. de ces f. alors liberte naît. ex. volonté. La v. n'avait p. se prod. si les f. ne s'etaient developpées. Car pour agir sur les facultés il faut les connaître.
Ce n'est que fort tard que la raison se developpe. Ce n'est que lorsque la v. a deja mis au service de ch. ~~[illegible]~~ chaque faculté. Lorsque la raison naissante voit qu'il n'est pas de n. inst que la v obeisse au

plus g. pen. alors on dis.
La r. se place alors entre le penchant et la volonté.
Cep. non ne d. pas que la r. est 1. assy
puis. pour resis. au pen. le pench det
souvent la v. Mais cela arrive rarement aux
sayet.
arrive le jour ou nous pass. du calcul du plus g.
bien a l'idée que ce bien gît dans l'ordre; que nos s.
ont le p. grand bien a ch. que nous d.
resp. cette rech. q. la r. mor succede
a la v. interessée, nous n'ay. pas p.
C'est notre plus grand bien, mais que ce bien,
Est l'ordre.. le j. ou la r. morale survient
l'être moral survient pour la 1re fois. alors vient
la sensib. qui est q. chose de plus p. que
l'int qui n. prev. que telle de nos
tend est paral par un objet ext. un
etre org. mais insensible, q. quelque ch
agirait sur lui, il p. avec son int comp
que celle ch est cont a sa nature, mais
il ne le sentirait pas. toute act ou cause
ext fav. a l'ass de nos p. cause un
sensation ay ; tout acte ext qui met
un ob a l'ac. de nos penchants nous
cause de la peine. si notre int ne p. parvenir
a une verité, nous souffrons Decouvrons nous la

veule nous s. h. parceque n. nat
parvient a ses fins. si on nous mep.
Si nous s. exilés n. souff. parceque
nous sommes sociable. Le beau, le laid n'ayt
sur nous qu'a ces conditions. Il y a la dans notre n
des t blessées par le laid, favorisées par le
beau. Comme l'arbre n'est pas sensible, qu'on lui
donne un c. de hache, il ne sent pas; mais
ce coup s'oppose a sa cr. s'il etait s.
il s. aff. s'il etait int il
versait que cela lui nuit. Chez nous il ne
peut y avoir ob à l'int sans que
la sens. cette s. vig. de ce qui p.
~~[illegible]~~ ou f un de nos p.
nous p. nous ne souff. nous ne f
que par l'ac. ou le nos. a. de
nos pench.

Ce qui est plus int que la v. c'est
la raison

Ce qui est notre n. meme dans les
m. les p. int nue, ce sont les

disposition constitutive de notre nature. le dr Gall s'etom. de ce que les ph. ne parlaient pas des pench. prim. de la n. il n'avait lu que Cond. s'il avait eu sous les mains Reid, il aurait vu que les ph. y avaient s.

Tel est l'ens. de la vie int. et m. tels sont les phenomènes qui fonctionnent dans cette vie. D'autres n'ont pu entrer dans cette esquisse rapide. notre int. ne p. agir comprendre sans le s. de notions qu'elle n'a pas decouv. qui sont innées. qui a ap. a notre int. que les l. de la nature étaient constantes. une s. enf. suff. à l'enfant pour lui m. s'il s'est brulé un d. qu'il se le b.

Sans ce prin. toute science serait imp. a ch. instant vie à recommencer; point de principe possible. Cela est un axiome inné: notre int. est sous l'ax. de ce principe. q. chose force l'enfant à cr. que s'il se met le d. a la ch. une s. fois il le brulera.

L'intelligence est environnée d'une f. de notions semblables sans les q. la conn. serait possible.

Suff. qu'un p. pousse la faculté loco-mot. comment renna

la jambe. Cela est vrai. Dieu a mis des
garde fou autour de l'intelligence. Rien
de plus propre à inspirer du respect pour Dieu
que l'étude de l'ame. Cette étude comme celle
de la nature prouve une providence immense
dans Dieu.

On voit de quelle importance il
est de résoudre ou choisir des éléments de
notre constitution les questions posées ici. Ce qui
distingue l'h. des an. c'est qu'il a des
penchants primitifs, que la perfectibilité primitive de
l'intelligence Explique. dans l'h.
Les animaux n'ont pas la faculté d'étudier le bien
et le entendre: quoique ces derniers fassent
d'immoler quelquefois leurs penchants. S'ils ne

la raison morale se mettant à la place de celui
de l'instinct bien entendu élève l'homme prodige.

On verra dans l'animal un des penchants
un rudiment des facultés de l'homme.,

On voit déjà les el.
avec les q. on peut donner l'échelle comp.
des f. des h. et des animaux. On peut
ainsi expliquer ce que disent dans le fou.

Pour la methode a suivre dans l'etude des elements, et p. les c. . . descendre à la volonté, aux facultés, observer le ph. de la raison qui intervient entre le penchant.

4e Leçon.

L'analyse que nous venons de donner est le résultat d'une longue étude; mais nous ne répondons pas qu'elle embrasse tous les élements. Ce seraient des analyses plus detaillées qui devraient eclairer ce que nous avons dit. Nous allons revenir sur ce que nous avons dit.

Comme la vie ph. est le resultat de prin. qui ont ch. leur fonct. &c.

Il y a donc 2 choses imp. a det.

Il faut recon. les el. qui con. a la vie int. det voir comment ces rouages s'engrenent.

Si on comprend bien chaque el. on ne comprend pas pour cela le jeu reuni des elements.

Nous allons rep. l'ensemb. des fonct. int. leur jeu total, puis nous entr. dans l'ex. special des principes qui le composent.

La vie int. dont n. conscience est le theatre a un point de départ comme elle a un but.

Il n'y a dans le jeu de la vie int. et m. que les el. suivants
1°. les penchants prim. de la nat. hum. 2°. la sens
3°. les fac. que s. faculté loco mot. expressive
4°. volonté, 5°. raison
Du concours de ces elements resulte la vie int. Et morale.

ces pench. sont l'emp. de la const de la nat même

sous l'emp. de ces pen. la n. hum. souffre ou jouit,
elle souffre lorsque ces pen. sont cont.

la sensib. est la pour lem. immed. que la n.
h. est contente

les facultés qui ont ch. leur pouvoir propre, se mettent
en mouv.
chez l'enf. les pench. ent l'action des facultés. Mais

alors naît la volonté qui s'emp. des facultés et les dirige
vers la fin qu'indiquent les penchants.

Dans un age plus avancé naît la raison

s'emp. de la v. et par la v. des f.
et sat.

cette raison s'aperçoit bientot que rien ne se passe en nous qui ne se
passe dans les autres etres de la création.

notre raison con. que de l'ac. de toutes ces fins res.
l'ordre geneal qui est la volonté de Dieu.

alors naît la justice envers autrui.

a la ruis. qui a Cal. l'int bien ent. se substitue

= Nous allons passer en revue chacun de ces elements, voir quelles sont les fonctions de ces élements. Nous allons suivre l'ordre qu'on doit suivre dans l'étude des différents principes de notre constitution. On doit commencer par une class des penchants de la nature humaine.
Notre nature etant organisée d'une cert façon a une cert destinat. conforme à son organisation.

Dans ces instincts primitifs, qui sont le cri de la nature, se trouve la rev. de notre dest de ce qui est bien p. nous, du but de l'ebe. Supp. une nat qui n'eut pas de fin, il serait imp. à notre rais. de dest quelle serait sa fin, puisqu'elle n'en aurait pas. Qu'une n. n'ait pas de dest ne donne pas de S. de dest. c'est la meme chose. Si la dest ne se traduit pas par q. signe, il sera imp a la raison de la dec. Sa nous ne . . . unions pour la S. horreur pour la solitude,

La raison, quand elle prononce sur notre destinée, ne fait donc que traduire le lang. des penchants primitifs, que generaliser ce que nos penchants avaient revelé.

Il ne suffirait pas de dire a l'un de nous que telle fin bizarre est dans notre destinée, il faudrait que cet arrêt eut une sanct. En vain la raison décideraie, si ses décisions n'etaient confirmées par les penchants. Supprimez les penchants, ni egoisme, ni vertu, ni int. bien entendu, ni respect de l'ordre possible. Qu'est ce que l'égoisme.

Qu'est ce que la vertu?
nos dev. sont ou envers nous mêmes ou envers les autres. nos dev. consistent en 2 choses : 1° a cond. nos des ; à perfect. notre des. afin que nous puis. mieux l'accomplir.

Les devoirs envers les autres est de resp. dans les autres l'acc. de leur dest et de favoriser cet accomplissement

La generosité est un dev. tout comme la justice.

Les devoirs envers dieu sont en grande partie l'accompl des devoirs envers les autres.

Dès que nous vis. notre mt se met en mouvement, notre aut. imp. des mouvements à notre corps.

Comme nos penchants sont la seule chose qui trahisse ce qui est bien, ce qui est mal

ainsi nos penchants révèlent ce qui est bien pour nous, y pouss. nos f. app. à la r. quelle est notre destinée ; puis notre raison.

Dans les enf. les pen. supp. a la raison : supp. les pench. chez eux, ils ne deviendront pas homme. supp la credulité, faites que l'enf. soit un etre scep. indif comme la raison est f. chez lui, il n'app. rien : il aura l'age de 15 ans sans rien savoir. Cette cred. seule donne à l'enf. l'enf. le rend suscept d'éducation. l'enf. perirait d'inanition de connaissance.

Les pench. ne sont pas moins utiles à l'homme.

a combien de dang. sans cela ne serait il pas enf.

Les deux. de la r. sont tantot la d. tantot er. tantot leur aut est trop faible pour . . .

Elle les rectifie, les corrige.

Lorsque les decisions de la raison sont trop faibles, les penchants les rend. puissantes pour la volupté.

Cette mère s'arrache à tous les plaisirs.

La plupart des h. se cond très peu par la raison, parceque le calcul chez eux est faible. Qui fait que les 3 quarts d'un peuple (qui forme la masse ignorante)...

Ainsi le role des penchants ne cesse pas avec l'enf. et dans le vieillard il acquiert la plus grande import.. parceque la raison s'ev..

Les pench. ne sont ni vertueux ni vicieux, parceque les inst tendent à un but sans aucune idée de bien.
Ils tend. a leur f. sans a. con. de l'ordre du respect que lui est du
Lorsque l'inst agit sans l'int. de la raison, l'h. qui cede a l'inst. n'est ni v. ni egoiste.

Lorsque la r. nit. et v. eng. a ob. a un inst.
alors la conduite est reflechie, elle est egoïste.

Sans les pen. il n'y aurait pas de sensations.
sup. la poss. que la r. agit, sup. la raison.

nous ne s. et ne j. que par l'ar. de notre fin, ou les obstacles qui s'y opposent. la s. ag. du des. est imp. dans un être indifférent. si notre nature n'avait pas de tendance,

Sensation. comme nous av. les f. que remp. les pen. nous all. donner celle de la sensation dans le jeu de la meme vie. toutes les fois qu'une cause extérieure agit sur nous d'une m. cont a l'acc. de n. d. nous en s. av. par la s.
la sensation a pour 1re fonction de nous inf des rapp.

c'est le cas du beau et du laid. le beau ne nous fait pas de bien, cependant il nous plait parcequ'il est sympathique avec notre nature; le laid.

q. on veut analyser cela, on tr que le beau est l'ordre.

toutes les fois qu'un pen. primitif se declare en nous, il est accomp. d'une sens. tantot ag.

car il y a des pench.

Les purs désirs du pouvoir de l'amb.

La fin de cette est de donner plus d'energie à nos penchants.

Des qu'un p. est sat. la n. nous en re. par un sens. ay. Des qu'un p. est trop satis nous en s. av. par une sensation desay. lorsque nos f.

Comme nous ne p. rien que par nos facultés,

Elle ac. l'ex. de ch. faculté d'une sensation ayréable.

Lorsque notre corps est reposé, un ennui mortel nous impatiente, il faut que nous ayissions.

La sen. survient encore dans un cas tres imp. de la lorsque notre v. au n. de l'ent. ou du dev. imp. à notre volonté

Ces sens. sont les plus del. de toutes celles que l'ame hum. puisse éprouve.

avec quelle provid. dieu a secouru notre faiblesse.

Volonté. Nous allons examiner ses fonctions propres. Rien de plus evident que la v. est en nous un fait ulterieur, qui en présuppose d'autres.

qui decid. entre m. ch. que nous v. v. La quelle nous voulons.

L'enfant aus. qu'il est né ne p. pas p. de lui meme; il est d'ab. la proie des ms. qui font jouer les facultés.

Quand la volonté vient, elle n'a pas sur nous une v. ab nous ne s. ni est soumis à la v. ni est ind d'elle. La v. ne peut rien sur nos penchants; seul

Elle ne peut rien sur la sens.

Voila p. ces el. sont app. des fac. autrement ils seraient prop. Le bois.

C'est p. nous nous s. des p. que nous av. des f. sur nos facultés seules la raison a du pouvoir. nous pouvons nous emp. de la faculté loco-motrice, de la faculté exp. faire exp. a notre f. la joie ou la tristesse que nous ne s. pas.

Nous ne s. pas mort. de n. s. en ce s.

mais comme notre sens. est q. une faculté, ainsi l. nous g. des liqueurs.

Alors même que nous ne v. pas exprimer ce qui se passe en nous, notre figure l'exprime.

ainsi l'intell. va parf. sans que la volonté la dirige ainsi dans les reves.

notre rais. va d'ob. en objet, de fantôme en fantôme

Le pouv. de la v. sur les f. est né un jour.

c'est peut etre cela qui explique le fait du sommeil.

Toute l'energie de nos f. dep. de la D. de la volonté, plus c. . .

Quand la v. est paresseuse dans un mo. il laisse t. son mt dans un etat de reverie, il est si languissant que ses. . .

Lorsque dans cet etre survient une passion.

nous rec. l'homme qui avait disp. dans l'etat d'indolence ou nous l'avions vu.

Les vieill. ressemblent aux enfants, parceque la personnalité est affaiblie chez lui.
Entre 10 f. il n'en est pas une ou la f. soit au même degré.

ainsi les gens qui sont accoutumés à philosopher. -

la faculté reste appliquée autant qu'ils le veulent.

on peut donc être très faible dans l'act. sp. très moral dans la conduite.

La volonté agissant tantôt comme g. la faculté, tantôt comme ne les gouvernant pas

C'est ce qui fait qu'on doit étudier les f. 1° dans leur dev. sp. 2°.
La v. ne change pas la n. des f. mais fixe une faculté sur un f. particulier.
Lorsque je v. -
ma f. percep. a très peu de p. ne distingue rien, parceque ma f. percept.
au moment où elle se fixe.

Aussi on a dit avec raison que le génie n'est qu'une longue persévérance.

Elle fine et concentre.
Disons de plus : la v.

La f. de la v. est d'en. les m. qu'en. les
pen. ou . .
la volonté agit tout . . .

elle donne à ces facultés 2 formes :

Ces verités premières au nom desquelles nous portons tous nos jugements,

nous jugeons en leur nom sans nous en douter: elles nous gouvernent dans les 1ers temps de la vie.

nous passons n. vie à porter des jug. partis fondés sur l'aut. de nos facultés, sans que pour nous le principe se dégage sans nous prouver mathématiquement que nos facultés ne sont pas trompeuses.

quand nous cherchons le motif intérieur qui nous détermine à agir ainsi, nous le rencontrons.

Il en est de même des penchants: nous sommes curieux, ambitieux, sans avoir jamais songé au penchant qui nous pousse. Les enfants sont gouvernés par les penchants, sans savoir qu'ils les ont.

Le bon moyen d'obliger un esprit à dégager ses motifs de voyance est de le pousser de motif en motif, afin de le faire arriver à l'idée première évidente par elle même.

De la raison découle toute verité,

Il n'y a pas une verité qui n'ait une conséquence pratique, c.a.o entraînant certain motif d'agir dans tel sens. Il y a des verités plus pratiques les unes que les autres, dérivées de l'observation de la nature même.

La raison sent le besoin de rechercher par la comparaison des biens le plus grand bien de notre nature, la resultante de toutes les tendances particulières qui se développent dans notre nature, auxquelles (1) quand la raison a déterminé l'interet bien entendu. elle fixe ce qu'il faut faire ou non pour y parvenir.

(1) jaspire notre nature

La raison prononce l'acc. de l'ident des dest. avec l'ordre
L'homme et sa destinée n'est plus qu'une parcelle bien faible de l'accomp. de l'ordre univ. Dès qu'on voit le rapp. de l'acc. de notre dest. avec l'ordre, notre destinée n'est plus que la réalisation de l'ordre fixé par dieu. Comme nous sommes libres, la raison juge que nous sommes forcés de faire au nom de l'ordre ce que nous faisions poussés par notre interet, par notre destinée.

La vue qui existence de notre rapport avec le monde produit.

Il y a une identité fondamentale entre l'interet bien entendu et la vertu. Il y a quelques exceptions plus apparentes que réelles.

Voila le 2e degré, la conduite morale.

La 2e fon. est de nous dir. du nom de l'int bien ent chez les personnes éclairées au nom de l'ordre.

Sans la raison, comme chez les animaux, nous obéissions aveuglement à nos penchants.

Facultés. Je n'attache pas beaucoup d'importance à une clas nous s. Doués de la f. de co. int. de la f. . . . . ent. . . de la faculté d'agir loco. motrice.
Ces 3 facultés agissent par cela seul qu'elles existent. Lorsque la raison ne les pousse pas. Etc.. elles agissent sans direction, mais elles agissent toujours.
Immédiatement . .

Le mouv. et l'ac. de nos facultés excitant

Lorsque la raison se dev. . . . au nom de l'int. bien ent ou de l'ordre

Souvent les penchants reprennent l'empire.

Tels sont les 4 états dans lesquels il faut examiner.

Intelligence. Sa fonction est de nous faire connaître la vérité. Jamais l'int ne fait un pas sans la raison.

Par cela que j'ai les yeux ouverts, la notion de cet objet entre en moi. Mais aussitôt le jug. conf.

Sous ce rapport que l'int.

L'in

La raison est tour à tour instrument et pouvoir qui exécute. Elle nous dit d'étudier telle science, et elle exécute.

La fon. de l'int. est de nous faire conn. notre fin et les moyens d'y arriver.

Faculté expressive. au moyen de laquelle nous nous mettons en communication avec les autres; elle rend possible la société commandée par les penchants. La société produisant des effets heureux pour notre destinée.

Loco-motrice. Elle met en fait, traduit nos penchants en conduites; ce que la raison a conçu, ce que la volonté a ordonné. Là est l'entremise de la vie intellectuelle. Le 1er point de cette vie est le penchant, le dernier résultat est l'action.

L'homme qui se consacre exclusivement à la pensée, est un homme incomplet. Il sent bien que ses facultés le forcent d'agir; s'il n'agit pas, ses facultés s'assoupissent.

Il faut penser et agir, mais non agir sans penser.

Résumé. Si on compare cette analyse à la phil. de Condillac, on verra de grandes différences. Dans le sensualisme fondée par Epicure et Democrite.
renouvelée de nos jours sous le nom d'irritation, la sensation est le germe de tout.
La sensation étend ses branches en deux effets: l'un qui est l'effet affectif produit en nous la joie et la douleur; puis vient une réaction causée par l'inquiétude.

Toute verité deduite présuppose des verités anterieures, un principe 1er en vertu duquel vous reconnaissez l'identité des premisses avec la conséquence. Si nous n'av. pas foi à notre mémoire, le raisonnement serait impossible. au moyen de ce principe : notre mémoire ne trompe pas...

Passons aux principes empiriques.

De quelle maniere toutes les verités physiques ont elles eté formées? Dans certains cas particuliers on a observé certains faits se passant de la meme maniere.. a la suite des faits on a conclu que c'est une loi de la nature...

a ce titre nous disons : le feu brule..

que sont ces verités. ce sont des resumés d'un certain nombre de jugements particuliers.

tout j. part. Présuppose un motif.

quand je dis, le feu m'a bruli, je reconnais cela à la douleur, au changement produit au bout de mon doigt. Si je crois cela, c'est que je crois à mes yeux, à ma conscience. a quel titre croit on à ses yeux, a sa conscience. La est le principe 1er dont on ne peut se rendre compte. toutes les fois qu'on porte un jug. sur un cas particulier, on fait un acte de foi. Si je n'etais pas persuadé que mes facultés ne sont pas trompeuses, je ne pourrais pas affirmer que je me suis brulé le doigt.

Non seulement on croit que le feu a brulé, mais qu'il brulera a l'avenir. On croit cela parcequ'on pense que les lois de la nature seront constantes. Mais qui fait croire cela. l'experience n'est pas valable pour l'avenir. D'ailleurs à l'enfant une seule experience fera une loi de la nature. Ainsi l'enfant qui se sera brulé une fois dira qu'il se brulera toujours en etat dans les mêmes circonstances.

Cont. prin. emp. Supp. la conv. des lois const. de la n. vérité de ch. jug. part.

Résumé.

Il y a donc des vérités 1ers point de départ de tout jugement ~~protégé~~ par la raison.

Quels sont ces principes.

Aristote a cherché à en faire le compte dans ses catégories de l'entendement humain : Platon les a expliqué par ses idées, souvenir d'une existence antérieure à la vie. Descartes a donné à cet élément le nom d'idées innées ; Kant, forme de l'entendement humain ; Reid, principes du sens commun, primitifs de la nature humaine.

Une fois pourvue de ces principes la raison s'en sert pour

au nom de ces 3 principes, elle porte tous ses jugements particuliers.

Dans toute opérat. de la raison (tout jugement) il y a une vérité générale, et la conn. que cette v. générale s'app à un cas particulier, d'où vient la raison

Nous avons montré quel rôle jouaient les penchants, la sensibilité, la volonté, la raison.
Nous allons examiner la raison et le 5e. el. que nous avons nommé faux.
Le sens commun attribue à la raison deux fonctions principales en nous

La 2e. fonction est de diriger notre conduite; c'est dans ce sens qu'on dit: cet homme a une conduite raisonnable.
D'où l'on voit que la raison décid. ce que n. d. croire ou ne pas croire, en distinguant ce qui est vrai de ce qui est faux.

La raison ne peut g. nos actes qu'autant qu'elle nous indique ce qui est bien et ce qui est mal.
Voici donc deux fonctions: distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux, 2o ce qui est bien du mal.

Lorsque la raison distingue le bien du mal, le vrai du faux, elle ne porte qu'un jugement de vérité.

C'est ainsi qu'on a détaché de la raison la fonction particulière du goût.

Je regarde comme évident que si notre raison dirige notre conduite, c'est parce qu'elle est appelée à dist. ce qui est vrai du faux. Car sur quelque point que nous surprenions la raison décidant.

Comment la raison distingue-t-elle le vrai du faux?
Distinguer, croire, juger. C'est la même chose. Juger et croire c'est reconnaître qu'une chose est vraie ou fausse. Quand nous jugeons dans un cas particulier, et nous jugeons toujours, nous avons toujours un motif pour porter ce jugement. Quand on nous dem. pourquoi nous croy. une chose, nous assignons le motif. D'autres fois nous ne pouvons pas démêler ce motif. Des écrivains désignent cela sous le nom de sentiment, et ils préfèrent cette classe à la 1re. D'abord le mot sentiment n'est pas phil.

Il arrive aux faibles esprits de porter des jugements dont ils ne peuvent assigner les motifs: ces jugements n'en sont pas plus mauvais.

quand on cherche ces motifs, on trouve toujours qu'une vérité générale est le motif de chaque jugement particulier que nous portons. Cette vérité générale ne nous apparaît pas toujours, mais elle n'en existe pas moins.

Ces vérités générales sont appelées principes dans les fonctions de la raison.

L'acte ennemi de la raison est la perception du principe général dans son identité avec le cas particulier.

quand on examine quels sont ces principes au nom desquels nous jugeons toujours dans les cas particuliers, d'où ils viennent, on trouve qu'il y en a les uns acquis, les autres non acquis.

Les enfants jugent.

Principes acquis. Origine de ces principes.

Parmi les principes acquis il en est de deux espèces, les uns sont empiriques. Somme d'un certain nombre de jug. part ; les aut. conséquence générale de jug. plus généraux.

Examinons si ces principes ne supposent pas des principes acquis antérieurement.

quant aux vérités déduites, elles présupposent des prémisses desquelles elles aient été déduites. Si par ex. on dit que les 3 angles d'un triangle sont égaux à 2 droits, je le prouverai ainsi : tout angle inscrit.

Je fonde une démonstration sur cette proposition que tout angle inscrit a pour mesure la moitié de l'arc intercepté.

Ce phenomene a une consequence intellectuelle.
ce qui est le produit de la douleur se trouve être une idée.
identité que l'experience la plus vulgaire demend.

La réaction est l'attention :

Du jugement resulte la verité qui est la serie des consequences.

on soutient la 1°. l'id. de la sen
de l'imp. du des. de l'act.
une meme chose affectant à la fois 2 parties diff de
nous meme forme des ch. ident.

Si cette impulsion n'avait pas été donnée, rien ne se serait passé
en nous. Notre nature est une machine montée qui faisant
mouvoir ma roue.

Ce systeme differe du notre en ce que chez
Condillac les pench. sont produits par la sensat
tandisque nous croyons que la sen. ne serait rien
sans nos penchants. Les penchants se developpent

sans la sens. et eux seul rendent la sen.
possible.
Le penchant ne peut pas etre ident avec la s.
cond. ident le p. avec la sens. avec
la vol. mais ce q. nous p. en nous q. nous
nous diriz. par notre v. est diff. de ce que
nous eprouvons quand la volonté n'est pour rien.

Il y a en nous deux choses, capacité

= Plus loin Condillac identifie l'int
avec ce qui juge, soutient que le fait de croire
est
Ainsi chez hume l'idée est la sensation affectée, le
juge.

A. Mourie

37

Cours de
M. Jouffroy.

8 mai 1829.

2e. Semestre.

6e Leçon.

Nous exposerons la critique de la psychologie; mais avant cela, il faut un résumé de tout ce que nous avons dit.

Exposer pour mission d'exposer l'histoire de la ph. ancienne, nous nous sommes demandé ce qu'était l'hist. de la philos. à quelle condition elle se faisait.

L'hist. de toute Science se compose de 2 parties, des opinions, de l'appréciation des opinions.

La critique des opinions est impossible. On peut exposer les opinions, mais on ne peut tirer aucune induction sur la marche de l'esprit humain.

L'histoire de la philosophie étant impossible, que ferons nous? nous considérerons les opinions philosophiques, comme des renseignements qui peuvent faire trouver la vérité. Il nous restera ensuite à déterminer quelles opinions nous retiendrons à l'aide de l'histoire de la philosophie et de nos recherches.

Les nous avons vu que la ph. n'est pas plus une Science organisée qu'une Science faite. Or nous ne savons pas la liaison des questions. Si nous avions posé au hasard une question il nous aurait fallu justifier ce choix, autrement nous procéderions sans méthode. D'ailleurs nous avons cru utile de nous occuper de la recherche de l'organisation de la philosophie. Dans ces questions de méthode nous avons cherché celles qui font l'objet d'une Science philosophique; nous avons vu ensuite que chacune de ces questions ne pouvait être résolue que si on connaissait la nature humaine. Si on ne connaissait par quelle est la nature humaine, on n'aurait aucune donnée ni sur le beau, ni sur le mal ou la loyigue, ni sur la religion.

Nous avons été conduits à l'organisation que nous cherchons: car si toutes les Sciences présupposent la nature de l'étude humaine, il y a unité dans toutes ces Sciences. Toute question qui sera résolue n'aura pas besoin de la solution de la nature humaine ne sera pas philosophique.

Toutes les questions philosophiques présupposant l'étude de la nature humaine, la 1re Science à faire est la psychologie. Il y a des questions, celle du droit naturel, qui

est une induction du droit des gens ; la solution de la question de l'esthétique est dans le beau, dans le vrai.

De là est resulté une distinction entre les questions philosophiques et les questions naturelles. Les faits philosophiques sont hors des sens ; les faits naturels tombent sous les sens. La chose dont s'occupe la psychologie est un des elements de toutes les choses qui existent.

Jamais nos sens n'atteignent que la matière : c'est en nous que nous avons le spectacle immédiat de force. Et c'est avec cette force que nous comprenons l'idée de force partout où elle est.
Comme toute chose est composée de ces 2 elements, aucune chose ne peut être connue que par le concours de la philosophie et des sciences naturelles.

Après avoir résolu cette question de méthode, nous nous sommes occupés d'une q. historique. Comme pas une question n'est encore résolue, tandis que la philosophie existe depuis si long-temps. Puisque jusqu'à nos jours aucune question n'est résolue, il faut abandonner la philosophie.

Nous avons répondu qu'il est de fait que jamais la psychologie n'a formé l'objet principal des recherches philosophiques. La psychologie n'étant pas faite, comme elle est indispensable pour résoudre les questions, les questions sans elle n'ont pu être résolues.

Pourquoi les philosophes ne se sont ils pas occupés de psychologie. C'est tenté à une loi suivie par l'esprit humain dans toutes les sciences. Dans les sciences qui s'occupent de la réalité, il faut en excepter les mathématiques, il faut, pour résoudre le problème, observer long-temps la réalité. Or l'esprit humain au début de ses recherches ne s'attend pas à cette observation impatiente : aussi il commence à résoudre les questions par des systèmes et des hypothèses au lieu de les résoudre par des observations.

Un Système n'est pas un rêve ; il y a toujours au fond une parcelle de vérité. Mais cette parcelle est présentée comme la vérité tout entière. Les solutions devaient donc être incomplètes.

De l'examen de l'histoire de la philosophie est sortie la prévision de ce que nous rencontrerions dans les philosophes pour la solution des questions. Nous verrons chez eux des vues diverses. La psychologie est toute faite dans les philosophes, mais il en faut réunir les membres épars, pour en former la vérité complète.

Mais pour reconnaître dans les autres ce qui est vrai en psychologie, il faut préalablement avoir étudié immédiatement la psychologie, avoir découvert soi-même la vérité.

après ces deux recherches, l'une méthodique, l'autre historique, nous avons abordé la question psychologique. Ici nous avons cru nécessaire de déterminer l'organisation et la circonscription de l'étude psychologique.

Quel est l'objet de la science psychologique? voilà notre 1re question. Des différents phénomènes qui se manifestent dans l'homme il y en a qui font partie de la vie morale, d'autres qui n'en font pas partie. Le phénomène de la nutrition n'appartient pas par exemple à la vie morale. Les phénomènes de la nutrition exercent une influence sur le développement de la vie morale ; mais ils ne sont pas compris dans les phénomènes de relation.

Tous les phénomènes de la vie m. et int. ont un sujet et un principe commun : on ne peut rapporter à un sujet différent les phénomènes compris dans les phénomènes de relation. Il y a en nous quelque chose qui dit moi : cela est évidemment le principe intelligent, puisque le mot moi représente une idée. De qui ce principe veut il parler, quand il dit moi. C'est lui qui pense. Ce que l'homme appelle moi est donc le principe intelligent. Mais à quelle condition peut il se nommer ? C'est parce qu'il se connaît. L'être ne peut pas se contempler ; car on ne contemple par soi, mais ce qui est hors de soi. Aussi ne

Se connaît de soi comme il connaît ce qui est hors de lui, mais il le sent, il a conscience de lui même.

Maintenant est il possible que le principe intelligent sente faire et éprouve ce qu'il ne fait pas et ce qu'il éprouve ? = Si le principe intelligent le sent il ne peut le sentir faire ce qu'il ne fait pas ; il ne peut rien faire, qu'il ne le sente le faisant. De là tout ce que le principe intelligent ne sent pas émané de lui n'en émane pas. Comme nous nous sentons vouloir, aimer, mouvoir nos membres, c'est le moi qui fait tout cela ; comme nous ne nous sentons pas secréter la bile, faire pousser nos cheveux, ce n'est pas nous qui faisons ces opérations.

Il y a donc dans l'homme un moi et une collection de principes que nous ne connaissons que par leurs effets. Mais nous sentons les operations de l'amour, de la haine, avant d'en voir les effets voilà le moi. Si le principe intelligent a conscience de lui même, toutes les opérations dont il n'a pas conscience ne lui appartiennent pas. Si vous nié l'intelligence, lorsqu'elle dit : ce n'est pas moi qui fais cela, vous jouez la vie, lorsqu'elle dira : ce corps n'a pas vos yeux existé.

Les limites de la psychologie sont ainsi déterminées : les limites de la conscience sont les limites de la psychologie qui est la science de tous les faits dont nous avons conscience. Telle est la définition et la circonscription assignées à la psychologie. Le principe qu'on appelle moi est la nature humaine ; le reste n'en est qu'une modification.

Ce qui empêche de concevoir le moi isolé du principe digestif, ce n'est rien. Mais il implique que le principe intelligent ne soit pas volontaire.

Les lois de la digestion ne font rien à la question morale ; mais il faut connaître pour elle la volonté, la liberté &.

Ja il nous est resté deux choses à faire; la methode à suivre pour l'etude des facultés, puis le recensement des facultés. Pour étudier une fonction quelconque, il faut savoir comment elle agit dans l'etat actuel, puis à quelle epoque et selon quelle loi elle se développe dans l'enfant, puis la suivre dans la vieillesse, dans le sommeil, comment elle agissait chez les animaux. L'histoire de la fonction, sa determination, voila les deux points ou se divise la méthode.

Nous avons fini par donner un aperçu des fonctions de la vie intellectuelle. Les elements de la nature humaine sont:

Les penchant,
sensibilité,
volonté,
raison,
facultés loco motrice, expressive, intelligente.

Tout ce que nous avons dit a été commandé par la méthode. Maintenant que nous savons que tout depend de la psychologie, ce que comprend la psychologie, ses fonctions, nous pourrons étudier les philosophes anciens. Nous prendrons le dialogue le plus intéressant pour la psychologie, le 1er Alcibiade.

7e Leçon.

La philosop. grecque proprement dite se partage en 2 epoques dont l'une naît en Asie mineure, et se termine aux sophistes; l'autre commence a Socrate, et finit avec l'école d'Alexandrie.

Toutes les questions que la realité peut inspirer se produisent à la fois à l'intelligence humaine et sont simultanément agitées. Aussi on traite d'abord les questions les plus difficiles, les plus intéressantes sans s'inquiéter de la dependance logique; Et comme chaque

Dans les deux Ecoles de la grande Grèce et de l'Ionie les philosophes se partagent les questions et parlent de différents éléments.

On finit par croire que les questions ne peuvent être traitées qu'avec vraisemblance, et de là les Sceptiques ou les Sophistes qui ne cherchaient pas la vérité, mais dépendaient tour à tour le pour et le contre.

Voilà la marche de l'esprit humain dans la 1re époque de philosophie. point de départ, milieu, dénouement, tout s'y trouve. Mais il y avait tant de vie dans cette 1re agitation grecque, qu'un 2e mouvement s'opéra; il eut pour auteur Socrate. Il ne désespéra pas de la vérité.

Ses deux disciples sont Platon et Aristote, qui marchant sur les traces de Socrate, appréciant ce qui n'avait été qu'inspiration de bon sens dans Socrate, virent qu'il fallait distinguer les caractères de la vérité, les sujets auxquels on pouvait les reconnaître.

Quand Descartes a ressuscité la philosophie, il commença ainsi dans sa méthode, de l'existence et des caractères de la vérité.

Cette question fut résolue différemment par Platon et Aristote, parce qu'ils penchèrent l'un et l'autre vers des éléments différents. Des conclusions différentes de cette question fondamentale sortirent des opinions très variées... Ce fait reproduisit le scepticisme; la classe des sophistes bien plus forte que la 1re s'éleva. Quelques âmes désespérées de la

philosophie ne desespérerent pas de la verité, ne furent pas sceptiques. Ils crurent qu'il n'y avait de certain que le devoir et la vertu, qu'ils ne devaient pas s'occuper des autres questions; ce furent les derniers stoïciens, idée que nous présente Epictète.

Ce furent les derniers épicuriens.

Une 3e classe d'hommes tira une conséquence différente du scepticisme où la philosophie avait abouti. Ils pensèrent que la verité était une grace de dieu; qu'il ne fallait pas la chercher, mais faire de manière qu'elle fut revelée, comme aux premiers jours du monde.

Ceux la furent les mystiques.

Voila comme 3 classes d'hommes se firent un abri par le scepticisme, lorsque la philosophie eut ete abattue par le scepticisme.

On ne connait guère les systèmes de la 1re epoque que par les citations des philosophes de la 2e epoque. Les monuments ont péri, il ne reste que quelques vers.

Comme rien n'est plus eloigné des regards que la psychologie, il y a eu peu de psychologie dans la 1re epoque.

1H

Nous cherchons dans Platon le sujet de notre leçon . . . .

Psychologie de Platon.

Le dialogue dont je vais vous occ . est le 1er Alcib. Il mérite le 1e notre attention, parceque c'est celui où Platon expose le point de départ de sa philosophie. Lorsque les commentateurs ne nous auraient pas avertis de cette vérité, nous l'aurions. deviné.

Les dialogues de Platon sont des chefs d'œuvre de l'art dramatique : rien de plus réellement comique. or le plus comique de tous est le 1er alcibiade, que je définis une dissertation philosophique encadrée dans une comédie.

L'histoire qui a mis au jour les qualités d'alcibiade a fait saillir les vices de son caractère, qui ont fait son malheur, celui de sa patrie, vanité et présomption, et ambition. à l'âge de 20 ans voulant entrer dans les affaires, ses vices n'étaient pas moindres que dans la suite. Aussi dès le comm. du dial. il nous fr. comme le plus confiant des hommes.

mettre ce jeune homme en présence de Socrate pour le quel il a toute le respect qu'on a pour un vieillard sage et de réputation.

Si le comique consiste dans la situat. d'un personnage qui est dupe, rien de plus comique qu'alcibiade qui tombe de la haute opinion de lui même à l'aveu de sa faiblesse.

Analyse générale d'alcibiade.

nous allons voir comment Platon traite la question que la connaissance de toute science est la connaissance de soi même.

nous suivrons la forme ancienne qui paraît plus ingénieuse que solide: il est vrai que dans beaucoup d'arguments il y a de la subtilité, mais plusieurs sont d'une grande profondeur.

La scène s'ouvre par une conversation entre Socrate et alcibiade, dans laquelle Socrate révélant à alcibiade ses plus secretes pensées.

voila le plan d'alcibiade, c'est de paraître sur la place publique, Et comme il ne doute pas de son talent, il pense qu'il sera bientot maître de ses affaires.
Socrate trouve ce plan fort beau.

S. etablit que pour donner de bons avis sur une chose il faut savoir cette chose, il faut pour cela ou l'avoir apprise des autres, ou de soi même.

Il se trouve que tout ce que Socrate a appris consiste à jouer de la lyre.

après l'analyse que nous avons présentée, il nous reste à extraire de ce Dialogue les principales assertions, à distinguer celles qui appartiennent à la psychologie, à agiter les questions soulevées par ces assertions.

Le 1er Alcibiade se divise en 2 parties ; dans l'une Socrate prouve à Alcibiade son ignorance, dans la 2e il cherche le remède à appliquer à cette maladie.

Platon ne s'appelle pas à l'assertion que la politique a pour but le juste et l'utile, mais il démontre qu'Alcibiade ignore le juste et l'utile.

Nous avons oublié de dire qu'Alcibiade fait un objection à ce dernier raisonnement — Alcibiade a vu du peuple ou du sens commun l'idée de l'utile — Socrate prétend que le peuple est un mauvais traité de justice ; il est d'accord sur le sens des mots, mais non sur le juste et sur l'utile, puisqu'on approuve aujourd'hui un projet de loi blâmé l'année dernière.

De ce raisonnement résulterait qu'on ne pourrait savoir que ce qu'on a appris soi même, ou d'un maître, ou du sens commun.

Une telle assertion contredit la doctrine connue de Platon sur les idées innées ; mais la 1re partie de ce Dialogue est une remède ; elle ne doit pas être prise au sérieux. Le but est de faire quelque chose de plaisant.

Selon cette assertion toutes nos connaissances acquises ; il n'y en aurait pas d'innées.

La conclusion du raisonnement Croyez l'esprit d'Alcibiade est flottant sur les questions du juste et de l'injuste — on voit l'esprit flottant qu'a conviction qu'on ignore, et qu'on ignore qu'on ignore. De là Alcibiade est convaincu d'ignorance sur l'utile, de l'ignorance de son ignorance.

2ème partie du dialogue.

Ici, assertion de Socrate dont Alcib. ici graver, mais non psychologique.

" 1°. Il est impossible de connaître ce qui est bon et mauvais pour les
" autres, si on ne connaît pas ce qui est mauvais et bon pour soi. "
c.a.d. Alcibiade doit ignorer la politique, s'il ignore la morale.

" 2°. on ne peut pas connaître un bien ou un mal, si on ne se
" connaît pas soi même.
C.a.d. la morale présuppose la psychologie.

" qu'est ce que l'homme. ce n'est pas le corps mais le principe intellectuel. —

Etre vertueux ou connaître c'est la même chose - On n'est vertueux qu'à condition de connaître.

" Identification complète de la science ou du bonheur, de l'ignorance
" ou des vices —"

Voilà le contenu du 1er. Alcibiade. Une seule de ces assertions est psychologique, celle qui définit l'homme à l'âme.
Les autres questions sont ou préalables à la psychologie, ou postérieures aux sciences dépendantes de la psychologie.

Dans le plan que nous nous sommes proposé, il semblerait que nous devrions traiter cette question antérieure à la psychologie. Mais comme nous avons parlé du rapport des sciences à la psychologie, cette fois, serait ennuyeuse.

= Nous allons donc examiner la question des deux principes dans l'homme.
Comme notre point de départ est Platon, nous allons lire les 3 pages qui dans l'Alcibiade se rapportent à cette question. Etes-vous " Mais est-ce une chose bien facile de se connaître soi même? "
" Le seul argument en faveur de la distinction de l'âme et du corps est celui-ci : Il y a dans l'homme 2 choses, une qui commande, l'autre qui est commandé, l'une qui sert, l'autre qui se sert.

Nous allons traiter à fond la question à propos de cette dissertation, nous prendrons en même temps dans Phédon les principaux arguments qui viennent à la solution de la question.

Le qui a rendu la discussion de cette question fort embrouillée, c'est qu'elle renferme plusieurs questions qu'on a embrouillées. Il faut ensuite réunir aux données de la psychologie celles de la physiologie.

Nous allons nous appesantir pour une question qu'on a souvent mêlé ces questions, que les unes appartiennent plus à la psychologie, les autres plus à la physiologie

Qu'est ce que l'homme ?
Dans le spectateur c'est le total dont le corps fait partie. Mais ici nous cherchons ce qui dans l'homme constitue l'homme.

Dans l'homme il y a à la 1. vue deux choses distinctes, le cadavre quand la vie a disparu Et la vie elle même. Quand la mort vient, le cadavre reste, l'homme est parti. Le cadavre se décompose il contient Et perd les attributs par les quels on le distinguait. La vie partie, l'homme part. L'element constitutif de l'homme est donc la Vie.

Dans la vie il y a 2 choses, d'un côté les phénomènes, de l'autre ce qui produit les phénomènes. Dans la digestion il y a l'effet Et la cause, le principe qui opère Et l'opération de ce principe.
Est ce la cause ou l'effet qui constitue l'homme.
Si l'homme était la cause, il serait la somme de toutes les causes qui produisent les phénomènes de la vie.
L'homme est le principe des phénomènes de la vie.

L'element constitutif de l'homme est donc ce qui produit la vie, Et non les phénomènes de la vie.

Tout ce que contient mon assertion, c'est que si l'homme est dans la vie, il est dans le principe de la vie - car l'homme ne peut être effet, il est agent. l'homme éprouve et produit; il n'est donc pas ce qu'il éprouve ni ce qui produit.

Nous établissons en principe que l'homme est dans ce qui produit les phénomènes de la vie.

La 1. question que je vois à résoudre est celle ci : ce qui constitue l'homme étant renfermé dans ce qui est source des phénomènes de la vie, il s'agit de savoir si le principe des phénomènes de la vie est un ou multiple, si les phénomènes de la vie viennent d'un ou de plusieurs principes.

" La vie est multiple comme effet, l'est elle dans son principe. Est elle une collection de principes vivant en harmonie . . . "

Cette question ne compromet pas les autres, et jette sur elles un grand jour. Jusqu'ici on n'a guère cherché la solution de cette question que d'une façon. On est parti des divers phénomènes de la vie, et on a remonté à différents principes; les autres ont dit que la diversité des effets ne prouvait pas la multiplicité des causes.

Cette question traitée de cette manière présuppose la psychologie et la physiologie. Quiconque n'a pas étudié par soi même ces deux sciences ne peut être autorisé à prendre un parti dans la question. Il faut absolument avoir étudié la nature des phénomènes moraux et physiologiques.

Il y a une autre source de solution de la question, c'est la conscience du principe agissant, produisant les phénomènes intellectuels - Il résulte de notre conscience

à tous que ne s'attribue par ce qu'elle ne produit pas, qu'aucun de l'homme n'attribue à ses voisins les phénomènes partis de la conscience.

Je nie l'unité de la vie; elle vient de principes multiples.

Cette question résolue, il suit que si l'homme est le principe de la vie, ce que ce principe ne soit pas unique, l'homme est il le composé de ces principes ou tout entier dans un seul.

L'expérience psychologique démontre que la personne humaine se place exclusivement dans le moi. L'homme n'est que le principe intellectuel.

Cette question résolue, nous n'avons pas examiné si ce qui était avant était matière ou non.

Ce que nous savons parvenus à ce point, c'est que l'homme est dans le principe intellectuel.

Dans la constitution physiologique y a-t-il un organe appliqué au développement du principe intellectuel.

Si nous répétons les expériences des physiologistes, nous dirons qu'il y a un organe dans le cerveau.

Nous toucherons alors la question de savoir ce que c'est que ce principe, que cet organe.

|| Le principe qui est l'homme, qui dépend du cerveau, est-il
|| identique avec le cerveau.

Nous commencerons par éclaircir deux points de fait: qu'est ce que le cerveau? qu'est ce que le principe intellectuel?

Etant déterminés les caractères auxquels ce principe agit, pense, nous verrons si le cerveau peut être identique

avec le principe. Les deux principes étant connus, leur insociabilité apparaîtra.

Alors nous examinerons les raisons des physiologistes qui ont prétendu que l'organe du cerveau était le principe intellectuel, raisons qui prouvent la dépendance, mais non l'identité des deux choses. Les resultats physiologiques bien interrogés tendent à la distinction des deux principes.

Nous aborderons ensuite la question qui peut n'avoir que trois solution

ou le principe intellectuel est le cerveau

ou il est une resultante de toutes ses parties;

ou il est une molécule de ses cerveaux.

Les physiologistes partagent leurs systèmes dans ces trois parties; voila les 3 bases differentes.

Nous demontrerons l'impossibilité des deux premieres solutions. Quant à la 3e a celle qui se figure un element moleculaire doué du privilege d'agir, Elle eleve une question, savoir si la force ou la cause Et l'element materiel sont deux choses distinctes, ou si la matiere est sortie de la force qui l'a créé, ou si de tout temps la matiere et l'immaterialité sont distinctes.

Dans toute chose existante il y a matière Et phénomène.

Adopterons nous le systeme d'Epicure

ou séparerons nous les deux élements.

Cette Dernière question est la Distinction de deux principes. Nous appliquerons la Solution de Cette question à la chaîne des êtres créés, et nous chercherons comment on pourrait entendre les états divers de la force. Tous les êtres sont composés de force et de matière. L'âme au fond c'est la force, la cause; et comme il y a cause partout, il y a partout âme. Mais la cause n'a pas la même force partout; les variétés de la force varient les êtres. Où la force n'est que force, plus loin cause, plus loin principe intelligent. Mais le fond du principe est invariable: que la cause produise en comprenant ou en ne comprenant pas ce qu'elle fait, elle est toujours cause. Mais là où la force est sans sentiment, volonté, elle n'est que

Il y a une cause dans une pierre, c'est qu'elle n'est qu'activité et fatalité.

Non seulement j'attendrai la distinction de l'âme et de corps, mais celle des deux principes en toute chose, de la dualité primitive (question cosmogonique)

Nous ne trouvons sur toute cela de lumière que dans l'homme. C'est avec l'idée que nous nous faisons de notre âme, que nous appliquons les résultats aux quatre parties du monde. Quel ridicule est celui qui n'est pas approfondi l'idée de force.

9e Leçon.

Je vais reprendre la série des questions que j'ai posées, dans lesquelles se résout la question générale : qu'est ce que l'homme -

Nous nous proposons d'établir d'abord

1°. que l'homme, ou ce qui constitue l'homme est dans l'ensemble des principes qui composent les phénomènes de la vie; qu'il n'est pas dans les molécules matérielles, à moins que ces molécules ne soient le principe de la vie?

2°. le principe de la vie vient il un d'un ou de plusieurs phénomènes - Nous trouverons qu'on ne peut pas admettre les différents phénomènes qui produisent la vie; nous établirons la Dualité, sans examiner s'il y a plus que la Dualité.

3°. l'homme est il dans la collection des deux principes, ou de plusieurs principes des phénomènes de la vie, ou dans un seul principe et dans lequel est il

l'homme est dans un seul principe, c'est le principe intellectuel.

4°. Y a t il un organe affecté au développement du principe intellectuel?

Il y en a un, l'organe cérébral dans lequel le principe intellectuel ne saurait agir.

5°. L'organe duquel dépend l'action du principe intellectuel Est il le principe ou en est il distinct.

Il y a une des trois solutions qui est admise que le principe intellectuel réside dans le cerveau, matière de cet organe, mais qu'il est dans un élément simple.

6°. De là nous examinerons si la force ou la cause est une propriété de la matière.

Nous éclaircirons cette question avec les hommes de tous les temps, en cherchant s'il est plus facile d'expliquer la formation de toutes choses, ou en admettant que les deux principes sont identiques, ou que l'un est la création de l'autre, ou que l'un est la propriété de l'autre.

Nous allons répondre à cette question, et commencer à en chercher la Solution.

J'ai besoin de m'entendre avec vous sur deux ou trois principes. Toutes les fois que deux personnes raisonnent ensemble, elles doivent s'entendre sur les principes du raisonnement. Il y a dans cette question entre les spiritualistes et les matérialistes deux ou trois points sur lesquels ces parties ne s'entendent pas, faute d'y avoir réfléchi.

Au commencement de la philosophie, les savants ne connaissant pas la nature suffisamment, parce qu'ils n'avaient pas assez observé, et étant cependant impatients de la connaître, se hâtèrent de tirer des premiers regards des conclusions sur les phénomènes. Ils brillaient dans la spéculation, dans les inductions ingénieuses qu'ils tiraient d'un petit nombre de faits. La fausseté de ces systèmes a jeté un grand discrédit sur la spéculation, et on a prôné l'observation, puis on a dit que le moyen de trouver la vérité était d'observer, mais non de spéculer. Tout cela serait bon, si la spéculation ne devait pas accompagner l'observation. Qu'entend-on en effet par spéculation ? Lorsque l'observation (ou nos sens) nous ont montré certains phénomènes ou phénomènes ne paraissent pas à notre esprit exister à eux seuls toute la réalité ; lorsque nous voyons les attributs extérieurs des corps, nous supposons qu'il y a d'autres attributs que nous ne voyons pas. Notre esprit cherche une cause invisible des phénomènes, conçoit au delà de l'observation quelque chose sans quoi l'observation ne pourrait être. Jamais l'observation n'atteint la substance matérielle en soi, ne saisit aucune cause dans l'étude de la nature ; cependant l'esprit humain ne peut pas plus s'arrêter aux propriétés qu'aux phénomènes des choses.

Comment l'esprit humain subit il ces necessités, concoit il par de la l'observation des choses que l'observation ne saisit pas.

L'esprit est ainsi fait; on a formulé ces necessités. Le principe de causalité est une des catégories de l'esprit humain. C'est pour l'esprit humain une loi absolue qu'il n'y a pas d'effet sans cause. L'observation toutefois ne nous montre jamais la cause, seulement l'effet atteste pour nous la cause.

Un autre principe qui est comme celui de causalité la formulation d'un fait que l'esprit humain atteste à chaque instant: « tout ce qui est composé de parties a un principe simple — on conclut que la matiere composée d'elements simples a ces elements solides.

Ceux qui quittent la route de l'observation declarent qu'il est impossible de definir si la matiere est composée necessairement d'elements impenetrables et simples, et divisée à l'infini. De la cette absurdité de nier que tout ce qui est composé doit naître de principes simples.

Quand on parle de cause, les physiologistes prennent cela pour des abstractions. Quand je pense, voila un phenomene: le bon sens croit qu'il a une cause. Mais l'observation n'atteint pas ce principe, donc c'est un mot selon les physiologistes créé pour representer rien.

Quoique les physiologistes declarent que quand ils parlent de cause dans l'homme, on ne doit voir la que des hypotheses pour faciliter le langue. Je crois que la cause est telle, plus réelle que les faits, que les faits passent, tandisque la cause est éternelle. On ne fait donc en avouant la cause que reconnaitre l'existence d'une chose réelle.

Si tout ce qui ne tombe pas sous les sens est abstraction, Dieu est une abstraction. La surface mobile qui passe devant nos yeux est seule une verité; mais l'esprit

humain est tellement fait qu'il ne peut concevoir les attributs sans la substance, les effets sans la cause.

Il faut admettre avec moi que derrière un phénomène se cache une cause, autrement nous ne pourrions commencer nos recherches.

Un autre point sur lequel nous devons nous entendre est celui-ci. Les physiologistes ne se contentent pas d'appeler abstraction une partie de ce qui résulte de la spéculation, mais aussi des phénomènes qui se passant dans le principe intellectuel sont sentis en lui, les phénomènes de conscience. Si quelqu'un croit que quand il se sent penser, ce phénomène de la pensée est moins réel que l'éclair qu'il voit au milieu de l'orage, nous ne pourrons nous entendre. Il y a des phénomènes qui ne peuvent être connus que par la conscience; c'est une des croyances les plus intimes au genre humain d'être assuré des faits qu'atteste la conscience. Si je décompose les phénomènes extérieurs en y faisant attention, avec l'attention aussi je puis décomposer les phénomènes de la conscience. Le sujet qui voit le monde extérieur est le même qui voit le monde extérieur; égale vérité des deux côtés. La spéculation n'est au fond que l'induction. Quand l'esprit croit à une chose attestée ni par les sens ni par la conscience, il faut croire l'esprit. Il faut admettre la déposition de l'esprit humain, toutes les fois qu'il a foi à un fait.

On dit que l'esprit voit les choses autrement qu'elles ne sont. Mais c'est la faute de dieu; nous serions obligés de demander à l'infini de nouvelles facultés pour les juger les unes par les autres.

Ainsi quand nous saisissons les phénomènes à la conscience, le principe recevra notre confiance ; s'il se trompe dans cet examen, ce sera comme dans l'observation extérieure ; mais il ne faudra pas le rejeter.

Ensuite dans les sciences on appelle cause d'un fait le fait précédent. Ce n'est pas là véritable cause. Comme nous voulons prévoir la vérité de certains faits, nous examinons ce qui les précède, et cette observation des faits précédents nous fait conclure à l'apparition des faits suivants. Cette cause n'est pas la véritable : aussi malgré la connaissance des faits précédents, l'esprit cherche toujours une cause. L'éclair n'est pas la cause du bruit.

Il y a une autre acception du mot cause, la loi selon laquelle cet effet produit. On rapporte un fait à telle ou telle loi de la nature ; la loi alors est ce que nous pouvons apercevoir de la manière dont un fait se produit. Mais ce n'est pas la véritable cause ; il reste toujours la nécessité de concevoir une force capable de produire ce fait.

Après ces observations, nous allons reprendre les questions que nous nous sommes proposées.

Je veux établir d'abord que des deux éléments qui se trouvent dans l'homme, qu'on y aperçoive au 1er coup d'œil, les éléments matériels qui entrent dans la composition de tout ce qu'on appelle la vie, il y a un de ces 2 éléments constitutif de la vie, qui produit tous les phénomènes de la vie.

Il y a dans ce qu'on appelle la vie les phénomènes ou les opérations qui la constituent. Et derrière ces opérations les causes qui opèrent. Je ne cherche pas si ces causes sont simples ou multiples ; je les appelle forces vitales, c'est-à-dire que quelque soient les principes que

je représente par ce mot, c'est là qu'est l'homme et non
dans les éléments moléculaires auxquels le principe vital
est mêlé.
Les différentes molécules matérielles qui entrent dans la
composition du corps de l'homme changent incessamment, en vertu
des principes ambiants, le corps change d'un moment à l'autre.
or ce qui constitue l'homme est permanent; l'homme ne peut
donc être dans les molécules matérielles, ou dans la somme
des molécules.

Car les molécules matérielles portant, si

Dans le mot de M. Cuvier il y a une grande vérité, mais
elle n'est pas poussée jusqu'au but. Le principe qui fait
la forme est de l'or.

Je ne m'en tiendrai pas à cette raison,
et je dis ad : il est impossible que les molécules matérielles
qui entrent dans la composition de l'homme constituent la
vie, soient le principe des phénomènes de la vie. Les prises, ces
éléments matériels, laissés à leurs soumis à leurs lois propres et
aux lois générales de la nature, ils ne donnent jamais aucun
des phénomènes de la vie. La matière abandonnée à des propres
lois ne peut constituer un être un, une unité, une
individualité. La matière abandonnée à des propres lois ne
forme pas des individus, mais des collections. Or toute
la matière dans tout corps organisé est soumise à des lois
propres; elle est assujettie à des règles qui ne sont pas la
siennes; car du jour où la vie cesse, elle retourne à ses
lois propres. La matière soumise à des lois propres ne
peut constituer une individualité; or dans tout corps

organisé il y a unité, une idée : il y a quelque chose qui soumet la matière aux lois de quelque être supérieur.

Il y a deux elements matériels, d'espèce différente, une 1re loi se déclare entre ces elements, c'est la loi de l'affinité. L'un de ces elements a de l'affinité, et s'il a de l'affinité pour certains elements, ces elements étant devant lui il s'y réunit. De là des molécules non simples mais composées, la loi de l'affinité retient unis les uns aux autres dans une même molecule matérielle les élements simples qui la composent. La loi de la cohesion assoit aussi les molécules; elle réunit des matières de même espèce. Dans un corps qui n'est pas simple, comme on conçoit que chacune des molécules est composée comme le corps, c'est la force de la cohesion qui les retient. Il y a donc des corps qui ne sont que ce qu'ils sont par la force qu'on a appelée cohesion; d'autres où agissent les affinités chimiques et la force de cohesion.

Le corps ainsi constitué est soumis aux forces generales de la nature, à la gravitation, au calorique.

Y a-t-il dans ce corps unité?

non, car ou les forces qui se tiennent unies dans les molécules résident dans le molecules, et chaque molécule est une force;

ou elles sont unies.

La preuve que le corps inorganisé est pure collection, c'est que vous ne détruisez pas les parties de ce corps, quand vous separez les parties

a jouty au corps ainsi inorganisé de nouvelles molécules, il augmentera, mais ne changera pas.

L'individu de même n'existe-t-il pas dans le corps inorganisé?

non, et comme la chose de plus constituera l'ensemble de l'être organisé, elle constituera l'être organisé. Il est impossible de porter la moindre atteinte à l'un des organes de ce corps, sans porter atteinte à un autre.

Il y a donc dans l'être organisé unité qui n'existe pas dans l'être inorganisé: cependant dans les deux cas c'est toujours la même matière mais dans des combinaisons autres. S'il y a une force intervenue dans l'un des cas, c'est elle qui forme l'être organisé. Lorsqu'arrive la mort, les molécules matérielles ne sont pas changées: elles restent, quittent les lois qui les avaient gouvernées et tombent sous les lois de la matière. Le quelque chose qui constitue l'être organisé n'est pas la molécule matérielle. La force que j'ai appelée vitale est ce qui constitue l'organisation, et même elle la forme.

Dès l'heure où l'être commence à exister, c'est cette force qui assemble les 1ers éléments qui doivent composer l'organisation. Elle produit par ses lois propres tout le phénomène du développement du corps, elle maintient cette organisation contre les lois physiques qui les a vaincues. Vers la fin de la vie, elle se fatigue de sa domination, et aussitôt qu'elle s'est envolée, les lois de la matière reviennent à leur nature, à la putréfaction.

Il semble que de là sont avec évidence la démonstration que jamais abandonnée à elle même la matière n'aurait pu à elle seule former

un corps inorganisé. Le qui rend la matière organisée, c'est une force une qui s'ajoute à la matière.

Observons qu'abandonnée à elle même la matière ne fait que des collections; que quand elle fait un corps organisé, elle établit quelque chose qui lutte avec la matière.

On a défini la vie l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Cette définition est une proposition identique; pourtant il y a du raisonnement une mauvaise impression. au fond le phénomène de la vie est une lutte de certaine force contre les forces de la matière. C'est malgré la matière, les lois générales qui la dévorent, [illegible] la vie n'existe que par l'effet d'une lutte, contre ce qui fait la vie Et le mort de la vie.

Dans une autre leçon nous reviendrons sur cette 1re proposition.

10 Leçon.

Nous allons ce que nous avons déjà commencé; rechercher la solution de la 1. question que nous avons proposée. Nous avons exposé un peu cette question avec la distinction des deux principes, parceque en question s'impliquaient l'une l'autre. Cependant il faut éclaircir la difficulté, traiter les questions les unes après les autres. Mon but est d'établir que l'homme en tout entier dans le principe de phénomènes de la vie. Cette question est distincte de celle de savoir si le principe des phénomènes de la vie est distinct ou non de la matière. Je veux établir que l'homme est dans le principe ou la collection des principes des phénomènes de la vie, mais nous n'examinons pas si le principe des phénomènes de la vie est dans les organes.

Dans le corps inorganisé c'est la force ajoutée à la matière qui les constitue, c'est une cause et non la matière qui les constitue, à moins que cette cause ne réside dans la matière, question que j'écarte.

Je dis qu'il y a dans tout corps 2 parties distinctes, la partie substantielle et la partie phé-

nomenale. La 1re est ce qui reste quand le corps est anéanti, la 2e disparait avec lui. Ce qui constitue le corps est la partie phénoménale; comme cette partie suppose une cause, c'est la cause qui constitue le corps.

Examinons si ce raisonnement est fondé pour le corps inorganisés. Il y a dans eux des éléments matériels qui y sont aggregés; les éléments matériels sont la partie substantielle; l'aggrégation c'est la partie phénoménale. Essayez de supprimer les forces qui tiennent réunies les parties qui composent un corps inorganisé: s'il est composé, en détruisant la force de cohésion, il reste les éléments simples. Le corps existe-t-il? non, l'aggrégation constituait le corps; et l'aggrégation était constituée par la force de cohésion et les affinités chimiques. C'est la matière qui est une substance; le corps est un effet; ce qui constitue le corps, c'est la force.

Cette distinction est si vraie que les propriétés de la matière et du corps sont distinctes. L'étendue est constituée par la quantité de molécules aggregées et par leur distance les unes des autres: s'il n'y avait pas d'aggrégation, l'étendue ne serait pas. La forme est aussi un résultat de l'aggrégation. La porosité est la faculté qu'a un corps d'être pénétré: la quantité d'eau qui peut entrer dans un corps poreux dépend de la distance des molécules. Comme tous les corps sont composés de molécules, ils sont pénétrables. La couleur d'un corps provient de la surface des corps qui est telle qu'elle absorbe certaines parties des rayons lumineux, elle est encore le résultat de l'aggrégation. L'impénétrabilité de l'atome matériel appartient à la matière. Comme sans la matière il n'y aurait pas de corps, la matière est un élément nécessaire au corps, mais elle ne constitue pas le corps. La force constitue l'aggrégation qui compose tout corps. Un corps est un phénomène, un certain état de la matière, l'aggrégation des éléments matériels. Tant que la matière existe sans être aggregée, elle n'est pas corps. Il n'y a que 2 forces qui constituent les corps inorganisés,

les affinités chimiques et la force de cohesion.

Ainsi tout corps est ce qu'il y a au monde de plus passager; car tout corps est un phenomene. Le fond de toutes les aggregations est la matiere. Ces aggregations proviennent des causes. Ainsi tout ce que nous voyons autour de nous n'est que des effets.

S'il n'y avait au monde que des corps inorganisés, la question de l'identité des 2 principes etant donnée.

Je passe aux corps organisés dont l'homme fait partie, et je me demande si ce qui constitue le corps n'est pas là le principe de la partie phenomenale. Assistons à la destruction d'un corps inorganisé. Qui disparait a la mort? D'abord les fonctions que s'accomplissaient cessent, les organes se dissolvent, les elements que formaient ces organes se séparent, et il reste de la matiere. Ainsi ce qui est evident pour les phenomenes de la vie est vrai pour l'organisation.

Ce qu'il y a de phenomenal dans l'homme c'est l'organisation plus la vie. or l'homme est l'organisation et la vie. Car quand elles ont disparu, l'homme n'existe plus. l'organisation et la vie sont des phénomènes qui supposent des causes.

Qui fait l'organisation? Est ce la vie? ou la vie fait elle l'organisation?

Mais nous voyons quand les organes sont lesées, les fonctions se remplir mal, de sorte que la vie paraît venir des organes. Cependant la vie conserve les organes, en substituant aux parties chassées ou parties assimilées. En apparence la vie est

un cercle vicieux.
Cette question se résout dans la distinction des 2 principes force et matière que nous verrons plus tard.
Il résulte de là que ce qui constitue l'homme est le principe unique ou complexe de la vie.
Il reste à examiner, et c'est la notre 2e question, s'il y a contradiction dans l'homme les phénomènes dont l'ensemble compose la vie, s'ils résultent d'un ou de plusieurs principes distincts.
Passons en fonction que sont la vie, réunissons les dans notre pensée, et cherchons s'elles dérivent d'un ou de plusieurs principes, s'il y a unité ou multiplicité vitale.
Jusqu'à présent tout le raisonnement qu'on a fait pour établir la distinction de deux causes aux phénomènes de la vie est parti de ces phénomènes eux mêmes: on a constaté les différences entre les deux classes de phénomènes, puis on a fait classer à part, on a fait un principe autre de la pensée, un autre accomplissant les fonctions physiologiques.
Nous examinerons quelles probabilité donne ce raisonnement: nous verrons la force de l'induction qu'on peut tirer, de la diversité des effets à la diversité des causes.
Nous examinerons si nous ne pourrons pas trouver des arguments, nous verrons que la nature a séparé en 2 classes de phénomènes, puisqu'il y a des actes ou les fonctions morales ne sont pas engagées. Ne trouvant rien de démonstratif j'arrivai à les psychologies, et je tirerai de la psychologie une preuve pour établir cette distinction.

Nous allons reprendre le 1er argument, et examiner sa force: on ne compare pas des phénomènes du même ordre; on compare avec le phénomène de la digestion au phénomène de la pensée; nous comparons l'effet matériel de la force à l'opération, de la force

L'operation intime a la force qui le precede l'effet matériel, nous ne l'apercevons pas, parceque nous ne sommes pas principe digestif. Quand nous parlons des phenomenes moraux, nous avons conscience des résultats. Qui nous dit que si nous etions la force digestive, que nous eussions connaissance de ses operations, nous ne trouverions pas de phenomenes dégagés de la matiere. Si cette cause digestive ne pense pas, ou moins elle opère, et cette operation comme la force, est immatériel. On compare les resultats entr'eux du résultat matériel avec l'operation du résultat immatériel. Pour que la comparaison fut juste, il faudrait comparer les operation des résultats matériels.

Si on se contente de comparer les resultats des deux causes, il ne peut etre démontré qu'il y a une distinction entre deux causes. En physique les forces reconnues pour les plus différentes, le Calorique et la gravitation. Sur quoi se fonde-t-on pour distinguer les deux principes ? C'est parceque les effets diffèrent. Mais les causes ne sont pas pour cela différentes; elles paraissent différentes. Rien ne peut prouver que la gravitation et le Calorique sont deux causes différentes, parceque une même force peut dilater des corps d'un côté, en attirer de l'autre. Rien peut etre supposé avoir réglé ainsi la force, agir à la fois comme toutes les forces reconnues.

La physique elle même a supposé souvent différentes causes que des expériences ont vérifiées. La tendance de toute science est de diminuer les causes.

Pour reconnaitre si deux principes sont distincts ou un, il n'y a qu'une maniere, c'est d'etre

l'un de ces principes. Car nous voyons ici beaucoup d'effets, nous n'avions que deux causes. Si de la diversité des effets on ne peut prononcer sur la diversité des causes, tant que on ne connaîtra que les principes, on ne pourra prononcer.

Or l'esprit ne peut arriver à la connaissance des principes que par la conscience, qui nous constitue. La conscience est la seule cause que nous connaissons, et nous ne la connaissons que parceque nous sommes elle. Nous ne nous sentons pas assister aux principes des phénomènes extérieurs; dans nous seuls, nous sommes à la source de l'action. Ce qui est un peu moins près de l'action, c'est l'opération; ce qui est un peu moins fort c'est le résultat. Nous seuls savons que le principe qui produit la parole et le geste est autre que le principe qui fait gravite les corps.

Ainsi on placera par la distinction des deux principes sur le même rang que la distinction des forces physiques et chimiques. — Quiconque veut rentrer en soi, sentir en soi le principe que nous sommes, prendre conscience de la manière dont il se commande, celui là seul pourra arriver à la vérité. La conscience répond d'une manière irréfutable à la question de la dualité ou de la simplicité.

Dans cette thèse j'ai cherché à prouver que l'homme était un phénomène, qu'il y a une partie substantielle qui reste après la mort, une partie phénoménale qui finit avec la vie. L'homme est donc dans la partie substantielle. Ce qui constitue l'effet est la force. C'est dans les

principes qui constituent la force vive et l'homme.

Nous avons montré que ne
ne pouvait pas resoudre la question de la dualité
par l'argument qui part de la distinction des
effets pour juger de la distinction des causes.
Nous avons pour donnée le moi ; si nous sommes tout, il n'y a
qu'un principe.

M.r Leon.

Avant de rechercher si les différents phenomenes qui se developpent dans
l'homme se rapportaient à une cause ou à plusieurs, j'ai du chercher a classer
ces phenomenes : je me suis appliqué à reconnaitre les operations distinctes
qui s'accomplissaient dans les êtres.
Nous avons vu que d'après ce fonctions se distinguaient dans les êtres organisés
ou inorganisés : dans les êtres inorganisés il n'y a qu'une seule
action, la persistance des forces constitutives, c.a.d. agregatrices : cette
persistance conserve l'etre inorganisé, puisqu'elle conserve les forces agregatrices.
Dans le regne vegetal cette fonction se reproduit. Mais dans le vegetal
non seulement l'individu se conserve, mais encore l'espèce.
quand de l'animal on passe à l'homme, on trouve les fonctions precedentes :
mais la fonction de relation se reproduit sur une plus grande échelle.
Cela posé, voyons si on peut
rapporter ces phenomenes à un ou a plusieurs principes. Nous avons
reconnu que les fonctions de relation avaient un but à elle, que ce
but etait étranger à la conservation de l'individu et de l'espèce.
Les fonctions de relation se manifestent, se composent de phenomenes
differents des phenomenes par les quels se manifestent les autres
fonctions.

Nous avons reconnu que dans l'homme principalement les fonctions de relation allaient jusqu'à sacrifier les autres fonctions, celles qui maintiennent la vie. Suit-il de là que ces fonctions partent de principes différents? Non, car un principe peut avoir deux buts.

= Les sciences naturelles sont consacrées à l'étude des phénomènes; et comme tout phénomène suppose une cause, les sciences rapportent ces phénomènes à des causes. Les naturalistes distinguent plusieurs espèces de causes. Or je crois impossible d'être sûr de la distinction de deux causes dans le domaine des sciences naturelles. Nous n'apercevons que des effets; les sciences naturelles ont beau appliquer les observations, elles n'atteignent que des effets, des phénomènes, les causes leur échappent. On a raison de dire qu'un effet a une cause; mais on ne sait pas quelle est cette cause dont l'existence est certaine. Les naturalistes pour distinguer la cause d'un phénomène de la cause d'un autre, disent que les causes de ce monde sont fatales, que les lois sont stables. Ils ont bien fait; car sans fatalité ils n'auraient pu juger de la diversité des effets à la diversité des causes &c. Si les lois n'étaient pas stables, la conclusion des effets semblables à des causes semblables serait vicieuse.

Voici ce qu'on peut conclure: c'est que des effets jugés identiques diffèrent de causes identiques. Mais je dis que des effets qu'on avait jugés identiques ont été trouvés dissemblables, et ont dû être rapportés à des causes différentes, quoiqu'ils aient été d'abord rapportés à des causes semblables. Il se pourrait donc que 20 causes dans les sciences naturelles seront dans 30 ans réduites à dix. Reste toujours cette possibilité qu'il n'y ait qu'une cause, dieu, dont l'action se

trouve partout soumise à des lois finales dans l'ordre des choses de la nature.

Lorsqu'on ne connaît les causes que par leurs effets, on ne peut affirmer leur distinction.

Mais en nous il y a une cause que nous connaissons directement : il se peut qu'il n'y ait au monde que deux causes, nous et Dieu.

Examinons si la même raison qui fait que toutes les causes admises dans les sciences naturelles ne sont qu'hypothèses peut s'appliquer à nous. Une pierre tombe, voilà un effet, donc cet effet a une cause. Mais quelle est cette cause ? C'est la gravitation. Mais peut être on dira demain : le calorique. Pour les arbres la force vegetative se résoudra peut être un jour dans des forces plus generales.

Je remue le bras. Quelle est la cause ? tout le monde dit : moi. Mais ce moi est il un nom arbitraire appliqué à une cause qui peut être calorique, dieu etc. Ici ce moi représente une cause connue directement ; car lorsqu'une pierre tombe, je vois le phénomène, non la cause. avant de remuer le bras, je savais que je n'avais qu'à vouloir pour reproduire. au moment de l'action j'ai senti l'energie ; j'ai continué à sentir la force, le pouvoir de reproduire. Je n'en suis pas réduit à l'effet : je saisis la cause et l'effet. Pour la chute d'une pierre, je n'ai ni la perception, ni la conscience. Ici nous avons les deux termes de l'opération ; nous connaissons même la cause avant l'effet.

Nous ne pouvons predire aucun effet, excepté celui qui se reproduit après certaines actions. Il nous est impossible de dire que l'effet se reproduira toujours.

Pourquoi cette cause du phénomène du mouvement volontaire nous est elle connue directement ?
Chacun de nous dit que cette cause c'est moi ; or c'est moi aussi qui ai conscience de cette cause. Je reconnais l'identité de la cause avec moi ; la cause est moi. Comme je ne suis pas plusieurs choses maintenant, je dois connaître cette cause qui est moi. Ensuite il y a identité ici entre les deux termes de la connaissance : de là j'atteins cette cause d'une manière différente que toute autre chose. Comment cela se fait-il ? Cherchez comment vous pouvez avoir un mouvement volontaire. Vous ne vous apercevez pas, mais vous sentez. C'est par le sentiment que j'ai de moi que je perçois la cause de la volonté.

Les physiologistes pour qui la physiologie est inconnue ont voulu expliquer la conscience par un sens intracranien. On appelle sens ce qui perçoit des phénomènes extérieurs ; les sens sont des organes. Car nous connaissons les sons, les couleurs ; nous les comparons. Il faut que derrière les sens il y ait quelque chose qui compare. Un organe n'est pas nécessaire à la conscience : la cause pour avoir conscience d'elle même ne peut avoir besoin d'un sens intermédiaire.

Parmi les phénomènes les uns viennent d'une cause que nous connaissons directement ; cette cause est un fait d'observation aussi réel que le phénomène de la pensée. Nous sentons que la gravitation ne pense pas pour nous, que ce n'est pas Dieu qui nous remue le bras : nous pouvons affirmer qu'il y a en nous une cause efficiente.

Il reste à savoir si cette cause qui est en nous est la cause de tous les phénomènes qui se produisent en nous.

Suite de la 10 leçon.

Si on se fait une idée exacte de la conscience, une ame ne peut avoir sentiment d'elle même, si elle n'a pas le sentiment de toutes ses modifications. On ne conçoit pas un être doué de la faculté de sentir, et à qui les sentiments et changemens dans que le sentiment dure, rien ne peut arrive dans le passé, rien ne peut en emaner, sans qu'il le sache, si ce sentiment est perpetuel.

1. le sentiment que la cause a d'elle même n'est jamais suspendu.

2°. Il n'en suit rien par que le principe de la digestion peut se dérober au moi.

3°. l'humanité a été trompée sur les principes qui dérivent ou non du moi.

1°. tout le monde avoue que la conscience que nous avons de nous mêmes n'est pas interrompue, si ce n'est dans le sommeil, evanouissement. - Mais la conscience est elle suspendue pendant le sommeil, l'evanouissement - on se fonde sur ce qu'on ne se souvient pas de ce à quoi on a dirigé. Nous nous rappelons d'ailleurs si peu de choses que nous concluons que cette chose ne nous a pas occupés toute la nuit — Mais conclure de l'oubli de la sensation de la conscience est faux. le jour même, adonné au travail, nous n'entendons pas l'horloge sonner. a chaque instant notre esprit fait des actes dont nous avons conscience, mais dont il ne nous souvient pas. D'ailleurs c'est l'attention qui produit la mémoire. Dans l'etat de sommeil l'esprit étant moins actif produit des effets plus faibles; les sens sont engourdis, l'attention n'est pas eveillée.

Eveillez quelqu'un au milieu d'un profond sommeil, il tentera que vous interrompez en lui une suite d'idées. Un principe n'est actif que parcequ'il agit continuellement. La mort et la cessation d'une cause sont deux expressions différentes d'un même fait. De la rien ne prouve dans l'evanouissement la suppression de la conscience.

Les somnambules ne conservent aucune ombre de souvenir de ce qu'ils ont fait. Mais on sait combien leur esprit est actif dans l'etat de somnambulisme: ils accomplissent alors des opérations qui certes ont besoin de l'esprit. Je crois à la perpetuité du sens intime. S'il ne peut ignorer rien de ce que la force éprouve, la force est competente pour decider de ce qu'elle fait ou de ce qu'elle ne fait pas.

Lorsmeme que la conscience serait interrompue, les phenomenes pourraient ils etre enlevés à la conscience. Non, a moins que les phenomenes n'eussent lieu que dans l'etat de veille, d'évanouissement.

Si on trouvait un peuple sauvage qui ne s'attribuat pas la pensée, rendit les individus irresponsables des actes volontaires, et responsables des maladies, de la nutrition, je me reconnaitrais vaincu. Mais l'humanité parle comme moi. La conscience est competente pour fixer les phénomènes qui derivent de la cause qui est en elle, de ceux qui n'en viennent pas. Aucun homme ne s'attribue les phénomenes de la nutrition.

En prouvant que le principe des phenomenes qui se passent en nous n'est pas simple, mais double, j'ai montré ou consiste l'homme.

Certains philosophes ont voulu attribuer au principe de la conscience les phénomènes de la vie. Dettat expliquant par l'habitude l'absence des phénomènes de la nutrition. Certaines opérations il est vrai n'attirent pas notre attention, si elles sont multipliées. Les opérations ne se forment pas en nous à notre insu - quand une habitude est formée, il arrive des cas où l'accomplissement des actes devient plus difficile. Alors nous en retrouvons la conscience. Chacun de nous a appris une langue, et sait qu'il a fallu des actes pour percevoir les mots. Il n'arrive aucun cas où les opérations de la conscience vous donnent le souvenir de la force qui donne les phénomènes de production, nutrition.

Il faut ou ne pas croire à la conscience, ou adopter que dans nous est un phénomène que nous connaissons, principe des phénomènes de relation, l'autre principe des phénomènes de la nutrition. Quant à la matérialité du principe, elle sera examinée plus tard.

Si cela est, nous pourrons constater beaucoup de faits dont jusqu'ici nous n'avons pu nous rendre compte. Les opérations dérivant de deux principes distincts chaque principe doit avoir son but. Il y a en nous un maître et un instrument. Là est le secret de l'argument d'Alcibiade.

Ceci nous explique pourquoi il arrive que nous nous tuons. Le suicide est un mot très malfait - Ce qui tue n'est pas ce qui est tué; ce qui est sacrifié, c'est l'agrégation. Si nous étions chargés de remédier à l'agrégation, à l'organisation, on pourrait nous imputer les maladies. Toutefois si nous compromettons l'organisation, nous sommes responsables.

On s'étonne que l'animal soit agencé autrement que l'arbre, et que beaucoup de parties destinées à la nutrition se trouvent de plus dans l'animal.
C'est que l'animal a la force de s'emparer de l'organisation ; et a donc fallu des liens de communication entre l'organisation et la cause.

Mr. Michelet
année 1837.

74

Philosophie. (1er)

Dans le dialogue du 1er Alcibiade, on a vu l'utilité de la philosophie.

Comment l'ame se connaît elle?

3 choses nous frappent dans nous mêmes, sensibilité, volonté, raison. Par sensibilité j'entends le rapport qui se trouve entre nous et le monde extérieur, et non le cœur. La capacité de se mettre en rapport. capacité et non faculté. Or dans la sensibilité nous n'agissons pas. M. Laromiguière ne s'occupe que de la raison ..... Chelette est tout étonné de se trouver à côté de ce philosophe moderne.

Dans le champ de la raison nous distinguons trois sortes d'evidence, evidence intuitive; evidence d'induction, evidence de raisonnement.

On entend par evidence intuitive, les idées auxquelles nous arrivons de prime abord. Cependant ce mot intuitif paraît vague; car chacun pourrait à son gré étendre le nombre de ces évidences.

Restreignons le nombre de ces vérités.

Ces verités intuitives melées à toutes nos pensées, inexplicables, indefinies, dont tout le monde convient ont été enumerées par les Ecossais. Existence du moi, du monde extérieur, le bien, le beau, l'existence du temps et de l'espace, la connaissance des axiomes mathematiques... Ensuite &.

Quelques uns de nos contemporains ont pensé avec raison que cette enumeration pouvait se ramener à deux principales, la cause et l'être. Ces vérités intuitives se mêlent à toutes nos pensées. Il y a de l'être (Leibnitz) dans toutes nos ~~com~~ proposition. Ces verités sont mêlées à toutes nos pensées le plus souvent a notre pensée elles peuvent

seules donne ce caractère d'universalité et de nécessité qui constitue la science. tout ce qui n'est ni éternel ni universel n'est pas science.

C'est ce que les allemands entendent par raison pure, par opposition aux vérités contingentes qui ne sont ni éternelles ni universelles (Platon appelle les idées, aristote categories, (Kant formes.

Ceux qui ont placé la sensibilité dans la sensation comme Protagoras, ou comme Condillac dans la S. transformée, ceux qui l'ont placée dans le raisonnement comme Locke, ceux-là ôtent à la science son caractère de necessité et d'universalité.

ôter à la science son caractère de science, c'est la réduire à rien.

Dans la partie psychologique par Laromiguière,
et cosmologique par Platon
dans la pa. ontologique c'est le jugement de la
sensation, et tel qu'il a été de deux mille
ans, il a été jugé de nos jours. La forme seule
diffère.

Le système de Condillac a été examiné, discuté
avec beaucoup de bonheur par Mr. Laromiguière.
C'est là sa gloire, d'avoir revendiqué au
commencement de ce siècle les droits de l'activité
humaine opprimés par la sensation, et malgré
sa politesse il s'oppose à lui.
Condillac a dit que toutes nos facultés intellectuelles
et morales étaient la sensation transformée,
que tout le système des connaissances humaines
était résumées dans cette phrase.
« La sensation ajoutée à la sensation. »
Ainsi tout l'homme intellectuel et moral n'est

que la sensation.

La science est une chose.

L'homme est une personne.

quand il a identifié la sensation avec la sensibilité, il s'est trompé.

La sensibilité qu'on identifie avec les facultés intellectuelles et morales est une capacité.

Dans toutes les langues on dit voir et regarder, entendre et écouter

(Laromiguière p. 170) voir, entendre, c'est sentir

voir, écouter, c'est agir.

La sensibilité est chose passive. Si la sensibilité est la seule faculté de l'homme, si elle est tout l'homme, il résulte 1°, que l'homme n'est pas libre, car un être passif qui sent et qui n'agit point, n'est pas responsable.

La morale s'écroule

Si la sensibilité est la seule faculté

de l'homme,
la sensation est toute la science
C'est ce principe qu'a refuté Platon dans
la 1re partie du Theletethe.

La gloire d'Jouine consiste dans ses déductions sévères.

Dire que la sensation est toute la science,
c'est dire que l'homme est la mesure de
toutes choses. Car vous sentez que c'est là
rendre la science dependante de celui qui sait.
Si la sensation est la science, dans le cas
aucune notion n'est independante du sujet
sachant. C'est le principe de Protagoras:
argument du Teletete. « L'homme est la mesure de toute chose. »
Ce principe de Protagoras qui répond à celui de Condillac
était derivé chez les anciens de celui d'heraclite.
« La nature est dans un continuel mouvement, rien
« n'est, tout se fait. »
La sensation n'est pas une chose qui existe est un rapport entre deux objets,
il y a seulement ce mouvement d'heraclite . . .
Il n'y a pas rapport dans ces deux objets

Dans ce système la sensation
n'était qu'un rapport entre l'homme
qui change et la nature qui ne change pas
empruntait une mobilité continuelle
De la variation d'individu à
individu : l'un a chaud, l'autre a
froid ;

Et dans le même individu des variations
continuelles. La science humaine est condamnée à
la contradiction, et la philosophie au scepticisme
Les sceptiques ne répondaient à rien,
Protagoras à tout. « tout est
également vrai, disait-il » On sent
qu'il est aussi absurde de dire que tout est vrai
que de dire que tout est faux.

ainsi la science était réduite à la contradiction
et au scepticisme. Et pour prendre
les expressions de l'auteur de l'argument de
Platon (Mr Cousin)
La sensation présentée comme base de toute

ff

est un point intermédiaire ——
dont le 1er principe est la negation de l'être
pratique est le doute
et dont le dernier est conséquence du tout
absolu.

(16 à 20)
Platon.

Extrait de Laromiguière.

Discours d'ouverture

——

Si l'intelligence de l'homme est l'ouvrage de l'analyse, que seroit elle, sans des signes instrumens nécessaires de l'analyse!
Les langages sont autant d'instrumens de découvertes.
Celui-la possèdera tout le secret des signes, à qui les langues offriront, à la fois, des moyens de communication pour la pensée, des formules pour retenir des idées prêtes à nous échapper, et des méthodes propres à faire naître des idées nouvelles.
Lorsque l'infinie variété des langues parlées et des langues écrites s'est développée, le raisonnement confondu jusque là avec le souvenir des affections éprouvées, s'en sépare pour agir seul.
Les lois de la pensée et les regles du raisonnement sont dans toute pensée juste, dans tout raisonnement exact.

Aristote a donné plutôt la théorie d'un certain nombre de formes du raisonnement, qu'il n'a donné celle du raisonnement.

Si la pensée précède la parole, il n'est pas moins vrai que l'emploi de quelques signes devance l'art de penser.

Le raisonnement dans l'esprit consiste dans le simple sentiment de l'identité entre plusieurs jugements ou rapports, quels que soient les objets qui ont donné lieu à ces rapports

~~tout~~ Science est une suite de raisonnemens.

Pour bien déterminer son idée, il faut nous donner d'abord deux autres idées, qui sont principe et système.

La connaissance des principes ajoute aux richesses de l'esprit, en réduisant le nombre des idées.

Le système porté à sa perfection est le plus haut degré de l'intelligence de l'homme. En nous montrant réunis une multitude d'objets que la nature semblait avoir séparés, il enferme une science entière dans une seule idée, dans un seul mot.

Si nous nous proposions de découvrir le système des facultés, nous devrions remplir trois conditions: nous faire une idée bien distincte de chacune de ces facultés; les comparer de toutes les manières et sous tous les rapports, afin d'apercevoir le rapport de génération qui les fait sortir les unes des autres; et par ce moyen nous assurer de la faculté qui n'en présuppose aucune, que les autres présupposent, et de la quelle elles dérivent toutes.

Idée
perception } faculté de sentir est 1ère faculté de l'ame.
Sensation }

Syst. des facultés

Chaque opération de l'ame présuppose une faculté. Autant d'opérations, autant de facultés correspondantes. En prononçant le mot faculté, l'esprit se portait sur les idées qui sont le produit ou l'effet de l'action des facultés. Il n'y avait pas de distinction entre les idées et les facultés.

Par la sensibilité notre ame est susceptible de modification, par l'activité elle se modifie. 1 capacité, 2e pouvoir.

Les sensations peuvent avoir avec les idées, avec les connaissances, un rapport de nature, mais elles n'ont aucun rapport de nature avec les facultés ou les puissances de l'esprit.

Puisque tous les hommes ne sont pas doués du même esprit, malgré les mêmes sensations, cette différence doit provenir de l'activité des uns (esprits) et de l'inertie des autres.

Attention, comparaison, raisonnement.

Par l'attention nous découvrons les faits; par la comparaison nous les rapprochons pour en saisir les rapports; par le raisonnement nous les réduisons en système.

Sous le mot volonté, on réunit le désir, la préférence et la liberté.

L'entendement et la volonté sous le mot pensée.

Dugal Stewart.

Entre la science du philosophe et ce bon sens qui dirige le commun des hommes, il n'y a pas différence de nature; il y a différence de degré.

Les connaissances que la simple observation nous donne sur les phénomènes de la nature sont extrêmement bornées; elles ne dépassent pas les cas où l'uniformité des phénomènes tombe d'elle-même sous les sens; ce qui arrive, quand une seule loi de la nature opère isolément, ou que plusieurs se combinent toujours de la même manière.

La philosophie doit constater les lois simples et générales d'où émanent les phénomènes complexes qui se manifestent à nous dans l'univers. Ces lois obtenues, nous pouvons raisonner avec certitude sur l'effet qui devra résulter d'une quelconque de leurs combinaisons. La découverte des lois s'appelle analyse; l'explication des phénomènes par les lois, synthèse.

Comme toute notre connaissance du monde matériel repose définitivement sur des faits constatés par l'observation, de même toute notre connaissance de l'esprit humain repose sur des faits attestés par la conscience.

Votre notion précise à vous qui observez n'est que l'analyse de la notion confuse de ceux qui n'observent pas.

Selon les métaphysiciens, l'âme a la propriété de sentir la douleur et le plaisir, la faculté de vouloir, de connaître et de penser.

Influence des signes. progrès de l'esprit humain sur les facultés de raisonner.

On pourrait résoudre cette question de deux manières, historique et philologique.

Ceux qui professeraient la 1re n'auraient qu'à savoir d'abord toutes les langues et toutes les histoires : Coup

avec tous les systèmes de signes qui ont accéléré et déduit ces progrès, ils en traceraient une admirable histoire, et ce serait une admirable réponse. Mais on ne pourra jamais parvenir à cette solution. La brièveté de la vie ne permet pas d'acquérir les notions nécessaires.

M. Degerando a fait un chapitre sur la manière de résoudre la question. Dire nous avons parlé des signes, et à propos des signes : je vais vous citer quelque chose des langues, c'est par une manière très grave.

En prenant 2, 3 langues ensemble, on verrait ce qui leur a manqué ; que le grec a un système de conjugaisons extrêmement riche en variété, la régularité du sanskrit et l'irrégularité du grec.

On étudierait ensuite cette langue si elliptique des latins, on reconnaîtrait dans ce caractère de la langue

latine pourquoi les latins ont été hommes d'affaires. Le caractère de la langue latine a eu une influence profonde sur le droit romain. On verrait comment du chaos de l'l. du moyen age sont sorties les langues si philosophiques.

C'est l'esprit humain qui a créé ces langues analytiques, philosophiques, ou l'on voit la réaction, contre les langues poétiques de l'antiquité.

Ce serait l'histoire de l'esprit humain considéré sous le rapport de la parole

La solution serait étroite et insuffisante, si on ne comprenait par cette de l'explication des autres symboles de la pensée. Si l'art dans toutes ses branches entrerait dans cette réponse, l'architecture, la peinture &c (1)

(1) Ce serait là une manière grave de traiter la question, mais la difficulté de ce problème est très amusable.

Le langage est l'ouvrage commun de l'espèce entière, et doit être étudié dans la comparaison des langues.

2°. philosophique, seule que M. de Gerando ait cherchée.

Plus courte que l'autre, et pourtant bien étendue, il a fait une récapitulation de l'ouvrage en 4 vol.: Encore il n'a traité que la moitié de la question.

Il examine l'influence des signes sur nos facultés. quels sont les signes les plus capables de fixer notre attention.
Une langue très poétique emploie des signes plus capables de frapper l'attention. Une telle langue qui doit l'exposition saisit l'attention. Orisonnier, chez les grecs αἰχμαλωτος.

Une langue poétique pourra se trouver impropre à certain but de la pensée, parce que frappant l'imagination elle distrait le raisonnement. mais lorsque l'esprit sera familiarisé avec ces images, la langue deviendra philosophique.
2°. sur le progrès des sciences de l'autre.

Les raisonnements abstraits sont les seules opérations auxquelles les signes se lient essentiellement.

Les sciences abstraites seront celles de toutes à l'égard desquelles l'influence des signes sera plus sensible.

Cette influence des signes s'étendra aussi dans des proportions variées sur les sciences mixtes et hypothétiques. La médecine est science mixte et hypothétique.
Il y a observation des faits, raisonnement d'après ces faits. En tant que la médecine parle des faits, les signes ne servent de rien. Un malade donne tels symptômes: voir à les faits.
L'influence des signes est ici moins forte que

dans les sciences abstraites; mais quand on commence à raisonner on entre dans une carrière analogue à celle de la métaphysique; (1)

Dans les sciences purement experimentales, la minéralogie, les signes ont moins de pouvoir. Leur influence dans ces sciences sera celle des classifications plus ou moins parfaites. (2) Verne classe les minéraux d'après les saveurs, les couleurs, elle est artificielle et aide la mémoire. Une classification telle n'instruisait pas sur la nature des choses. Mr. Haüi nous demontre que les minéraux parvenus à la cristallisation nous donnent à leur centre des noyaux de différentes formes, et il classe tous ces minéraux d'après leur forme. Dès ce moyen les analogues se rapprochent. Voila en quel sens on dit que sa classification est artificielle. Un homme met les livres dans un ordre parfait selon la hauteur des livres, et fait une classification artificielle; un homme instruit fait une classification naturelle quand il dispose selon la matière de l'ouvrage, et non le format.

Quand il s'agit seulement de nomenclature, les sciences peuvent avoir une influence heureuse.

L'influence indirecte des signes s'exerce à la fois sur l'attention, sur la reflexion, sur l'imagination et sur la memoire.

(1) et quand on raisonne, on raisonne avec des signes.

(2) Ex. S'il s'agit de distinguer tel minéral, il n'y a pas de danger que les signes nous égarent. mais s'il s'agit de classer, il n'en est pas de même.

toutes les sciences ont besoin de ces facultés, mais dans un degré différent.
Les sciences expérimentales demandent davantage à la mémoire.

Les signes soutiennent et exercent la mémoire par la classification; l'imagination par la combinaison; (αἰχμαλωτος)
L'attention trouve un appui dans leur analogie et dans leur fixité; (de la même racine amour, amitié) la réflexion trouve un secours ~~avec la quelle ils est~~
dans l'art avec le quel les signes détachent et reproduisent les plus secrètes modifications de la pensée (Chez les anciens le mot conjoint ne disait pas beaucoup: mais le Christianisme a dit mortié)
La réflexion trouvera une grande lumière dans une analyse aussi subtile et aussi vraie.
Ex: le mot ευθυνω est rendre droit: il signifier. le but est admirable; il y avait quelque chose contraire à la ligne droite, ευθυνω redresse.

Mlle Gerando.

Sciences abstraites.

Quoique les sciences abstraites soient

celles qui sont le plus soumises à l'influence des signes, leurs reformes et leurs progrès ne dépendent pas de leur influence seule des signes. Ainsi les signes ne sont pas toute l'intelligence.

Les erreurs dont les Sciences sont entravées tiennent beaucoup à l'abus des mots, mais elles tiennent aussi à nos humeurs, à nos passions à la modicité de l'attention, enfin au vice des methodes. Les progrès dont elles sont susceptables dépendent non seulement du perfectionnement des idées, mais aussi de l'art avec le quel nous combinons ou analysons. Quant aux sciences de fait les préjugés de l'habitude, les illusions de l'imagination, les distractions de l'esprit exercent sur elles des effets beaucoup plus sensibles que les vices du langage.

Il ne faut plus dire:

Le jour où nous aurons une langue bien faite, la Science sera faite.

C'est l'inverse; le jour où nous n'aurons plus de préjugés, plus d'illusions, plus de distractions, nous aurons une langue bien faite.

Une langue absolument philosophique comme Leibnitz l'a imaginée sera toujours impossible. Il ne pourra la faire que du jour où il sera parfait.

Imperfections des langages.

Les langues ont 2 utilités, pour communiquer les idées et pour les faire avancer. Ce sont des instruments de découverte et de propagation.

elles ne pourraient être trop précises trop philosophiques;

Elles ne pourraient être trop brillantes, trop cultivées dans leurs tours. Les imperfections diverses ont été selon mon des convenances, des nécessités. Il fallait que la langue latine fut brève, elliptique; parce que les Romains hommes d'affaires devaient se servir d'un langage formulé.

Ainsi les défauts de la langue latine ont été nécessaires, ou plutôt ce ne sont que des perfections réelles.
Elles sont plus propres à l'analyse, moins combinées pour la poésie, pour la musique. Toutes ces imperfections prétendues ont été des perfections.

Langage.

Quand je dis il est bon que le langage ait cette mobilité que les philosophes lui reprochent tant - Le plus grand tort qu'on pourrait faire, ce serait de fixer son langage.

Examinons comment une vérité s'établit dans le monde. Si cette vérité tient à quelque chose, ressemble à quelque chose.

Comment une vérité s'établit-elle dans le monde.

on lui donne le nom de la chose qui lui ressemble le plus. Alors s'établit un combat entre les partisans des choses anciennes et ceux des choses nouvelles.
Les partisans des idées anciennes disent à ceux

des idées nouvelles ; la chose que vous nommez n'est pas telle ;
vous donnez un nom ancien, elle est nouvelle
vous la proscrivez.

La nouveauté
Les amateurs de l'antiquité

disent qu'elle n'est pas nouvelle, et montrent
le côté ancien. Elle s'appelle ainsi ; le nom
couvre la chose
Beaucoup sont reconciliés parce qu'elle a un
vieux nom : si c'est une vérité, elle conserve
son nom, et s'avoue lorsqu'elle est forte.
C'est ainsi qu'on fait passer la vérité, en
présentant des choses nouvelles sous des mots
anciens ; le combat des partisans des idées anciennes et nouvelles
est adouci par cette identité des mots qui
servent à couvrir des choses toujours nouvelles.
Ex- Lorsque les Romains eurent les 12 tables, le
caractère sacré de loi semblait les maintenir
éternellement.
A mesure que les mœurs s'adoucirent, le
juge était embarrassé ; il se trouvait entre
le texte de la loi et sa conscience. Il disait
dans ce temps là on a voulu dire telle chose :

L'équité naturelle naquit avec la loi.

Le droit romain a procédé ainsi, passant de la lettre à l'esprit. Ainsi lorsqu'on eut très long-temps éludé la loi, on dit: Ce n'est plus la peine de conserver ces vieux mots; on en mit de nouveaux. Avec quelle peine d'ailleurs comprendrait-on exprimant des idées nouvelles; les mots nouveaux; et on ne blesse pas une infinité d'esprits. = J'oserai formuler cette loi:

la loi de l'esprit humain est celle-là;

" l'humanité procede de la lettre à l'esprit au moyen des équivoques du langage. "

Si la langue n'était pas équivoque, il n'y aurait pas de mouvement dans l'esprit; sans (1) une perfection de langage suppose une perfection d'idée.

(1) ce mouvement de l'esprit ne peut pas produire.

La question des signes a été explorée dans tous ses détails par M^r. de Gérando. - Ce qu'il y a de meilleur dans son ouvrage, ce sont les accessoires. - la manière dont il rend compte de l'origine des signes et de la manière dont nous les inventons est contestable: mais sur l'influence des signes il dit des choses fines.

Il n'a examiné que la moitié de la question; on ne voyait pas plus de développement de son temps. Je n'ai parlé que de la manière philologique d'envisager la question; et sur la manière historique qui est grande, il a jeté un chapitre en passant.

Sur les signes.

On peut les considérer relativement aux études de fait et aux études abstraites. L'utilité du raisonnement (l'enchaînement des signes) relativement aux études de fait est de bien classer les faits connus. Exemple tiré de l'histoire naturelle :

2°. Les signes étudiés dans l'intérêt des sciences de fait nous aident à déduire des principes généraux capables de faire connaître des choses nouvelles. Ainsi tel corps attire des objets légers, je ~~attire~~ remarque cette propriété dans des objets corps différents légers, j'en déduis la loi de ~~magnétisme~~ l'attraction. Mais d'autres corps peuvent jouir de cette propriété. au moyen de la 1re loi, j'ai déduit de nouveaux faits, elle m'a conduit à une hypothèse qui peut se vérifier.

Les signes servent donc à classer ; le mot d'attraction classe des faits analogues,

et le 2e avantage c'est de produire une loi qui devient féconde.

Application des signes aux
Connaissances abstraites.

On peut ramener les erreurs occasionnées dans l'application des signes aux connaissances abstraites, à trois points différents; dans le raisonnement, dans la Composition, dans l'équivoque du langage.

Dans les erreurs de raisonnement on rapproche des idées qui n'ont pas de rapport. Ex: chez les anciens il y avait des rois. les critiques modernes ont cru voir dans la monarchie grecque quelque chose de moderne ou d'analogue à la monarchie moderne. Ils ont tiré de mauvaise déduction de la ressemblance de 2 signes exprimant des idées différentes.
quelquefois les mêmes idées ne sont pas attachées au même signe. Sous Clovis le mot roi, le mot roi sous François 1er, et aujourd'hui il y a 3 sens divers.

On sent que ces mots admis sans restriction induisent dans de erreur.
Il y a donc des equivoques qui sont formés pour la variation des mots.

Les philosophes ont le choix entre deux moyens de reformer les idées ou le langage. Pour le langage il est impossible. Claude n'a pas pu introduire 3 lettres dans l'alphabet. Le Brossais a échoué aussi. C'est le privilège des grands génies d'ajouter des mots.

Maintenant reformer ces idées, est leur donner une nouvelle précision. Tantôt on montrera l'objet, tantôt on comparera les êtres materiels aux intellectuels. Quelques philosophes se sont affligés d'être obligés d'emprunter des mots aux images sensibles; mais le caractère metaphorique des langues sert beaucoup la philosophie. La nature est la sœur de l'homme, a dit un de nos contemporains. Il faut

que le monde materiel aide le monde intellectuel. La philosophie ne doit pas être plus entièrement spiritualisée que la poésie ne doit pas être materialisée. La clarté de Condillac tient à ce qu'il manque de profondeur.

Les bonnes idées tiennent aux bonnes definitions. Une bonne definition doit être exacte, claire et simple.

Si une definition est exacte, elle sera claire et simple. Toute definition a pour but de fixer un ensemble d'idées sous un signe distinct, de les réunir et de les mieux faire comprendre.

La plus interessante definition est analytique et synthetique. Composition et decomposition. La decompo- synthetique rassemblera les elements abstraits de l'objet pour en former un tout concret. Si je veux definir la ligne, j'en cherche les elements. Qui sont plus simples que la ligne? C'est le point. La ligne est une réunion de points continus.

Pour la definition Analytique,
Il faut decomposer quelque chose plus
composé que la ligne. Je trouve par exemple
surface, solide.
Otons a la surface la largeur et la
hauteur, il reste la longueur; Et j'ai la
definition de la ligne.

Dans ce cas nous avons cherché quelque
chose de composé et de complexe pour en
extraire la ligne.

Philosophie. (2e)

3 choses dans l'homme, sensibilité, volonté, raison.

Celui qui niera la sensibilité détruira les rapports de l'homme avec le monde extérieur.

Celui qui niera la volonté détruira l'homme même, l'action, la morale,

Celui qui niera la raison ôtera à la science son caractère de science, et la réduira à son scepticisme.

Celui qui ferait reposer tout sur la sensibilité ôterait à la Science son caractère de Science.

Si on détruit la science, comme nous n'agissons qu'en vertu de nos idées, on détruit la morale.

Si on ote aux idées leur caractère scientifique, la morale descend à la probabilité.

Table des matières du Theete.

C'est un des Dialogues de Platon les plus subtils. Il a fini et commencé ce Dialogue non par le rapport de la science et de la morale, mais par des faits. Le dialogue s'ouvre et se ferme par un dévouement à la vérité et à la patrie, et la discussion de la science s'ouvre au milieu de deux admirables exemples.

Matière.

Dans la page 62 la 1re partie jusqu'à 154.
La science n'est pas dans la sensation.
Les subdivisions sont : de 70 à 79 exposé du sensualisme,
du système de mouvement continuel des Ioniens
opposé à celui des Parmenides à l'unité du repos.
De 106 à 192 exposé ingénieux du système
de Protagoras. Socrate

De 142 à 145 continuation - mobilité
et caractère sophistique des Ioniens. Immobilité
et unité de la nature selon Parmenide.
à 154 Socrate s'excuse d'attaquer
ce système,
Il y a de 124 à 136 une digression fort ingénieuse.
Les orateurs sont des esclaves, les philosophes
des hommes libres. Portrait de l'homme

La conclusion de cette 1re partie est que le
sensualisme conduit au scepticisme.

2e partie. De 154 à 216.
La science n'est pas dans le jugement.
aux §. 186, 188 et 190 est cette
comparaison de l'ame à une tablette de

cire qui a été reproduite dans toutes les philosophies.

3e partie de 208 jusqu'à la fin.

La science n'est pas dans le raisonnement.

La science, selon Platon, n'est que dans l'immuable, dans les principes intuitifs, et dans leurs conséquences rigoureuses.

L'erreur de Platon est d'avoir trop étendu ce principe intuitif, dont le nombre est très resserré.

Dans le système de la sensation il y a deux choses à considérer les rapports du système avec l'univers,
et le système considéré dans l'homme même.

Le point de vue objectif et subjectif.

Dans le système d'Heraclite, le mouvement est le père et le roi du monde, la sensation qui est le rapport de la nature + à l'homme change dans ses parties. Or nous ne pouvons pas connaître d'une manière immuable ce qui est mobile. Selon lui rien, un rapport changeant entre deux termes changeants.

Locke et Condillac n'ont pas dit que tout changeait. ils ont cru que sur le système de la sensation on pouvait bâtir la science.

Mais d'autres ont montré que si la science reposait sur la sensation, elle n'est pas science.

On ne connaît
Rien sur le monde exterieur, puisque les sensations changent à chaque instant.
On ne connaît rien
Sur le monde intérieur, puisque la sensation ne peut s'y exercer.

Dans le théétete, la sensation est examinée sur la connaissance qu'elle peut donner de l'univers; dans Locke et Condillac il ne s'agit que de la sensation examinée dans l'homme. Le point de vue est psychologique.

Theetethe. (Sensation.)
Examinons la doctrine de Locke et Condillac refutée dans Laromiguière.

La reponse de Mr Laromiguière porte sur un seul point la difference de l'activité et de la sensibilité.

Selon Locke l'entendement est composé d'idées. Il aurait fallu classer ses idées, ce que Locke loue tant. Mais bizarrement après avoir loué la classification, il l'abandonne. au lieu d'observer quelles sont les idées dans l'entendement, il cherche l'origine des idées. Il aurait fallu examiner la nature et l'existence. Par

2 organes, sensation, reflexion. toutes les idées qui ne viennent ni de l'une ni de l'autre, il n'en parle pas. Il aurait pu n'admettre que la reflexion; c'eut été plus conséquent. Mais le fond de sa pensée que Condillac a developpé était de faire voir les conséquences de la sensation, puisque selon lui la reflexion ne produit que sur les materiaux de la sensation.

Tout l'entendement se composant d'idées simples et d'idées complexes, il aurait dû indiquer les principales

Suivant un de nos plus illustres contemporains,
l'homme n'est pas dans la sensibilité
ni dans la raison, puisque la raison est
identique,
mais
il partage la raison avec dieu et les
autres hommes, il ne lui donne que la liberté.
Or c'est dans la seule chose qui constitue
l'homme qu'on doit placer le moi.
Condillac n'a donc pas parlé de la
condition intérieure, l'activité; chez lui
l'opération fondamentale est la conscience;
il identifie la conscience avec la perception,
la perception chose active, avec l'impression
des sens, chose passive. La connaissance a deux
l'être qui connait, la matière mise en
contact avec lui par les sens. Des deux

condition de la connaissance qui sont le sujet et l'objet il anéantit l'élement actif, conserve le passif ; ou identifie conservant la perception chose active avec l'impression chose passive il anéantit la liberté

Sensations.

traité des sensations. (Condillac)

Ce qui est singulier, c'est que Condillac qui préconise l'analyse a choisi la synthèse pour son principal ouvrage. Il ajoute l'une à l'autre les faculté.

C'est M Laromiguière qui a fait le 1er cette remarque.

Condillac se sépare de Locke, supprime la reflexion, il est plus conséquent, et partant il est plus erroné.

Il abandonne tellement la méthode d'observation, qu'au lieu d'étudier l'homme tel qu'il est, de partir de la réalité complète, il part d'une question pour arriver à la realité.

† C'est une marche inverse de celle qu'il a suivie.

L'erreur capitale de l'ouvrage, c'est de confondre l'attention avec la capacité de

sentir présente à l'attention qui se fait sur l'organe
+ J'appelle

Mais cette impression est chose involontaire tandis que l'attention suppose un effort de volonté. Tendre, c'est effort.
S'il n'a pas eu effort, il n'y a pas eu volonté.
On dira qu'il y a des actes d'attention inconscients;
ce sont des effets d'habitude; mais toute attention donnée à un objet inconnu demande effort.
Sans volonté, point d'attention; sans attention point de conscience; sans conscience aucune connaissance qui est le rapport du moi à un objet quelconque. S'il n'y a pas de connaissance, la sensation est comme si elle n'existait pas, est stérile. Pour ramener à une forme algébrique, qui dit
sensibilité sans attention
Sensation pure = au non moi; attention = moi ou personnalité. Conscience =

rapport Du moi au non moi.

Rayez le 1er terme, ce qui est au delà de la sensation, l'attention, le moi, il reste le non moi: qu'est ce que le non-moi se percevant lui même. Plus nous sommes attentifs, plus nous sommes actifs, plus nous tendons notre volonté, plus nous sommes. Dans la sensation, c'est le monde extérieur qui nous domine.

Si la sensation est distincte de l'attention, on peut dire que Condillac

La sensation est l'element chez lui, les signes le moyen de developpement.

La théorie des signes a occupé la philosophie du dernier siecle vers son declin.

On pouvait on se refugier?

Dans le matérialisme et dans une doctrine nominale. Il restait d'un côté la matière et de l'autre les signes qui servent à developper l'intelligence. Mais qui aurait crée les signes. Dieu? La force intelligente

predominant qui contient l'autre (Philèbe)
Là Platon a été sec, parce qu'il comptait
sur sa matière.

Si le Souverain bien consiste dans le bonheur ou
dans la raison, la raison appliquée
aux rapports des hommes c'est a dire à la
justice mérite d'être considérée à part, comme
élément dominant.
(Livre du gorgias)

Comme Platon écrivait dans une république
grecque où les rapports étaient influencés par la parole,
le gorgias dont le sujet est la justice
a été traité de la rhétorique, qui signifiait ou de la
instituée
condition de l'orateur.

commençons par l'examen de la liberté,
faculté par la quelle nous devons atteindre
le souverain bien. Admirons ici le développement
de l'histoire de la philosophie. Les anciens et
les modernes se sont partagé les deux
problèmes, les anciens ont cherché à marquer le
but, les modernes les moyens d'atteindre
ce but. Ainsi dans la querelle du souv. bien
cette marche est conséquente, on a cherché d'abord le but,
entre les Epicuriens et les Stoïciens + les moyens de l'atteindre

+ dont la solution ne convient pas à la
société

s'eleve et domine la solution toute pratique conciliatrice de Platon. nous laisserons fermerons, dit Vico, l'ecole de la science nouvelle aux stoïcisme et à l'epicureisme, ce sont ~~leçons~~ morales de solitaire; nous l'ouvrirons au platonicisme. La solution de Platon est grande, sublime, proportionnée à toutes les forces morales, tandisque le stoïcisme s'était elevé au dessus de la nature humaine et que l'epicureisme était resté au dessous.

Nous insisterons sur la nature de la liberté, et nous suivrons la philosophie ecossaise qui se rapproche le plus de Platon, de Reid;
nous etudierons quelques pages de Dugal Stewart, disciple et commentateur de Reid, de 56 à 120; nous tirerons des lumières des théories de Mr Cousin sur la liberté.

La question de liberté n'a jamais occupé les anciens avant le stoïcisme; l'homme une fois libre, nous chercherons avec Platon le souverain bien.

Liberté.

Elle ne doit pas se définir, c'est un fait. toutes les définitions sont moins claires la dessus que l'objet défini. Reid lui même

n'en a pas donné une convenable.

Nous croyons avec M. Cousin que la liberté a deux formes, spontanéité et volonté, non pas des raisons fondées sur la psychologie, mais sur la philosoph. de l'his.

Si nous prouvons la liberté, nous serons embarrassés ce qui est est.

Cependant dans les formes extérieures de l'humanité, examinons s'il n'y a pas quelque chose qui prouve que ce fait existe.

Si nos adversaires le nient, mettons en face l'affirmation du genre humain. Dans toutes les langues il y a des mots pour exprimer cette preuve est très forte action, cause, pouvoir. Le homme ont-ils imaginé des mots pour des choses qui ne sont pas. D'ailleurs l'imagination ne fait que combiner. Mais nous voulons cause efficiente.

D'où vient que nous étendons le mot, l'idée de cause a des objets qui ne peuvent être une cause ni puissance active. cela vient de De ce que dans notre ignorance de l'enchaînement des causes physiques qui se rattachent à une cause unique, dans notre impuissance de remonter

jusqu'à cette cause divine, nous cherchons des causes dans les moyens, les instruments. Qui fait tomber par ex. cette pierre ? nous répondons - la pesanteur. mais nous entendons par là que les corps solides sont attirés au centre de la terre. Or une expression générale est elle un être ? Pour remonter à la cause nous disons que la pesanteur est une loi par laquelle dieu veut que les corps solides soient reportés vers le centre. ainsi la cause est dieu et non pas la pesanteur.

La pesanteur n'est pas un être qui agit, c'est une expression abrégée pour dire que tous les corps sont attirés au centre de la terre.

Le progrès de l'humanité est polythersme, ensuite explication des faits par des causes lois, on donne une explication vraie et féconde, ensuite par des causes scientifiques, enfin à mesure que les sciences naturelles se rapprochent, on s'élève à l'harmonie du tout.

appeler le feu, Vulcain, c'est un commencement de science, le feu n'était pas la cause de tout, mais c'était une volonté libre et agissante.

Le polyth. était scientifique, en ce qu'il rapportait les faits à un dieu, il avait tort dans la pluralité.

Une objection grave se présente.

D. Nous agissons, parce que nous avons voulu; nous voulons parce que nous avons pensé; cette pensée, ce motif qui est fatal ne rend-il pas notre volonté fatale? -

La pensée est fatale, parce qu'il ne dépend pas de nous de croire que 2 et 2 font 4; mais la détermination au sujet de cette connaissance n'est pas fatale, c'est la liberté. -

Ce qui n'est pas libre chez l'homme, c'est la partie extérieure, c'est cet obstacle. Selon quelques philosophes, le plus beau prix de l'homme serait après la mort une liberté entière.

Réponse. - L'influence des motifs n'est pas semblable à celle des causes efficientes. Qu'un homme me tourne le bras, ou qu'il me conseille de déranger mon bras, ce n'est pas la même chose. Peut-on dire que dans le 2e cas j'ai agi comme dans le 1er.

Mais, dira-t-on, entre ces motifs le plus fort l'emporte. Le choix du meilleur motif n'ôte-t-il pas la liberté? Nous avons dit nous mêmes que la vérité nous paraissait invincible, dans des circonstances

n'est ce pas nécessité. (1)
favorables. Voilà une objection.
R. Nous agissons d'après le plus fort
des motifs !!! quel est le plus fort ; et c'est
(1) c'est donc une fatalité. celui, répond-on, qui l'a emporté. Cercle vicieux.

Pour ✓

Liberté. Nous l'avons déjà dit,
On ne doit pas prouver la Liberté ; ce pendant nous suivrons ici
les preuves indirectes de Kant. Mais il n'est
pas mal de tourner autour de la question, si
nous ne pouvons y pénétrer.
1re preuve de la liberté morale est la conviction que nous
en avons. La seule objection qu'on y fasse n'est
point tirée de la philosophie mais d'une théologie erronée.
Dieu ne se serait il pas plu à jouer l'âme
humaine par des illusions parmi lesquelles serait la
liberté ? — Cette supposition est
l'âme humaine ne serait elle pas un théâtre
où Dieu agirait tout seul en nous faisant
croire que c'est notre liberté
Supposé que la Vérité absolue fasse subsister
ce monde par un enchaînement d'illusion et de mensonges,
c'est un grand blasphème ; parceque on peut supposer
Contradiction dans les termes ; ce Dieu n'est cette raison pour tout.
que la vérité absolue, et cette vérité ne peut nous tromper.
2e La notion de cause. Nous la tirons par de

dehors mais du dedans. Car

En fait de cause et d'effet. nous sommes
sûrs que d'une seule cause de la liberté, d'effet prod
tout le reste nous le concevons par l'analogie

Imaginez comment nous pourrions tirer de dedans
la notion de cause, si elle n'existait pas. Car
nous ne créons pas.

Le repentir ne prouve que trop la liberté. hélas
dit Rousseau, qui n'entendait cette importune voix.
2... Nous croyons être responsables
de nos actions ; qu'en agissant bien
ou mal nous savions ce que nous
faisons, et que nous pouvions faire autrement.
De là résulte l'idée de responsabilité ;
la félicitation intérieure que nous nous
adressons Et le remords. Pierre. dit
ici : lorsqu'une 2de faute est la suite nécessaire
d'une 1re, la 1re seule est coupable..
Mais
Il n'y a pas de 2e faute suite nécessaire
de la 1re
3e preuve forte. Les partisans de la fatalité

ne nous contestent point l'intelligence, ou moins
ils se l'accordent à eux mêmes.
ou leur demande les preuves de cette intelligence
Ils répondent: voyez comme nous raisonnons,
nous agissons. Et d'autres fois ils
pensent qu'un système de conduite et de
raisonnement suivis implique l'intelligence. Mais
ne peut impliquer l'intelligence jusqu'à
condition qu'un tel système n'implique nécessairement liberté.

Car voici une action qui vient après
une action, et qui a l'air de se rapporter
à la 1re. Que faudra-t-il conclure,
si dans ces deux actions il y a eu deux
idées qui s'enchaînent, sans qu'il y
ait eu déterminé qui s'enchaînassent
Il faudra conclure que l'homme
d'un côté
pense voyant agir, et que de l'autre il y a
quelque chose qu'il ne voit pas, et qui
remue, quand il croit le remuer lui même
un objet,
Il faudra reconnaître un être intelligent
et par conséquent libre,
et de l'autre un je ne sais quoi qui!
caché derrière le rideau fera croire à

l'homme que c'est lui qui remue, tandis qu'il remue lui même.

~~l'homme qu'il est pour lui~~
ou il faudra supposer que nous pensons et
~~on pourrait dire~~ que Dieu agit pour
nous; mais au moins cela prouve il y a liberté en Dieu.
Si Dieu tout seul est libre, la fatalité
est déjà renversé. Mais cela ne suffit pas.
Nous qui tout à l'heure avions un Dieu si
bon &c. . . . La liberté de Dieu est souillée; car il
y a du mal dans le monde, non seulement du mal physique
mais du mal moral.
Ce qui est grave, c'est que les hommes
meurent pour un mauvais motif, pour un
but d'intérêt. Quant au mal physique,
il tient à des faits d'amélioration.
Mais lorsque certains actes que je qualifie d'immoraux
dont j'ai horreur devant les autres, et dans
moi-même, si je les commets, l'idée du mal moral s'élève.
ce mal moral le donnerons-nous
a Dieu? n'avons nous pas horreur de cette
consequence: la bonté morale divine est cause
du mal sur la terre.
Il faut laisser à l'homme tout ce qui
est de bien et de mal, c'-a-d. la liberté

Ici se présente le principe de la raison suffisante indiqué par Leibnitz, developpé par Wolf.

Il est fort simple. « tout fait a sa raison, « et si la raison amène ~~cette~~ fait, elle suffit. » Mais ceci a plusieurs sens; si on entend raison comme necessité, c'est supposer ce qui est en question.

En physique, si raison suffisante signifie loi, nous ne savons pas si tous les faits ont une raison suffisante. Ce sont peut etre des faits isolés de Dieu; cela n'est guère probable et scientifique; mais enfin tant qu'on ne rapporte ces faits à aucune loi, ~~on~~ peut avancer ce principe.

En metaphysique, quelle peut etre la raison suffisante d'une verité, si ~~Elle ci~~ c'est une consequence. Ce sera son principe. c'est s'exprimer d'une maniere bizarre. Mais si ce fait est un principe, alors il n'a pas besoin de raison.

Mais disent les partis de la raison suffisante,

si les déterminat. libres n'ont pas de raison suffisante, il y aurait donc des effets sans cause.

Mais non; la cause d'une détermination libre est la liberté. Cette liberté se détermine d'après elle même, et à l'occasion d'un motif.

Il y a dans tout cela confusion, et la voici. On croit contre les imperfections du langage. car c'est une équivoque sur le mot nécessité. On dit souvent: tel principe donne nécessairement de tel autre, quand un fait se présente souvent à la suite d'un autre, on dit: il en découle nécessairement. Mais ici abus de termes: on assimile une suite d'actes à une chaîne de principes. Chaque action veut la liberté. on assimile la succession logique à une nécessité prétendue morale qui est une fiction de l'esprit. Mais, dit-on,

La liberté peut être nuisible oui, tout peut l'être ; l'existence aussi. Il aurait mieux valu ne jamais naître pour l'homme qui a abusé de cette existence. Et on observe ici que si on reconnait que l'existence est un bien (vrai en morale) il faut reconnaître aussi qu'il vaut mieux être quelque chose que de n'être rien du tout. Or sans la liberté, nous ne sommes pas. Imaginez une intelligence qui n'aurait aucune faculté d'agir. (ce serait une int. M. tout-abstraite et sublime.) Ne pouvant rien s'attribuer ni en bien ni en mal, elle ne serait qu'une idée. Et une sensibilité incapable d'agir serait l'esclave de tout (situation misérable) et si l'intelligence est jointe à la sensibilité sans la liberté,

La vie serait un tourment toujours dans des sensations que nous ne pourrions ni appeler ni rejeter ; elle serait toujours dans des idées qui ne lui appartiendraient pas.

Extraits de Dugald Stewart.

Facultés intellectuelles de l'homme, 1re partie.

1. Conscience. C'est la connaissance immédiate que l'ame a de ses sensations, de ses pensées, et de tout ce qui se passe actuellement en elle.

2° Perception externe. Elle exprime la connaissance que nous acquérons des qualités de la matière à l'occasion des sensations.

3° Attention. Le défaut de mémoire est un manque d'attention.

4. Conception. L'homme a la faculté de se représenter les sensations dont il a eu connaissance, et les objets qu'il a perçus précédemment.

5. abstraction. L'œuvre de la classification suppose en nous le pouvoir de concentrer notre attention sur certaines qualités des objets, ou sur certaines circonstances des phénomènes, en la détournant de tout le reste.

6°) association des idées. L'habitude d'allier ensemble différentes idées finit par amener ce résultat, que, dès que l'une paraît dans notre esprit, l'autre semble naître spontanément à sa suite.

7°) Mémoire. Elle dépend beaucoup de l'état de notre corps, et il n'y a pas de différences prodigieuses de capacité entre la mémoire d'un homme et celle d'un homme.

8°) Imagination. Son objet est de recueillir au sein des objets divers que nous offre l'expérience certaines circonstances, certaines qualités, et de les combiner de manière à former un tout nouveau qui lui appartient.

9°) Jugement et raisonnement : Le 1er est un acte d'esprit par lequel une chose est affirmée ou niée d'une autre autre chose.

Résumé.

Démêler l'activité de la passivité, ce problème est commun à la logique et à la psychologie.
Dans la morale l'objet est le souverain bien, le sujet est la faculté de l'atteindre. Et c'est la raison qui est une faculté commune pour tous les êtres intelligents. C'est l'usage de la raison qui est la liberté.

La faculté d'atteindre le souverain bien nous avons consulté. La dessus la philosophie,

écossais. quant à la 2e partie de la morale, nous consulterons le Philebe, le Gorgias &c...

Suite.

1re partie de la morale.

Liberté ou sujet.

2 objections les plus importantes

" 1re. La liberté peut être nuisible.

" 2e. elle est inconciliable avec la prescience de

" Dieu.

1re qui dit liberté dit le pouvoir d'agir dans les deux sens, bien ou mal. Ceux qui en infèrent qu'un dieu bon et prevoyant doit avoir epargné les dangers de la liberté par sa bonté ~~de dieu~~, s'ils prouvaient que la liberté étant nuisible a été refusée a l'homme, ils prouveraient trop. Car il faudrait conclure que le bien accompagné du mal doit être proscrit, qu'aucune existence ne doit être souhaitée qu'autant qu'elle serait parfaite; et la consequence pratique qu'il faudrait s'abstenir d'agir, par crainte des abus, craintes de la lutte empêcher l'usage.

s'attachent à prouver que la L. peut être nuisible

Cela s'étend bien loin; si en tout genre le danger de l'abus doit faire proscrire l'usage, restons immobiles. au nom de quelle philos.

nous prescrivait on cet état ? Est-ce au nom de la philosophie proprement dite.

Cette philosophie serait un pur scepticisme. Mais la négative n'a droit de rien prescrire, car pour cela il faut une conviction. Serait-ce au nom de la religion ? mais elle est elle-même abstraite et métaphysique On ne peut en saisir les éléments qu'en arrivant au sommet de l'orthologie, où on n'y arrive que par les routes infiniment variées de la Science. Elle est tellement abstraite qu'il faut pour la faire entendre aux barbares perfectionner leur langue.

Si notre religion est le couronnement de la Science, comment prescrira-t-elle l'immobilité de l'esprit. Car si elle prescrivait cette ignorance, au nom de quoi ? Elle ordonnerait qu'on l'ignorât elle même. On ne peut donc commander l'immobilité.

Pour comprendre la religion il faut une étude profonde de la morale et une connaissance profonde de l'histoire du genre humain : toute la pensée du genre humain est concentrée dans le Christianisme.

Enfin regarder la liberté comme nulle et comme devant être nulle parce qu'elle serait nuisible, c'est croire que Dieu prononce en tout l'usage par crainte de l'abus, or Dieu n'aurait pas créé le monde.

2e objection. La liberté est inconciliable avec la prescience de Dieu. Voilà ce qui est difficile. Nous ne pouvons que donner des solutions indirectes.

On ne peut concevoir Dieu que comme un Etre infini dans le temps, dans le lieu, dans tous les sens. Si Dieu manque une perfection, il n'est pas infini il n'est pas Dieu.

Si il n'est pas tout puissant, omniscient, il n'est plus Dieu. Ajoutons courageusement toutes les perfections, nous ne craindrons pas de nous tromper. Voilà une preuve indirecte, et c'est ce qu'on peut faire avec l'Etre infini.

La liberté est prouvée parce que nous la sentons, l'omniscience existe aussi. Les deux faits existent à la fois. Preuves secondaires, risquées par Reid. Mais quel est leur rapport? nous le connaissons pas. Il faut que les rapports existent puisque les 2 term. existent.

1°. Un événement peut être certainement futur, sans être nécessaire. Le mot de nécess. implique une idée d'enchaînement indissoluble de causes et d'effets.

2°. quand Dieu verrait ce qui doit venir, cette prescience ne détruirait pas la liberté. On peut voir sans influer sur une chose.

3°. Dieu ne peut prévoir le mal, parce qu'une chose ne peut être à la fois prévue et prévenue.

Si elle est prévue elle existera, si elle est

V. corres. de Vol. 1re lettre à Frederic, qui n'est pas encore monté sur le trône. Elle honore beaucoup Voltaire, et irrite contre le prince qui semble vouloir justifier son administration future.

est prevenue, elle n'existera pas.
Mais on dira : ne prevoyons - nous pas la possibilité des choses que nous prevoyons. La seule reponse c'est que du moment que dieu a créé, le monde devait être fini, par consequent faillible, et que osera blamer dieu d'avoir créé.

Reid a très bien dit que l'immaterialité de l'ame, quand on l'admettrait, n'entraine rien par la necessité. Ceux qui admettent l'immaterialité ne tirent point la raison que seulement ils accordent a la matière. or s'ils admettent que cet attribut de la pensée, de la chose indivisible peut appartenir a la chose essentiellement qui est la matiere, indivisible.
pourquoi refuser à la matière une propriété qui semble tout aussi inconciliable.

Dans les deux cas contradiction. Mais ceux qui admettent la 1re, n'ont pas le droit de repousser la 2e,
Comment la chose immobile peut etre considérée comme libre, c.a.d, susceptible de mouvements spontanés.

Reid a bien fait de donner cette remarque, parceque la question essentielle a défendre est la liberté. La materialité viendra après.

Arguments.

Philebe et Gorgias, dialogues de Platon. Philèbe est sur le plaisir; Gorgias sur le juste.

Il ne s'agit plus de la faculté d'atteindre le souverain bien, mais du souverain bien lui même

Ce souverain bien, d'après le Philebe, consiste dans la dualité du bonheur et de la raison, 2 choses inséparables. la raison appliquée aux rapports des hommes, c'est le juste. Nous sommes conduits naturellement à chercher dans le Gorgias l'analyse de cette partie de la raison qu'on appelle le juste. Le philèbe est une discu très générale.

Le Gorgias est une considération particulière dans le souverain bien l'élément principal est la raison.

La 1re question est traitée avec la plus haute abstraction.

Il s'est refusé tout ornement.

Le Gorgias est l'un des dialogues les plus dramatiques, c'est que dans cet examen de la question du juste, Platon avait surtout en vue l'exercice de la justice dans Athènes, où les rapports des hommes étaient singulièrement faussés par l'abus de l'éloquence. voilà pourquoi il l'a intitulé Gorgias ou de la rhétorique,

Philèbe.

309 - 310 - de la méthode : L'unité, l'infinité, l'analyse de la synthèse. Il ajoute comment nous procédons de l'un à l'infini.

310. 322 - Le plaisir n'est rien sans la mesure, c. a. d, sans mémoire, sans désir, sans espérance. Ôter la mémoire et l'espérance, c'est le réduire à la jouissance la plus momentanée

313 - 336 - Classification des êtres. - L'indéterminé. Le Déterminé. Le mélange qui en résulte, enfin la cause. L'intelligence est au 1er degré, le plaisir au dernier. De là cette classification. Si l'intelligence est la cause; si elle se confond avec l'être qui est la cause même; comment lui comparer ce qui n'est que passager tel que le plaisir.

Ce qui suit n'est qu'un développement, allusion curieuse à Aristhène, incidents; entr'autres 408, 416, analyse admirable ou ridicule.

419 - Nous devons rapporter le phénomène à l'être, et non l'être au phénomène. Le phénomène n'existe que passagerement, n'existe pas par soi même; ainsi subordonnons le plaisir chose phénomène à la raison, être.

432 - 436. Classification de la Science à l'époque de Platon. Il est curieux de voir comment le maître d'Aristote classait cela.

440 - 444. Quelle est la véritable dialectique. Ce mot alors était pris dans un sens plus profond que depuis les Sophistes, comprenait une signification métaphysique. Son contenu de changer les termes d'un raisonnement, en essayant d'entrer dans la nature des choses, était une partie de la métaphysique.

432 - 469 - Le bonheur (conclusion) n'est pas dans le plaisir, mais dans l'union de la Science avec les plaisirs raisonnables.

La forme de ce dialogue est sèche et rebutante, on suppose que Platon après les 1ères années de sa jeunesse chercha plus sérieusement les principes sur lesquels il avait joué, et aurait composé une forme plus sévère.

Dans le Banquet il aurait réuni les deux méthodes, sans que le génie poétique ait diminué la force des raisonnements.

Gorgias

Il se divise en 3 actes, contre Gorgias
188 - 222.
222 - 288 contre Polus
288 - 293. contre Calicles.
222 - 240. Socrate répond au lieu d'interroger;
chose rare dans Platon.
225 - 229. Il prend son point de départ de
la Rhetorique, c'. a - d. de cette application aveugle
injuste et intéressé que faisaient à
Athènes les orateurs du raisonnement Ici
classification singulière des arts qui s'étend
jusqu'à 464. a côté de la politique, dit-il,
législatif et judiciaire dont l'une dirige, l'autre redresse, la gymnastique et
et la médecine qui sont pour le corps ce que
la législation et la politique judiciaire font
pour l'ame.
Lorsque la politique est altérée par la flatterie,
la Rhétorique en découle, de même que les
honteux enfants de la Gymn. et de la medec. sont la parure
et la cuisine.
autant d'arts qui appartiennent au genre de la
flatterie

Les adversaires de Socrate lui opposent que

Si l'orateur n'est pas heureux, parce qu'il est tout puissant.

236-245. Socrate répond. Le méchant ne fait pas ce qu'il veut: Il ne peut donc pas être puissant, il ne peut être heureux

266-288. Il ne peut pas être heureux; Car le 1er Coupable est de ne pas commettre d'injustice; le 2e de les réparer.
Ici passage admirable. Le malade ne va-t-il pas trouver son médecin?...

Mais lui dit-on ce mot d'injustice, il faut en fixer le sens. Le plus fort n'est-il pas le plus juste? alors un orateur n'obtiendra jamais que le système des tyrans.

191-300. Il soutient que le plus fort est le plus juste. Socrate le bat sur ce terrain. Alors il se sauve par une équivoque de mots; il dit qu'il entend que la force doit appartenir au meilleur; et le meilleur est le plus fort

300. 312. Socrate refute cette opinion.

312. 342. Cette dernière refutation se rattache à une autre plus générale des partisans du plaisir.

342. 413. puis viennent les applications du système. Faut. il adopter la fausse rhetorique pour plaire, ou rester attaché à la véritable au risque de périr.
Voila la question.

403. 413 - Il cherche à toute sa doctrine une sanction populaire dans les croyances religieuses. Ces dialogues laissent à l'esp. une impression de respect religieux pour une doctrine si haute et cependant compatible avec la faiblesse humaine.

~~ce n'est~~

~~c'est une~~ tous ici trouvent leur part, et le docte, et le peuple. On se souvient du Gorgias comme d'un evenement de sa vie. Il faut lire cela pour sentir combien il y a de religion dans la philosophie.

1°. Toute la moralité peut-elle se réduire à la sensibilité?

2°. tous nos principes d'action peuvent-ils se réduire à l'intérêt?

C'est le plus grave sujet de la philosophie.

Le système dans Callicles, de Gorgias est considéré sous le point de vue de la morale publique.

Nous le prenons dans la morale publique et individuelle. — Nous emprunterons beaucoup à Mr. Cousin.

Voici les deux questions énoncées.

Je réponds aux deux par la négative.

Quant à la 1re question, nous l'avons traitée en partie lorsque nous avons établi que nos idées ne venaient pas des sens, que c'était du moins une expression très inexacte. Cependant il faut ajouter: dans nos passions même il n'y a pas seulement le sentiment, on ne peut pas dire que la passion soit exclusivement du domaine de la sensibilité; il y a des idées antérieures à la passion, et dans beaucoup de passions il y a même des jugements antérieurs. Ex. dans l'amour, dans l'amitié, dans l'admiration.

Dans l'amitié, 2 parties distinctes, un jugement qui est la base de l'amitié, et qui nous fait supposer que la personne est digne de notre amitié sinon par son mérite, du moins par convenance.

Dans l'amour il y a préalablement un jugement porté sur le mot. Le sentiment vient ensuite.

Si l'on peut dire dans ces deux cas que l'ami

que l'amant ont un principe interessé, le principe interessé il est pas seul et porte sur un jugement.
Dans l'admiration à plus forte raison.
Dans l'amour de la gloire il en est de meme. En est-il de meme dans l'indignation ce sentiment spontané implique-t-il nécessai. un jugement antérieur?
L'indignation suppose une idée de merite ou de demerite dans l'objet de l'indignation. Sans cela ce n'est que de la colère, qui suppose une idée, mais non un jugement "désinteressé". La colere est une passion qui nous rapproche des animaux. La colère est indépendante de la moralité de l'agent. Les insensés vont battre les murs, Xerxès fouette la mer.

Il faut comme les Ecossais distinguer le courage de ce sentiment aveugle qui précède tout jugement, et qui fait qu'un Une femme un enfant reçoit un coup, il le rend avant qu'il y ait eu aucun principe de jugement. La plupart des hommes sur le champ de bataille ne font pas autre chose

Mais le courage est 1° le jugement qu'il existe une chose qui doit nuire;

2°. La ferme et froide résolution de souffrir.
alors c'est une vertu.

Concluons que dans les passions humaines il y a d'abord un jugement, ensuite un sentiment. Le jugement est desintéressé, le sentiment intéressé. Ainsi dans la partie même des passions on ne peut pas tout ramener à la sensibilité, et qu'il y entre chose qu'elle

Quant à la 2e face de la question si l'être qui aime était parfait et aimait un être parfait, ce qui est l'idéal de l'amour, dans ce cas le sentiment et l'idée se confondraient. La raison et l'amour seraient une même chose; ce serait l'amour que Dieu éprouve pour lui, Dieu, c'est Noyos. Mais sur la terre nous sommes imparfaits; nous aimons des êtres imparfaits

De là nous nous attachons par une idée, parce que nous voyons mérite ou convenance

mais de principes moins nobles viennent se mêler l'habitude, l'intérêt. Ce qui fait que dans tous nos sentiments il y a une part de raison étrangère au sentiment, il n'y a que Dieu que cela ne se trouve pas.

Pour la question de cette autre manière.
tous nos principes d'action . . . . .

D'abord, pour Considere la methode qu'il convient de suivre, il faut demander d'abord si les jugements sont interessés, avant de demander si les actes le sont.

toutes les fois qu'il s'agit d'~~interets~~ étrangers, tout homme loue le bien et blame le mal. Par un instinct invincible il empechera le mal s'il le peut. Pour l'interet personnel, il n'en est pas de même. Il faut reconnaitre que l'individu loue souvent le bien et blame le mal dans ce qui est de son interêt.
Or pour que le Système Contraire fût exact, il faudrait qu'en fait d'interet personnel les hommes se montrassent constamment interessés. Mais ils montrent la une part plus ou moins forte de desintéressement Desintéressement entier est difficile et rare.

Il me suffit que dans beaucoup d'actions nous jugions en tout ou en partie contre notre interet. Les nations me connaissent souvent cet axiome sur le quel on a fait à tort reposer la politique : Salus populi suprema lex esto. Seulement ici il est difficile d'apprécier les sentiments, et les partisans de l'intérêt triomphent là dessus.

Voila p. les jugements ; quant aux actes, il y en a d'étrangers à nous qu'il nous est difficile d'expliquer par l'interet. En thèse generale les facultés humaines sont tellement mêlées dans leur action, qu'il est très peu de ~~faculté~~ actes humaines où toutes nos facultés ne concourent pas, de sorte qu'on peut croire que dans toute action il peut y avoir quelque part d'intérêt.

Le chevalier de Neuville se trouve sur un vaisseau qu'une tempete submerge ; il saisit ~~un~~ matelot qui nageait. Cet

homme vigoureux perdait ses forces. alors Neuville dit :
Si je te lâche, gagneras-tu la terre ? Oui dit il. Neuville disparait dans la mer, et le matelot est sauvé.
Il y a donc des actes étrangers qu'on ne peut pas expliquer aisément par l'interet.
Nous faisons souvent une bonne action que personne ne voit ; alors nous sentons un plaisir noble
L'interet est generalement d'accord avec le devoir ; mais pour s'en assurer, il faut en faisant le bien, oublier qu'on fait le bien.
D'abord dans les j.
tout individu loue le bien, blame le mal ;
dans l'interet personnel les individus louent.
Souvent le bien, blâment souvent le mal
3. des actes etrangers ne peuvent s'expliquer par l'intérêt
4°. nous nous sentons quel. des.

Après cette refutation par les faits, cherchons une refutation logique.

La morale c'est l'intérêt dit on. Mais l'interet est un calcul ; tout calcul suppose une prevision de l'avenir. - L'avenir est plus ou moins certain ; nos calculs interessés seront plus ou moins certains ; et si nos calculs sont la morale, la morale est reduite à la probabilité. La question est de bien calculer sur l'avenir. Il y a des cas où on n'a plus d'avenir, si on meurt. Dans ce cas, s'il faut faire le mal ou mourir, que peut esperer celui qui espere la mort ? Ils disent que l'interet conduira toujours bien mais que repondre ? ¶ Ils peuvent seulement arriver à cette conclusion : L'interet est un calcul qui porte sur l'avenir, l'avenir n'est pas chose certaine ; par consequent tout calcul portant sur l'avenir sera plus ou moins certain, la morale ne sera plus que probable.

Quand nous cherchons le bien et le mal moral, nous ne pouvons pas nous tromper. Mais je cherche ma fortune, je me ruine.

2° Si, nous mourons, plus de calcul ; Si vous nous conseillez de faire le mal, ne dites plus que l'interet nous conduit toujours bien.

Mais ici une objection.

Sur quoi se fonde l'espoir d'une autre vie ? C'est sur l'idée que nous nous formons de la justice de Dieu. Mais d'ou la tirons nous ? Nous ne communiquons pas avec Dieu immediatement. Il y a un milieu entre lui et nous. Ce milieu est l'idée de nos facultés que nous portons à l'infini. Nous deduisons l'idée de la justice de Dieu de la justice humaine portée à un degré infini or dans le Systeme que nous combattons où la justice n'est que l'interet, comment de la justice interessée de l'homme pouvons nous tirer l'idée de la justice desinteressée de Dieu ? Ici cercle vicieux.

Encore une autre difficulté.

Il y a eu des hommes qui ne croyaient pas à l'existence d'un dieu, qui ne croyaient pas à l'avenir et qui se sont trouvés vertueux. Marc. Aurèle et les Stoïciens. Ces hommes étaient malheureux, puisqu'ils s'imposaient des sacrifices, sans obtenir aucune récompense. De ce nombre Voltaire, l'esprit le plus fin et le plus fort du dernier siècle; de ces deux qualités est résultée la subtilité. tout ce qui était de commun sans vulgarité lui a échappé.

Dans l'objection de tout à l'heure il faudrait qu'on ne fût jamais vertueux sans la perspective d'une récompense. Mais le nombre de ces personnes est infiniment rare. Le Stoïcisme n'a pu former que peu de vrais Stoïciens.

La plus grande originalité sur ces matières a été inventée par F. enelon. dans l'amour pur qui comprend le désintéressement en morale.

Extraits de Dugald Stewart.

Facultés actives en général. p. 56.

Le mot action s'applique à toutes les exertions de force qui suivent la détermination volontaire, soit qu'elles se produisent au dehors, soit qu'elles se résolvent dans des opérations purement internes. ainsi l'ame est active quand elle est livrée à l'étude

111. Les premières sources de notre activité sont les circonstances qui influent sur notre volonté. Parmi ces circonstances il en est qui font partie de notre constitution, et qui pour cela ont reçu le nom de principes actifs. 1°. Les appetits, 2°. les desirs, les affections, 4 l'amour de soi, 5° la faculté morale.

Appetits. 113. Les appetits tirent leur origine du corps et nous sont communs avec les bêtes; 2°. ils ne sont point continus, mais periodiques; 3°. accompagnés d'une sensation forte ou désagréable selon la force ou la faiblesse de l'appétit.

Ils sont au nombre de trois, la faim, la soif, l'appetit du sexe.

L'interêt est souvent divisé à l'appetit. dans les cas où nous nous abandonnons à une jouissance présente avec la certitude qu'elle aura des suites funestes.

Desirs. Ils se distinguent des appetits par les circonstances suivantes. Ils ne viennent point du corps, ne sont pas periodiques. 1°. le desir de connaissance, 2 de société, 3°. d'estime, 4°. d'ambition, 5° de superiorité. 1°. le principe de curiosité apparait de très bonne heure. Il n'est pas intéressé. Comme l'objet de la faim n'est pas le bonheur, mais la nourriture, de même l'objet de la curiosité est la connaissance, et non point le bonheur.

2°. société.

2°. Nous sommes entraînés par un desir naturel et instinctif à nous rapprocher de nos semblables. les effets de la solitude montrent avec quelle puissance le principe agit en nous.

Il existe un rapport entre le desir de société et celui de connaissance, c'est que celui en est accompagné du besoin de faire partager aux autres les résultats de ses recherches.

3°. Le desir d'estime se manifeste de bonne heure chez les enfants, long-temps avant qu'ils aient pu reflechir aux avantages de la bonne opinion des autres. Il semble être un principe primitif de notre nature, ou un de ces principes qui ne peuvent se résoudre ni dans la raison ni dans l'expérience, ni dans aucun autre fait plus général que eux.

4°. Le désir du pouvoir. Toutes les fois que nous pouvons nous regarder comme les auteurs d'un effet, la conscience de notre pouvoir excite en nous un mélange de joie et d'orgueil. Il entre pour quelque chose dans notre attachement à la propriété. Il entre aussi un produit d'amour de liberté. Il faut que nous puissions faire tout ce qui flatte notre inclination.

V. Emulation. Elle n'est pas toujours nécessairement d'une affection malveillante, et doit être distinguée de l'envie.

Comme nous avons des appétits factices, nous avons des désirs artificiels. Ce qui peut contribuer à nous faire obtenir l'objet d'un désir naturel, nous le voulons d'abord comme moyen; puis très souvent il finit par prendre à nos yeux une valeur propre. Ainsi la richesse devient le but de l'ambition, et n'est cependant qu'un moyen.

Affections.

On comprend sous ce titre les principes actifs, qui ont pour objet direct de communiquer à quelqu'un de nos semblables, le plaisir ou la douleur.

Les affections bienveillantes sont l'amour paternel et filial, l'amitié, le patriotisme, la reconnaissance, la pitié &c.

Le développement de toute affection bienveillante est accompagné d'une sensation ou d'une émotion agréable. Les auteurs puisent dans ces affections quelqu'un de leurs meilleurs moyens de plaire.

Les aff. malveillantes sont la haine, la jalousie, l'envie, la vengeance, la misanthropie. La seule cause, est le ressentiment. Le res. instinctif existe dans l'homme comme dans les animaux, destiné sans doute à nous mettre en garde contre une violence soudaine; il trouble aussitôt que l'injure n'est pas faite avec intention; le res. délibéré provient de l'injure faite avec intention, et explique la notion du bien et du mal moral. Toute aff. malveillante, quelle que soit sa justice, trouble l'âme et la fait souffrir.

La tristesse et le mécontentement que laissent dans l'âme les vices et les passions basses, prouve que nous sommes faits pour aimer et admirer l'excellence morale. S'il n'y avait aucune distinction entre la vertu et le vice, il en viendrait que nous estimons certaines qualités meilleures et plus nécessaires que d'autres.

Analyse de nos perceptions.

1°, perception d'une action comme juste ou injuste,
2°, sentiment de plaisir ou de peine plus ou moins vif, selon la susceptibilité de notre sensibilité,
3°, perception du mérite ou du démérite de l'agent.

Les mots juste et injuste expriment les qualités réelles des actions. Lorsque je dis d'un acte de justice qu'il est juste, entends-je que cet

acte excite du plaisir dans mon ame, comme telle ou
telle couleur en vertu du rapport qu'elle a avec mon œil, ou bien entends-
je affirmer une vérité aussi indépendante de ma constitution
que l'égalité des 3 angles d'un triangle à 2 droits.

Bien que le sentiment de mérite et
de démérite prouve au philosophe la connexion établie
par Dieu entre la vertu et le bonheur, il n'y a pas dans
la supposition que des intervention miraculeuses doivent
s'opérer en sa faveur compte sur l'alliance de la bonne
fortune et des bonnes actions, de la mauvaise fortune et des
mauvaises actions, est un préjugé du vulgaire qui cause
des désappointements, mais qui prouve combien ils sont véritablement
associés dans la nature des choses les idées de vertu et de
mérite.

obligation morale. A quoi aboutit le système qui fait de la
vertu une affaire de prudence? Celui qui ne croit pas à un état futur
est déchargé de toute obligation morale, à moins qu'il ne trouve la
vertu utile à son intérêt actuel; 2°. un être complètement heureux ne peut
avoir ni perception ni attributs moraux. De plus les notions de récompense
et de punition approchent celles de justice et d'injustice.

Mars 1828. M. Mourier

Philosophie.
3e.

Morale.

Intérêt. Si nous sommes quelquefois desinteressés, s'il y a une moitié desinteressée dans le cœur de l'homme, qui osera dire que c'est l'autre qui doit dominer?
Vous venez me parler au nom de l'intérêt contre la morale, détruire la fraude des législateurs, et substituer la vérité. Mais en présentant votre système contre ces fourbes, vous voulez substituer la vertu à la morale, la morale à une autre morale.

Nous avions déjà réfuté logiquement, nous avions dit que la morale s'abaissait à la probabilité avec le système.

Si le sacrifice moral n'a pour but ni le bonheur de cette vie ni celui de l'autre, quel intérêt le motivera ce sera ou vanité, ou la pitié, desir d'avoir bien fait, ou la crainte du remords.
Mais comment jouit on de sa vanité?
En se souvenant des choses qu'on a dites et faites. Il faudra que nous survivions à notre action. et si nous mourons aussitôt il n'y aura pas de vanité, puisqu'il n'y aura pas de jouissance.
Je parle d'une vanité solitaire, je viendrai plus tard à la renommée.

Dans tout plaisir il y a deux éléments, la durée et l'intensité. Epicure prefere la 1re à la 2e ; or je le demande, le plaisir ne présentant que ces deux caractères, l'homme prêt à mourir qui saurait n'a 10 ou 20 ans de vie à un moment de vanité ou d'orgueil, est-il dans son bon sens ? Epicure qui se connaissait en plaisir préfère la durée. Mais ce plaisir de vanité le court et le violent, aussi délicieux pour qu'on lui sacrifie une vie, sur quoi est il fondé ? Sommes nous vains de la bonté de l'action ? le mot bonté ne doit pas entrer dans notre système : C'est donc de l'utilité. C'est donc du plaisir d'avoir bien calculé. Mais il faut etre bon calculateur pour cela -

Un devouement désintéressé donne par soi un plaisir enyuié, mais c'est lorsqu'on n'a pas compté sur le plaisir.

Mais dira-t-on le plaisir de la celebrité donne un mauvais vie peut il pas conduire au devouement ?

Il le peut quelquefois, seulement il faut qu'on m'assure précisément de la durée et de l'intensité de cette celebrité. Vous me faites un précepte de perir pour me faire un nom. Du moment que vous me donnez une evaluation vague, je ne me deciderai pas facilement. Calculons pour le temps Et

le nombre de mes admirateurs.

Objection. Ces idées de sacrifice, de dévouement en supposant qu'elles soient désintéressés ne seraient elles pas des résultats de l'éducation, de l'habitude ?

Nous croyons nos maîtres, nos parents, et dans toute notre vie nous croyons volontiers ceux que nous jugeons capables de continuer notre éducation. Voilà simplement rendre la difficulté.

De qui viennent ces idées ? de notre père ? mais notre père de qui ? Nous remonterons. Où nous arrêterons nous ? Vous direz qu'il y a eu un germe primitif qui s'est développé. J'avoue cela, la société n'aura fait que développer ce qui existait.

Ou vous direz que ces idées morales ont été révélées, mais ce sera toujours la même chose dans la pratique.

La morale existera toujours avec ces deux systèmes, que la morale soit révélée, ou qu'elle soit déduite au moyen des facultés données par Dieu, que nous tirions la morale ou des facultés données par Dieu, ou des idées transmises par lui, dans le 1er cas c'est la morale, dans le 2e c'est la religion, et alors elles se confondent.

Objection. La pitié ne sera-t-elle pas la cause du dévouement ? Il peut - on pas dire que Léonidas voulut mourir aux Thermopyles afin d'éloigner de sa patrie le jour de l'esclavage ?

Mais quel sentiment de pitié animait Socrate qui mourut pour

des vertés abstraites. La pitié est souvent étrangère au calcul.

Un homme tombe à l'eau. Je n'y jette. Il est vrai que sans jugement il n'y a pas d'action morale mais il n'y a pas d'intérêt.

Mais on peut dire qu'un homme bien reglé par l'habitude fait tout bien par instinct ce que les autres font par réflexion. Mais c'est une perfection de la vertu de ne pouvoir pas faire autrement que le bien.

Mais enfin la pitié peut elle être prise pour motif de conduite? non. Elle est sentiment variable. Les uns sont plus sujets à s'apitoyer, les autres moins. Peut on faire un precepte de la pitié? On peut bien dire à un homme: mieux pour ton pays. Mais on ne lui dira pas: aie pitié de ton pays. On peut être dur, et honnete homme. on n'en serait que plus louable.

La pitié comme crée comme plaisir et comme douleur rentre dans les objections précédentes dans la douleur

Dans le plaisir du bien moral et du mal il y a variabilité comme dans tous les plaisirs.

Il s'ensuit qu'il ne faut pas consulter le plaisir comme mesure de la morale, mais s'implement le devoir - or ce plaisir n'est obtenu, que quand on ne l'a pas cherché.
on peut resumer a 3 ces points
1°, on ne calcule pas toujours;
2°, cela serait fou;
3°, il n'y a de bon calcul que pour celui qui ne calcule pas, ou qu'on ne jouit de sa vertu qu'autant qu'on n'a pas été vertueux dans le but d'en jouir.
Ici il faudrait examiner l'opinion même de cette idée du devoir.

Théologie naturelle de William Paley.

Jusqu'ici nous avons demandé si l'homme était entièrement voué a l'intérêt, s'il n'y avait pas en lui l'idée du devoir, s'il n'y avait pas devoir pour l'homme et dans l'homme idée du devoir.

Maintenant nous pouvons demander l'origine du devoir; nous suivons ainsi une marche inverse de la plupart des philosophes du dernier siècle qui se sont enquis de l'origine, avant de chercher l'existence.

La 1re question est celle de l'origine.

Si nous avions demandé d'abord d'ou vient le devoir, nous aurions été conduits par

Le raisonnement à trouver un devoir mauvais, lorsque nous n'aurions pas la certitude de l'existence du devoir.

Pourquoi cette erreur ? Il s'agissait uniquement de l'origine, avant de constater l'existence.

Pour trouver l'origine du devoir, il faut reprendre une discussion que nous avons touchée plus haut. L'origine de l'idée du devoir est l'or.. d'une idée générale.

Examinons l'origine des idées générales qui ne varient point (absolues) Vous retrouverez et les mêmes conséquences, et les mêmes exemples employés. Laquelle de ces deux vérités, disions-nous est antérieure à l'autre 2 + 2 font 4, 2 arbres + 2 = 4. La 1re est plus générale, la 2e plus particulière. A cette question s'en rattachent d'autres importantes, l'antériorité de la Synthèse et de l'analyse, la question des idées acquises, et innées, l'opinion des réalistes, des nominaux, d'autres encore...

Ce mot d'antériorité est équivoque; une chose peut être antérieure à une autre de 2 manières différentes; 1°. dans l'ordre de la logique, 2°. dans l'ordre du temps.

1°. Dans l'or. de la logique, le général précède le particulier, comme 2 + 2 font 4 précède 2 arbres + 2 arbres font 4 arbres. Dans l'ordre d'acquisition, du temps, le contraire a lieu, le général suit le particulier. Les vrais principes généraux n'ont point d'antériorité logique (cadent) n'ont rien qui les précède dans l'ordre de la raison parce qu'ils sont principes.

Ainsi les principes du beau, du juste.

Vouloir rendre compte des principes premiers, c'est (se condamner à tourner dans un cercle éternel) n'expliquer rien. L'ensemble de ces principes constitue la raison universelle. or quel élément (antécédent) rationnel trouverons-nous à la raison universelle?

Soutenir la priorité absolue du particulier sur le général, c'est tomber dans l'empirisme, la priorité du général sur le particulier, c'est tomber dans l'idéalisme.

Je prononce un jugement, je dis par ex. tel homme est bon. Il y a là dedans 2 elements; un element sensible, un element individuel. (l'idée de cet homme) et un element rationnel (c'est cette idée de bonté) Dans tout jugement il y a coincidence de la raison et de la sensibilité. c'est là la condition du jugement.

le cote le plus general est le cote rationnel.

Objection. Tout idée générale n'est point une des idées primitives dont nous parlions tout a l'heure.

C'est vrai, mais si elle est digne de ce nom de generale, c'est qu'elle s'y rapporte en partie, qu'elle s'app. a la raison, et voila ce qu'elle aura de rationnel. Detruisez la raison, il n'y aura plus de rapport (la ra. est ce qu'il y a de general; detruisez la sensibilité, il n'y a plus pour nous d'individu. Les rapports existent et ne peuvent se manifester.

Dans toute notion il y a donc deux éléments, l'un sensible et relatif, l'autre

rationnel et absolu. Du coté sensible toute notion a une raison (originelle) chronologique. ainsi dans 2 ar + 2 arbres font 4 arbres, il y a le mot arbre qui se rapporte a des individus que nous avons vus, voilà le coté materiel de la notion qui nous est apparue dans tels moments de notre vie, qui a une raison chronologique, mais le coté 2 + 2 = 4 ne change pas. Entre un arbre (et un arbre) il y a différence; mais entre 2 + 2 font 4 toujours double.

Du coté sensible toute notion a une raison chronologique, du coté rationnel une notion (primitive) ne peut avoir lieu d'antériorité. 2 + 2 = 4 est un principe qui ne remonte à aucun autre. Primitivement le particulier et le g.al ne sont pour nous ni postérieurs ni antérieurs l'un à l'autre, ils nous apparaissent simultanément dans un état complexe, obscur, qui n'est pour nous ni particulier ni Général, ni analyse ni Synthèse mais qui contient l'un et l'autre. la 1re fois qu'un enfant goute un fruit, il a confusément l'idée de fruit et l'idée de bon, l'élément rationnel

et l'element sensible

Il y aura là un element rationnel un element sensible confus. L'un et l'autre lui apparaissent inséparables dans la 1ère heure qui précède la raison. Ainsi commence l'humanité. Elle ne distingue pas d'abord le particulier du general. Pour designer la patrie, on dira le pays; mot qui tient à l'enfance des langues. L'idée de patrie particulière, et l'idée de toute la patrie leur apparaissent ainsi.

Proceder de la sp. à la ref.
de l'idée au sent. de l'etat
conf. à un etat clair.

appliquons cette doctrine à l'origine de l'idée du devoir. Chronologiquement, l'idée du devoir particulier precede l'idée du devoir general. avant de savoir ce qu'etait que la vertu, que le devoir, j'ai su que je devais aimer mon père.

Le devoir general a-t-il un antecedent logique?

Dans le devoir particulier concret,

tel que celui d'aimer son père, il y a 2 éléments ; devoir, élément invariable ; forme, élément variable. Dans l'exemple d'aimer notre père il y a tu dois. ce qui veut faire tu dois faire ce qui est juste, élément invariable ; l'autre aimer ton père, élément qui n'a d'invariabilité qu'autant qu'il en reçoit de l'autre.

Si le cas particulier tu dois aimer ton père était complètement invariable, il faudrait qu'en toute occasion ce devoir absolu dominât tout le reste. S'il n'y avait point de loi supérieure à celle-là, les autres devoirs seraient subordonnés à celui-là, par ex. aimer sa patrie, sa religion. &c

Le seul élément absolu est celui : tu dois faire ce qui est juste.
La forme du devoir n'influe pas sur le fond. Le devoir général est tout entier dans chaque devoir particulier, ou plutôt il n'y a pas de devoir particulier, mais plutôt du devoir localisé dans telle ou telle forme.

par ex. l'obligation d'aider ses parents, de rendre un dépôt.

Le dev. general n'a pas d'antécedent logique. Car s'il avait pour antécedent logique un devoir particulier, autant de devoirs, autant de choses différentes. Mon passerion du different au different en passant du devoir particulier au devoir general Car une consequence est toujours différente conséquence de son principe. Mais il n'en est pas ainsi; entre tous les devoirs il n'y a pas déduction possible generation; ils sont tous frères, c.a.d. fils d'un seul principe. La forme du devoir appartient à la sensibilité, le fond à la raison. Ils sont tellement distincts qu'il faut quelquefois chercher le fond aux dépens de la forme, sacrifier la forme pour en chercher une nouvelle.

Par ex. Platon avait placé le devoir ex. Dans la forme republicaine, et lorsque la republique lui manqua il crut que la vertu lui manquait & il ne sortait de ce monde.

Il eut mieux fait de ne pas localiser la vertu dans une forme exclusive. Thraseas sous Neron ne fut pas moins vertueux que Caton sous la république.

Maintenant comment passer chronologiquement du devoir parti. au devoir general, du concret à l'abstrait. c'est par abstraction

Il y a 2 especes d'abstraction: l'abstraction collective qui saisit par la comparaison les ressemblances et differences de plusieurs objets. L'idée de l'espece de cheval est une idee obtenue par l'abstraction collective.

Il y a de plus l'abstra. immédiate, celle qui d'un exemple unique peut tirer une idee générale d'une idée non collective par ex l'idée de cause. quand nous n'aurions vu qu'une seule exemple idée de cause, que nous n'aurions que l'exemple du moi qui est une cause, nous en aurions une idee aussi précise que par l'observation de plusieurs autres moi

Ce n'est pas par la lente observation des individus que nous avons une idée générale du devoir.

Nous passons du devoir particulier au general par une abstraction immediate et non collectivement. Nous n'avons pas besoin de voir que nous devons aimer notre pere, notre fils &.. Un seul de ces exemples suffit pour nous donner l'idée du devoir qui consiste à faire ce qui est juste. Le dev. part. ne diff. du devoir général que par la forme qui n'est qu'un accessoire, et ne change rien à la nature.

Pour résumer, l'enfant debute par une Connaissance confuse et nul. du particulier et du general, du variable et de l'invariable, du relatif et de l'absolu.

La plupart des hommes passent leur vie dans une ignorance plus ou moins grande de cette distinction. Mais qu'ils la sachent ou non, elle n'en existe pas moins. L'absolu. Seulement elle est claire pour les uns, obscure pour les autres, et tout le but

de la philosophie est que le general se
sépare du particulier, que nous apprenions
par reflexion ce que les hommes connaissent
confusément et par spontanéité. Le vulgaire entend tout,
le philosophe connait une partie distinctement.

Tous nos devoirs peuvent être
être réduits à un seul Etre raisonnable, obéis à
la seule raison. C'est là le seul devoir sans
exception

Car d'où peut venir l'exception ? De la raison ?
car la raison peut seule intervenir ici.
Ce serait donc la raison qui ordonnerait de
désobéir à la raison. Partout ou la raison pourra
s'appliquer elle même, elle sera loi suprême
sans exception. en morale c'est la justice, dans les arts
c'est le beau, le beau dans l'objet, dans le sujet,
le génie. On ne peut définir la raison. Car
une définition suppose quelque chose d'antérieur
à ce qui est défini, et dans l'ordre rationnel
il n'y a rien d'antérieur à la raison.
Définir c'est borner, et la raison est ce
qu'il y a au monde de plus général.

on peut la traduire
on ne peut définir la raison ; c'est le bon et
le beau qui sont la perfection, l'absolu, qui sont dieu
Mais la raison prend une forme, le reste
pas dans cet état abstrait ; ces principes généraux
que la constituent s'appliquent. La raison tombe
dans l'espace et dans le temps.
Sur quoi portent donc la classification de la
morale ? Sur l'essence de la raison ou sur les
formes qu'elle revêt.
Les formes varient à l'infini ; et c'est l'erreur
dans laquelle est tombée l'école de la
sensibilité d'avoir pris la forme du devoir pour la
classification.
Ceci va encore s'éclaircir.
La raison seule est la règle légitime ; toutes
les autres sont sujettes à exception, et même
les suivantes. En voici une de Fénelon lui
même : Sacrifie toi à ta famille, ta famille
à ta patrie, ta patrie à l'humanité.
En voici une autre, celle de la sensibilité
fais ton propre bonheur, et la maxime opposée
fais le bonheur des autres.
Enfin celle qui les réunit
fais ton bonheur en faisant celui des autres.
Ces 4 maximes et même la 1re
ont un caractère de particularité, d'exclusion

qui les condamne.
Pour le 1er on sait que les lois du devoir sont généralement conformes au bien de l'humanité.
Mais n'y a-t-il pas des cas où on doit agir pour son pays plus que pour le reste du monde?
Une règle vraiment invariable serait celle qui ne précisait aucune forme. Dans ces 4 règles, c'est toujours le particulier, le limité, le variable élevés à la plus haute expression possible. Mais à quelque haute expression qu'on les élève, on n'en tirera jamais l'absolu et l'universel.
D'où vient le fanatisme? De ce qu'on place exclusivement la raison dans une forme particulière et qu'on ne la conçoit plus hors de cette forme, lorsqu'on suppose que la raison qui revêt toutes les formes s'est placée sans restriction dans telle forme. Mais dès qu'on a pl. la raison dans telle forme (que dct forme dct devoir) où l'on voit la raison tout entière, qui conque ne suivra pas cette forme sera coupable, et devra être poursuivi.
et plus on sera conséquent, plus on sera violent. Dites les modernes, notre inconséquence est un mod. de douceur, mais dans les temps où la vie morale était

plus forte que la vie extérieure, on la suivait avec d'horribles conséquences. Si le syllogisme conduisait au bûcher, on ne s'arrêtait pas en chemin. — Nous devrions de là avoir des égards pour ces têtes fortes du moyen âge qui ont suivi la raison, mais trop exclusivement. à une époque où l'idée et la réalité étaient confondues, on voulait établir à toute force ce qu'on croyait la raison. Les plus grands hommes du moyen âge ont été persécuteurs par suite de cette vue étroite, et concouraient de tous leurs efforts à l'universalité de la raison.

Alors de 2 choses l'une ; si on considère comme règle obligatoire la raison une fois placée exclusivement dans une forme, il y a fanatisme, intolérance. Si on la considère comme placée dans cette forme, mais non obligatoire, il y a désordre, anarchie. Et ce dernier état est inférieur à l'autre. Car celui qui verrait la vérité dans une forme, dans la forme dans laquelle il conçoit la raison universelle, devrait tout de même chercher à la faire admettre, mais il n'en est pas ainsi ou indifférent.

La raison se place donc entre l'indifférence et le fanatisme.
On ne doit pas donner la raison (le devoir) d'après ses formes. Peut on le donner en lui même? Non il est immuable, ce qui est un et un; la sensibilité est variable, divisible à l'infini. La raison est une: Entre la sensibilité et la raison un élément de classification, qui participe à la variabilité de l'une, et l'immobilité de l'autre. Cet élément c'est la liberté.

(Réfutation de la sens. par Cousin. de Hobbes.

La liberté dans son rapport avec les autres libertés, voilà le droit naturel ou plutôt le rationnel.

Hobbes est parti de ce principe: le droit, c'est ce qui est conforme à la nature, et la nature de l'homme, il la cherche dans un état naturel qui serait antérieur à toute société. Cet état naturel serait un état de violence et de guerre dont l'homme ne sortirait que avec la convention sociales

que assurait un seul de pouvoir de tous et de tout le pouvoir contre les violences des individus,

De sorte que dans ce système le despotisme serait le seul asile.
Hobbes a été généralement suivi; Rousseau part d'un état naturel. or tous les devoirs de la société n'étant que des additions à cet état primitif se trouvent des inventions. Hobbes dit que la société est le seul moyen de repos; Rousseau la détruit comme invention de l'homme qui dépare l'ouvrage de Dieu.

D'autres ont répondu à ceux ci — Fergusson a dit à Rousseau; ce qu'il y a de plus naturel à l'homme, c'est l'art. L'état sans société, sans industrie n'est pas l'état le plus naturel. L'homme ayant reçu des facultés, l'état le plus naturel sera celui où elles se développeront, et plus il les développera plus il approchera de l'état de nature.

Cependant cette réponse est incomplette
Jesus semble placer le droit dans
l'état civilisé. Le droit n'est dans
aucun état, ne tient à aucun état. Le
Droit, la raison est universel, plane sur
tous les âges. Nous ne devons l'attribuer à
aucune circonstance. Rien n'est antérieur
au droit, ne lui prête son autorité;
au contraire c'est lui qui est antérieur à tout.
On croit lui donner une légitimité,
en lui donnant une base historique que la
légitimité prétend ou en tire! C'est
au contraire lui qui donne la légitimité
à tout. Il est antérieur, postérieur
et contemporain pour tous les âges. Les
droits politiques, les règles littéraires sont
également soumis à la raison. Du
moment que la raison s'éloigne
d'elles, elles ne sont plus les mêmes.
Là il faut une explication, c'est de
considérer le respect dû à la loi écrite, en attendant qu'elle se réforme et en

avec cette raison qui lui a prêté son droit,
et que le lui retire à mesure que
change la société.

Hobbes a été longtemps le but
d'une infinité d'attaques. Précepteur
de Charles II, voyagea longtemps sur
le continent, et lorsque les Stuarts furent
rétablis en 1660, il fut accusé d'accommoder
sa politique aux besoins de la tyrannie.
Cependant à cette époque il était difficile
de concevoir un autre système. On devait
placer le droit dans les conventions sociales
dans un fait. Il fallait plus de
temps pour voir que le droit plane
sur tout. Le but de Hobbes était
louable; il voulait sortir l'homme d'un
état de guerre, le mener dans un
état de repos où ses facultés pussent se
développer.

Diderot en faisait un cas particulier, il ne
va pas au delà. En Angleterre la

polemique
pour et contre Hobbes occupa un demi Siecle ; il n'est pas, dit un auteur anglais, de sujet dont on ne veuille essayer de nouvelles armes contre le casque d'acier de Hobbes.

Hobbes était parti de la sensibilité comme principe unique de la faculté de l'homme, et quoiqu'il ait parlé de volonté, de liberté, chez lui sous des equivalents de sensibilité, ou plutôt comme des inconséquences heureuses qui échappent à tous les philosophes dans un mauvais système parce qu'ils sont hommes, et que la raison reclame ses droits contre le raisonnement.

(Droit) Le droit naturel se fonde sur la raison mais la raison n'est que la plus haute expression des affections et des désirs. ainsi la raison p. suivant la sensibilité combien cette raison sera variable et mobile. Vous retrouvez ici le Gorgias, la partie du dialogue dans laquelle Socrate combat Callicles, les termes ont changé, le fond est le même.

L'homme est bon, dit il encore, mais il agit comme étant méchant, et cela pour deux causes.

1°. Les desirs naturels qui portent l'individu au soin de sa conservation ne peuvent souvent se satisfaire qu'aux depens de la conservation des autres.
en outre l'egalité que se trouve entre tous les hommes leur donne ce droit à pour leur conservation.
tout homme, dit il, peut en tuer un autre, ils sont égaux.
hobbes a propos du droit parle de fait.
Cela etre egal peut signifier qu'ils ont les mêmes droits comme etres intelligents, ou qu'ils sont egaux pour la force physique.

De cette egalité resulte un principe.
tous ont le meme droit sur tout, sur ce fruit que je mange ; tous sont en droit de me le disputer.
Ici commence cette lutte interminable par la quelle commence l'humanité, cet etat de guerre qui detruirait le g. humain si la société ne volait à son secours.

Les hommes combattent ~~donc~~ chacun pour se conserver et pour se nuire. Ils ont le droit de se conserver par toutes sortes de moyens. Qui sera juge des moyens qu'on doit employer ?

Si j'en remets le jugement à mon voisin, lui qui veut se conserver à mes depens ne manquera pas de se conserver à mes depens. Je suis mon seul juge. Chacun est son propre juge.

Ainsi l'utilité est l'unique regle du droit, et le monde est une guerre perpetuelle de tous contre tous. heureusement il y a eu des plus forts qui par la conquete, la servitude nous font sortir de cet état horrible ou nous ne subsisterions jamais. Le plus fort oblige le plus faible, il l'oblige de son bras+. Mais le plus faible pourrait avoir envie de s'echapper, Et bien le philos. ne veut pas qu'il en ait envie. Et en même temps qu'il donne au plus fort le droit d'accable le plus faible, il ôte au plus faible le droit d'echapper. Il lui dit qu'il doit se soumettre à toutes les précautions qu'on prend pour s'assurer de lui. Cela semblerait fou si on ne savait pas

+ il en a le droit parce qu'il faut en finir.

fin de cet état de guerre
qu'il voulut arriver à la P. par le despotisme,
ainsi la toute puissance porte le droit de tout
faire ; car dès la deliberation, il y aurait liberté
et qu'est ce que la liberté, un retour
vers la nature conquête d'où la convention nous avait
fait sortir. — Voilà le sys. de Hobbes le plus fortement
lié.
C'est une chose remarquable qu'on ait reclamé
pour le droit de la guerre et de la paix
au milieu du 17e. Siecle avec la guerre
de 30 ans dont les horreurs firent sentir le
besoin d'établir des droits. Concevez vous
avec le traité de Westphalie, époque
solennelle où l'on se demande : y a-t-il
des droits entre toutes les nations : De même
après Louis XIV le bon abbé de St. Pierre
donna son système de pacification universelle.
De même après les victoires de Frederic
Kant renouvela le projet de l'abbé de
St Pierre avec des formes plus scientifiques.
projet
Mais l'exécution de ce projet de
paix universelle connu par l'abbé de St. Pierre,
dont Henri IV semble avoir eu quelque idée, renouvelé

par Kant est il possible. Tant qu'il y aura des hommes et des passions, il y aura guerre; seulement la guerre deviendra plus rare parce que le motifs, les occasion deviendront plus rares. D'ailleurs l'humanité profiterait elle à ce qu'il n'y eut plus de guerre? Non, l'humanité a des facultés qui ne peuvent acquérir leur développement qu'au milieu des combats.

Deux grands esprits
au 17 et 18ème siecle Hobbes et Rousseau
sont partis d'un même point; un état naturel
dans le quel le genre humain se se sont
trouvé primitivement, et leurs conséquences ont
été fort diverses.
Hobbes établissant que ce droit Anaturel
avait été un état de guerre a pensé
que la perfection pour l'homme serait
d'échapper à cette guerre continuelle,
et que par conséquent le but de l'humanité
était de s'éloigner de sa
nature. Le simple exposé de ce système le
condamne. Rousseau l'a bien senti; il a donc

proposé avec toute la rigueur logique de revenir
à cet état naturel.

Il a bien senti que dès qu'un
état naturel, il fallait le suivre
si on pouvait, y revenir de toutes ses forces.
Il a donc proposé cela. Il fallait, comme
le disait si bien Voltaire, retomber à quatre pattes.

Il fallait pour cela quitter les villes,
les mœurs. Voltaire l'engageait spirituellement
à venir brouter avec lui dans son jardin de
Ferney.

Voyez à quelles conséquences affreuses on arrive
en partant d'un même principe.

Hobbes a eu raison en une chose,
c'était de vouloir détruire la société.
« Rousseau, a-t-on dit, ne voulait pas ramener l'homme dans les bois.
« Si Rousseau a nié ses conséquences, qu'on
« lise son Emile. Il lui a tracé un plan
« qui l'éloignait des hommes, et qui sans
« détruire la société, pareil à ne le pouvait
« pas, du moins l'y rend étranger. Il faut
« retrancher les derniers livres. »

Hobbes malgré la rigueur
apparente de ses déductions et sa prédilection

pour les formes logiques, géométriques est
peut être le plus inconséquent des deux. Car
du moment qu'on reconnaît qu'un état
naturel est l'état naturel des
êtres, il faut qu'on y reste.

Hobbes a eu soin de bien dire qu'il
fallait dire droit rationnel et non droit
naturel, parce qu'en effet le droit n'est pas relatif
à tel ou tel état, mais à la raison en général.
Nous acceptons cette explication. Le devoir
d'obéir à la raison domine tous les
âges, tous les lieux, tous les codes, toutes
les conventions. Le système de Hobbes
prête aux conventions ce pouvoir absolu
que nous plaçons dans la raison seule.

Examinons ce système dans
ses détails.

L'homme, dit-il, est bon, et il agit
comme méchant. Pourquoi cela? c'est
qu'il est incessamment pressé par un
désir innocent en soi, mais horrible

Dans son développement, le droit de sa
Conservation. Dans ce monde un être ne peut
se conserver sans nuire à un autre,
et afin que les plus forts ne détruisent
pas les plus faibles, la nature a mis
entre les hommes une égalité telle et telle
quelle est-elle ? c'est le pouvoir de s'ôter
la vie les uns aux autres. Le plus faible
peut tuer le plus fort Cette faculté leur
donne un droit et une puissance égales de
Conservation. De là . . . . . .
il doit arriver une guerre continuelle.
Quel sera le remède à cet état
violent ? S'il en est un, il faut le
prendre ; quelque mauvais qu'il soit
toujours doux de sortir de cet état.
Heureusement il y a des gens plus forts que
les autres, qui les battent, qui les
lient, et qui l'épée à la main
mettent quelque frein dans ce

monde. Ce sont les conquérants ; les conquérants sont donc les bienfaiteurs de l'humanité voici un nouveau rapport.
L'égalité cesse et un seul se trouve investi de la force. Dans un système où tout roule sur l'intérêt, quels seront les rapports du maître et des esclaves. Qui limitera la puissance de l'un, l'obéissance de l'autre car il n'y a que lui dans le système, l'interet. L'interêt des faibles ? Non. Si on se mettait a reclamer au nom de cet interêt, la puissance absolue ne subsisterait plus. C'est donc les forts ; et les faibles devront être contents
Car sans le gouvernement des forts ils ne vivraient pas s'ils cherchent à se soustraire a cette domination qui sauve seule l'espèce humaine, les forts ont le droit de prononcer son arrêt. La toute puissance a donc le droit de faire ce que bon lui semble mais pourquoi ? parceque elle est la toute puissante. Mais les faibles devenant

forte à leur tour, le droit passera de leur cote. Le droit est donc une chose très mobile qui passe tantôt d'un côté tantôt de l'autre. tout se reduit donc a etre le plus fort pour avoir le droit de son côté.

Quelle légalité peut sortir d'un tel état? quelle autorité dans de pareilles lois? aucune. car d'où tireront elles leur autorité. Elles ne la tiennent pas de ce qui a precedé. C'etait un état de guerre dans le quel il n'y avait ni justice, ni injustice. Elles ne le tiennent pas non plus de la justice et ernelle; car ces lois mobiles ~~qui~~ ne reçurent pour mere que la force. Elles sont donc injustes et il faut reconnaître que dans ce systeme par le quel on nous a fait sortir de cet état de guerre, parce qu'il etait injuste, ce remède si violent, la tyrannie n'a servi a rien, puisqu'elle nous place dans l'injuste. Le remede est mauvais.

en soi. Car chacun essaiera d'avoir la force ; les revolutions se succèderont ainsi sans interruption,

Et voila l'état de guerre qui recommence sur cette terre d'où nous avons cru le bannir. Le fort qui voit le faible se révolter contre lui sera très embarassé de rect. son obeissance

Le fort dira a l'autre : tu avais une chaine, tu la limes, tu es un esclave méchant.

L'autre avec beaucoup de respect : mon maître le droit est à vous, parceque vous n'avez pas de chaîne aux jambes. Mais si vous m'avez donné un peu plus de temps ; je n'aurai plus de chaîne ; je serais votre égal — Et même la chaine fut passée à vous, si je vous avais surpris dans votre sommeil. Il n'y a pas d'apparence de mettre la paix entr'eux.

Substituons quelque chose à ce système ; avant d'en continuer la reputation dans ses détails, il est bon de dire ce que nous voulons.

Voici le principe du droit naturel ou plutôt, du Droit rationnel.
La liberté est sainte, elle l'est en moi, et si elle l'est en moi, elle l'est dans autrui.
Mais quelle est la plus noble partie dans l'homme, celle dans la quelle on doit respecter le plus sa humanité. La pensée.
ainsi le 1er principe du Droit naturel sera le respect de la liberté religieuse et philosophique.
Ici le mot tolérance est trop faible.
Si l'ame d'autrui, si la pensée est respectable et sainte, cette pensée par quoi agit-elle? par le corps? Le corps doit donc participer au respect que nous avons pour la pensée d'autrui. ainsi le 2e principe sera le respect de la liberté individuelle, et pour réunir les 2 principes, le respect de la personne.
Mais maintenant ce corps s'applique au

dehors, d'attira à elle ce qui lui est nécessaire, est en rapport avec le monde extérieur, et sans cette appropriation de l'extérieur à l'intérieur. il n'existerait pas. Je prends donc un objet, et je dis; tu n'es à personne; je te prends, et tu es à moi. Dès lors il participe à l'inviolabilité de ma personne; quelque chose de la sainteté de mon âme.

S'est étendu à ce dont mon corps avait besoin, mon corps instrument de l'âme. C'est le 3e principe, le droit de propriété, de transmission, d'hérédité.

Ajoutons en un 4e qui se rattache naturellement aux autres.

La pensée générale est libre; la pensée concrète, c.a.d., mise dans les sciences, dans les arts, dans l'industrie, le sera-t-elle

moins ? Le principe, liberté de commerce et d'industrie. De là ce principe des économistes politiques :
« Laissez faire, laissez passer »
Après cette exposition dogmatique, nous pouvons sortir de ces principes appliquer au système de Hobbes et le juger par eux.

Le but de Hobbes c'est de faire passer l'humanité de la guerre à la paix. Etat de nature, état social, voilà les deux termes. Selon Hobbes il n'est qu'un moyen de passer de l'un à l'autre. Abandonner ce moyen, c'est abandonner une partie de son droit, pour conserver la jouissance du reste. C'est abandonner ce droit de tous sur toutes choses que Hobbes admet dans cet état primitif.

Nous n'admettons pas ce droit ni la nécessité d'abandonner jamais aucun

5e
philosophie.

[illegible]

des droits de l'humanité.

Nous croyons que nous devons à nos semblables, à Dieu de n'abandonner ni de transgresser aucuns de ces droits. La loi écrite ne peut tire son autorité d'elle même. D'où donc? De conventions, comme disent les jurisconsultes? Des contrats, comme dit Rousseau. Mais tout ce qui est conventionnel peut changer. La loi qui ne tire son autorité que d'une convention n'aurait qu'une autorité mobile et changeante. Il faut donc remonter à quelque chose d'antérieur à la loi, il faut reconnaître qu'avant tout contrat

la loi (dion casius) est comme un tyran; l'usage comme un bon roi — vico —

20 mai 1828.

Resumé des leçons précédentes.

Nous avons distingué l'activité et la passivité humaines; de ce point de vue général et métaphysique nous sommes entrés spécialement dans la morale, et cette activité prise dans le Rapport Moral a pris une forme plus spéciale, et est devenue la liberté.

Or qu'est ce que la liberté? Définir un fait simple, c'est l'obscurcir. On ne peut traduire la liberté que par une proposition qui est celle-ci: « la faculté d'atteindre le souverain bien » je ne dis pas le bonheur. Or dans le souverain bien 2 éléments, la raison, element essentiel, le bonheur, élément accessoire. C'est la doctrine du Phédon.

La raison appliquée aux rapports des hommes entr'eux, c'est la justice; la justice, fondement du droit naturel, nous a occupés, et le fondement du droit naturel, nous l'avons cherché principalement dans la réfutation d'un penseur redoutable de Hobbes que nous n'avons pas attaqué dans tous les

détails, mais résulte dans les principes.
C'est ici que nous en sommes.
L'homme est actif, il est libre; il est né pour
agir selon la raison, pour atteindre le souverain bien.
— Cependant c'est assez pour l'homme. Est ce
assez pour Dieu? Dieu est juste; si les compensations
sur la terre ne sont pas suffisantes,
il faut qu'elles se trouvent ailleurs? La
sanction de l'immortalité se trouve ici. Et
Cependant avant cette sanction de l'autre monde
que nous attendons, il y a sur la terre
un moyen subsidiaire inventé par les hommes,
pour maintenir l'ordre.
Ce moyen n'est pas la Société qui préexiste
à tous les moyens inventés par l'homme; c'est
le gouvernement.
On pourrait donc placer ici quelques vues
sur les principes de la politique, et c'est
ce que nous faisons avant de voir
l'immortalité. Le gouvernement ici bas n'a que
la fonction de représenter dans une imperfection
humaine ce gouvernement parfait de Dieu dans

Le monde ne nous offre qu'une moitié, et dont l'autre est cachée derrière la mort. Un mot donc sur le gouv. terrestre, avant de parler de l'autre.

Je serai très court ici, parceque ces études nous jetteraient dans de grandes digressions, et d'ailleurs il faut pour cela lire Platon.

Gouvernement

Le droit rationnel ou naturel est donc fondé sur la justice, sur l'idée du devoir. Il est antérieur, postérieur, contemporain de tout. Mais l'homme est imparfait. Ce devoir qui fonde le droit rationnel est souvent violé. De l'idée du devoir nous passons a celle de violation de devoir, de l'idée d'action légitime nous passons à celle de répression des actions illégitimes, autrement dit à l'idée de gouvernement. Le gouvernement n'est pas le fond de la société, c'est une simple forme.

Cette question n'a pas la même importance, malgré sa gravité, qu'on lui a généralement supposée. Car le gouvernement est une question de forme, ce n'est pas le fond de la société. Ce n'en est qu'une forme. La fin de l'homme, c'est la société même; la

forme générale de la société est le gouvernement. Mais
avant le gouv. la Société existe, le gouvern.
varie selon les besoins de la Société, mais
la Société dans ce qu'elle a de plus
général, c'est à dire, de divin, ne varie
pas. ainsi cette unité plus ou moins
forte d'idées, de mœurs, de langage
sur tous les points les plus essentiels, à
travers les passer sous les yeux des gouvernements
sans nombre qu'elle a jetés successivement comme de
vieux habits, à mesure qu'ils n'allaient
plus à sa taille. Vous sentez qu'ici
on n'a pas besoin que les hommes
communiquent entr'eux; il suffit qu'ils n'aient
pas différé sur les points les plus essentiels. Ainsi
cette unité, c'est leur commune opinion sur ces points.
Ce fait de politique tout est dans cette société.
La Société précède au gouvernement, le gouver-
nement est l'instrument de la société; il n'en
est pas la cause, il n'en est pas l'organisateur, c'est la Société qui l'or-
ganise

qui existe depuis les premiers jours de l'homme

qui fait, défait, refait les gouvernements. Hobbes a cru que c'était le gouvernement qui avait formé la société, tandis que c'est la Société qui porte au gouv. tout ce qu'il a de saint. D'autres se sont jetés dans un excès contraire; parce qu'il y a des gouvernements mauvais, ils se sont emportés contre toute espèce de gouvernement. Mais à cause de l'abus ne les choses n'en ont pas moins été leur train; proscrivons pas l'usage.

On a eu des gouvernements bons ou mauvais. Les seconds ont été des romanciers chimériques. On ne peut pas supposer une société sans gouver. constitué; mais il faut reconnaître que les gouvernem. sont des institutions, des effets de la Société.

Il faut donc reconnaître dans le droit politique 2 parties très différentes, dont l'une est immuable, et l'autre transitoire. La 1re reconnaît les droits imprescriptibles de la nature humaine. C'est la liberté de la philosophie, la sûreté de la propriété &tc. L'autre partie variable et changeante selon les besoins du

temps, c'est l'organisation du gouvernement. Or examinons comment toujours les choses se sont passées.

Ce gouvernem. institué pour la répression des délits a eu besoin d'être fort. Car l'idée de Gouvernement est celle d'être fort. Il n'avait rien de mieux à faire pour obtenir cette force pour lui parler exclusivement de la société humaine que de revendiquer les droits de la société éternelle, ces droits qu'il était seulement chargé de faire respecter.

C'est ce que tous les gouver. ont fait, ils ont bien fait; c'est l'instinct de la conservation. Quand on veut durer sur cette terre, on est presque toujours obligé de se présenter comme éternel. De là il suit que le point essentiel de la politique consiste à bien fixer les garanties dont l'homme a besoin, et la question des garanties se réduit à deux: une garantie contre les

violence individuelle.
Nous la placerons dans le gouvernement. Il faut qu'il soit fort pour réprimer. La 2e est qu'il ne soit pas fort contre ceux qu'il doit protéger, que la force soit régularisée par des institutions, qu'il réprime sans vouloir opprimer.
La 1re garantie nous semble aujourd'hui moins importante que la 2e

Cependant elle
La ~~1re question~~ est tout aussi importante que la 2e. Par ex. lorsqu'au commencement de la dynastie des Capétiens, nous verrons l'abbé Suger, St. Louis, fortifier à tout prix le gouvernement, à f. les p. les prot. de la lib. des p. Car le g. avait besoin d'un g. ~~Un~~

fort pour réprimer l'oppression individuelle.
Deux tr. ont d. à St. Louis les
com. de T. et de Blois ; plus
il s. les tr. plus il d. des
q. contre la s.

Dans les temps civilisés c'est contre les
gouvernements qu'on cherche des garanties
dans les temps barbares c'est contre les
individus.
Cela est assez fréquent dans les applications
historiques. Peut. on déterminer d'avance
a priori, avant toute expérience et sans
avoir égard aux temps, aux lieux quelle
est la meilleure forme de gouvern.. Quelques
uns ont cru pouvoir le faire, et vous
savez le sujet du Contrat social.
Mais que dans notre temps Mr. B.
le plus grand publiciste de l'any.
se soit proposé le meilleur code possible
le mieux abstrait cela est étonnant.

le gouvernement n'est pas appelé à ce caractère immuable et absolu. Il faut qu'il change. Il y a quelque chose d'invariable, et ce qu'il y a d'invariable c'est la garantie qu'il donne. Il faut chercher à quel peuple s'applique un gouvernement, les règles générales sont très peu de chose, mais les applications sont infinies

Dans la question de gouver.. tout ce qu'il y a d'im. se réduit aux questions de garantie.

Mais cette faculté de reprendre lui donnerons nous pour qu'il puisse reprendre la Souveraineté absolue. Mais que met l'absolu veut dire? ce qui ne change pas, ce qui est d'une compréhension infinie et immuable, ce qui est saint entre les choses Saintes. après cette définition de l'absolu quel homme ou quel pr. mobile

osera dire un Souverain absolu.
Il ne peut y en avoir qu'un c'est dieu c'est la 20. univ. tout Souverain autrement peut faillir, et par conséquent se mettre en opposition avec cette raison universelle dont il réclame les droits.
Quiconque s'avise de demander un pouvoir absolu demande un pouvoir sans exception et sans bornes. or un pouvoir sans exception et sans bornes n'appartient qu'à Dieu.
Le voyant établi ce pouvoir injuste. Que faire? voila la question grave. Que faire? obeir jusqu'à une limite qu'il faut indiquer générale quand il s'agit que d'interets matériels, il faut obeir, respecter l'ordre, craindre le sang. Le seul cas ou il faille desobeir c'est lorsqu'on veut opprimer la pensée,

ce qu'il y a de plus sacré dans le monde.
ce qu'il y a de moral dans l'homme.
Rendons à César ce qui appartient à César,
mais à Dieu ce qui est à Dieu. Le seul
cas où la dés. soit juste, c'est lorsque
le tyran nous dégrade.
Nous avouons cependant qu'il est difficile
de séparer les intérêts matériels des moraux,
mais cela peut se faire.
Mr. Cousin dit: quelle est la position
de l'homme sur la terre. Nous avons
toutes les données nécessaires pour la solution
de ce problème: nous savons que la souveraineté
est supérieure à la liberté, et celle ci
à la raison.

Nous savons de plus que l'homme est
une liberté, et que toutes les libertés sont
égales entr'elles; nous savons encore
que Dieu est la raison même.
Il en résulte que nous sommes

supérieurs a la nature matérielle et sensible qui nous environne, égaux entre nous, inferieurs a dieu. Noble orgueil envers la nature (matérielle) indépendants envers nos ennemis, humilité profonde envers dieu et respect inviolable aux ordres de la raison. Tels sont nos droits et nos devoirs, telle est notre situation sur la terre.

Objection.

Le droit du 1er occ. fonda et la pr. par. qu'en occ. Ce bien on y mett. quel. de la p. de soi.

On peut dire : le droit du 1er oc. étant r. ne fond et pas l'in. Les uns oc. plus les autres moins puisqu'ils sont inégaux en force. Cela est vrai.

Cette inégalité non de droit mais de fait qui est entre les hommes

p61

aurait r. bientot l'eg. p.
L'eg. sans doute est bonne est
un droit mais il faut la p
autre p. que dans le ch. des
ch. mat.

Car une egalité ab. et invariable
d'avantages matériels entre les hommes
detr. nec. l'ind. l'act
et la pt. des motifs qui font
mar. l'his. de l'esp. h.
Il faut qu'il y ait une megalité
matérielle.
C'est une chose remarquable que la
distribution des biens matériels sur la
terre. Rien de plus admirable que
cette variété de voies par les quelles
la providence marche à ses fins.
Mais on dira : il est dur qu'il y ait
des pauvres. ne devait-on pas

faire de l'humanité un devoir de justice. mais c'est armer le riche contre le pauvre. En ar. l'aum. au riche vous lui fermez le cœur. vous et. l'ind. Le riche retient des dons qu'il aurait distribués et qu'on lui arrache. Le but du gouvernement n'est pas atteint, puisque la lepre de l'angleterre, c'est la taxe des pauvres.

L'homme peut être pauvre par sa faute, alors il a droit à la pitié, par notre faute la justice doit le seconder, par la faute des choses, la fatalité, l'humanité doit alors le soulager.

281

27 mai 1828.

Nous ajouterons quelques mots, en insistant particulièrement sur ce pouvoir que la Société revendique de réprimer les délits, sur cette question de la pénalité, qui nous ramène si naturellement au Gorgias, au Protagoras. Car cette pénalité ne doit pas seulement avoir son exemple ici bas. Ce monde n'est une double scène où les mêmes drames se répètent et se compliquent. La Société en temps qu'elle veut représenter la raison universelle exerce sur la terre ce droit de punir appartenant à la raison universelle, et la raison universelle elle même doit l'exercer à un autre âge de notre vie immortelle dans toute sa plénitude.

Communément et fort raisonnablement on divise la morale en 3 parties, toutes les fois qu'il n'y a pas de

drait. on peut ramener cette division; rapports de l'individu à la raison universelle, c-a-d. a dieu, à lui même et aux autres. La Société n'exerce un pouvoir répressif que sous le rapport de l'homme à ses semblables. Elle ne reprime que les attentats à la liberté individuelle, à la propriété, Il n'en a pas toujours été ainsi. Les anciens legislateurs ont cru souvent devoir punir les fautes par les quelles nous manquons a notre devoir ind. par ex. l'ent. quoique ces f. ne f pas imm. ind. de tort a nos semblables. Un legislateur de la grande grece ordonna que la faute commise dans l'ivresse fût doublement punie; d'abord la faute, ensuite l'ivresse. On punissait donc l'homme dans son rapport avec lui même. Dans l'antiquité, dans le moyen âge on a souvent essayé de punir les fautes commises dans les rapport de l'homme à dieu, de venger dieu. Expression hardie et gigantesque et toute empreinte

elle même d'orgueil et d'impiété!...
On voulait venger un être infini sur
un être fini. On cherchait des peines
infinies, et dans le désespoir de ne pas en
trouver, on accumulait sur le coupable toutes
les douleurs du monde. Mais le caractère fini
du coupable défiait tous les supplices. On ne
pouvoir que le tuer, on le perdre plus
longuement. Il y a eu dans le moyen âge
des hommes d'une belle grandeur d'âme qui ont
ainsi étouffé l'humanité pour venger
d'un. Cette tentative a été heureusement
abandonnée dans les temps modernes par
les amis de la lettre étroite comme
impossible, et par les amis de la
raison de la philosophie c. a. d. de
la religion, comme impie. Car
c'est une grande audace de prendre la
place de la religion et d'anticiper sur
la justice éternelle. La Société se borne donc

à intervenir dans un seul de ces rapports qui constituent la morale, dans les rapports des hommes avec les hommes. Encore il y en a un grand nombre coupables, dignes de reproche et qui sont cependant inappréciables, à la loi et que la loi ne peut réprimer, par exemple. l'ingratitude le mensonge que les anciennes législations par exemple. d'Egypte avaient renfermé dans le cercle de répression qu'elles donnaient à la loi. les actes sont bons ou mauvais selon leur rapport ou leur opposition avec la raison, et comme la raison est absolue, la moralité des actes est absolue. on ne devra jamais dire ce qui est moralement mauvais. aucune puissance sur la terre et dans le ciel ne pourra le faire. Le bien et le mal moral sont ce qu'il

y a au monde de plus invariable.
On veut que le caractère tienne surtout à
l'intention de l'agent; ce n'est pas la chose
publique qui constitue le bien et le mal moral.
Celui qui tue un homme par maladresse,
n'est pas coupable. Dès que l'intention
est droite, le résultat n'y fait rien.
De quelque manière qu'on ait tiré cette
doctrine, qui all. la C. a l'un
me n'en est pas un certain. Il faut
oublier les applications qu'on en a faites.
L'homme est coupable ou digne de récompense.
Mais cette peine et cette récompense
se dispensent pas toujours sur la terre ou
moins d'une manière visible. Le système des
compensations terrestres ne me fait rien.
Que m'importe que le Coupable soit
tourmenté secrètement, si son crime reste un
scandale. Et j'ai besoin de croire qu'au delà
de la vie il y a des peines, d'ailleurs
c'est la croyance universelle. C'est se
moquer de la vertu que de supposer
qu'il suffise à la justice Divine

de la récompense pendant 2 minutes. Ce n'est pas juste et par conséquent pas cr. L'équilibre n'est pas sur la terre entre le mérite et la récompense du mérite ou du moins il n'y paraît pas visiblement. Voila le fondement de la pénalité, et la pénalité comme toutes les grandes lois de la nature n'est pas bornée ici bas.

La plupart des hommes croyant qu'il y a des méchants heureux, et des justes mal-heureux. Il doit donc être établi quelque part.

La Société sur la terre imite la justice divine. Mais dans quelle borne doit elle l'imiter? Elle ne doit pas venger les injures faites a dieu, ni celles que je me fais. Elle ne reprime que les injures faites aux autres, c. a. d. qu'elle ne reprime que pour se maintenir; Mais elle ne reprime que ce qu'elle doit réprimer. ainsi le droit pénal porte sur 2 bases, le demerite de l'agent moral et la nuisibilité de l'acte. On considère d'abord l'intention de l'agent.

son mérite ou son démérite. Ensuite la grandeur du mal que cette intention réalisée a fait à la société.
Le 1er est celui du droit ou le principal.
Le 2e l'utilité publique, s'il en est.
La punition doit se mesurer sur ces 2 derniers, l'intention de l'agent et la nature de l'acte. quant aux actions qui ont mis également la moins coupable d'intention est moins punie. En punissant la Société ne se propose que de prévenir les délits. Quel en sera donc le moyen ?
On a cru longtemps que c'était la sévérité des peines, et grâce au ciel nous voyons que les lois atroces n'ont fait que multiplier les crimes atroces. Les supplices eux mêmes sont propres à endurcir les ames.
Le moyen de diminuer les délits, ce n'est pas d'aggraver les peines mais de les rendre certaines. Les peines excessives révoltent la vertu, intéressent les

ames humaines. Un supplice atroce est le spectacle d'une injustice. Et si les supplices atroces atteignaient leur but, ils pénétreraient les ames d'un sentiment qui étoufferait toute morale désintéressée. On ferait des esclaves ; ce n'est pas l'intention de la législation. La 1re loi de l'ordre &c. . +

argument du Gorgias.

2 juin 1828.

" Préface de Mr Jouffroy aux esquisses de Dugal " Stewart. "

Sujet d'alcibiade

Socrate rencontre le jeune alcibiade, et s'informe de ce qu'il va faire. Le jeune homme répond qu'il songe à gouverner les athéniens. Il ne dit pas qu'il est éloquent, neveu de Miltiade. Socrate charmé lui dit : tu sais toucher la Lyre ? . .

Supposons qu'il s'agisse de construire une flotte pour les athéniens. Le jeune homme hésite.

La Conclusion est qu'Alcibiade a encore besoin d'étudier sous Socrate. Mais il faut un point de départ, et c'est nous. Alcibiade se proposait de gouverner les hommes, et nous voulons le éclairer. Nous sommes tous des Alcibiade. Il faut partir de nous pour aller aux objets extérieurs, se connaître soi même.

Mais Platon ne va pas jusqu'au bout des questions ; il les indique. Voilà 2 mille ans, et nous avons peu de vérités généralement connues, et peu de vérités, c'est la philosophie.

Mais dans la philosophie rentre la Connaissance du monde extérieur par ex. la physique. A la rigueur on peut dire que toutes les Sciences sont renfermées dans la psychologie. Mais cette définition approche de l'idéalisme.

Nous disons cependant que la psychologie est la racine de toutes les méthodes scientifiques. Il faut nous connaître nous mêmes, avant de connaître ce qui nous environne.

Or l'homme n'est pas le corps, puisqu'il se sert du corps: donc il n'est pas le corps : il y a donc autre chose que le corps, et cette chose constitue l'homme : je me sers de mes mains. Or on ne se sert pas de ce que est soi même, l'homme c'est l'âme.

on se sert d'un instrument. quant à la question de l'immatérialité, elle viendra plus loin.

Science de l'ame. Se connaître c'est connaître son ame. quoi que ce soit qu'on appelle l'ame, l'ame est la pensée. Examinons ce que c'est que la pensée, et nous trouverons 1° que nous pensons; 2° que nous sommes certains que nous pensons

Voilà une espèce d'observation intérieure, psychologique. La Condition de cette observation intérieure est double; elle demande d'abord de l'attention.

attention. 1° Il faut de l'attention aux faits intérieurs, car nous sommes portés vers les faits extérieurs. Mais c'est la loi de la nature. Car il faut se conserver, se maintenir contre les objets extérieurs, qui nous menacent ou nous séduisent d'anéantissement. Il était bon que

L'homme commençat non pas la philosophie, mais par l'agriculture, par la guerre en combattant pour soi.

Il a été mal pour certains peuples (si toutefois on peut dire mal) d'avoir commencé par philosopher de bonne heure. Il faut d'abord manger, se vêtir, puis songer a son ame.

Nous commençons par une forte attention donnée à l'extérieur. Mais nous avons des moments de repos, nous descendons en nous mêmes. Quel est-il ce principe? c'est l'industrie. La philosophie a eu tort ensuite de se nier, elle a battu son père et sa mère l'industrie et la religion. Nous avons besoin d'un retour sur nous mêmes, lorsque nous sortons des douces études de la littérature. Mais si l'on veut

qui nous donne ce repos? c'est un principe contesté

goûter la littérature, il faut s'occuper de philosophie. Dans tout il faut s'occuper de philosophie. Car alors nous ne connaissons que les faits extérieurs. La philosophie est la science la plus haute et la plus profonde de l'esprit humain. Elle ne s'arrête que là.

Quelque mesure d'attention qu'il faille, nous l'avons tous, et la différence entre les philosophes, et ceux qui la nient, c'est que ces derniers la prennent toute faite, ou dans les journaux, ou dans les souvenirs de leurs études, dans la société. Cette philosophie qu'on prend au vol est bonne en partie; lorsqu'on apprend une langue, c'est un cours de philosophie. Lorsqu'on en sait plusieurs, la masse de philosophie est énorme, sans parler de la grammaire générale qui couronne

tout. Elles sont surtout utiles à cela les langues bien fixes. Celui qui ne connait que le grec français et que l'anglais recevrait un faible côté de philosophie. Il faut rapprocher les langues syntétiques qui résument les gémes, le grec et l'allemand. Mais l'enseignem. d'une telle philosophie ne peut pas faire corps, et c'est un corps confus. La philosophie proprement dite n'ajoute pas beaucoup à nos connaissance. mais elle règle. Faut-il compter pour Ecrire cet exercice de la méditation sur ces objets. qui fuient : Pourquoi fuient-ils ? C'est que l'objet et le sujet sont la meme chose. Le sujet, l'ame est l'instrument de la philosophie, et l'objet est l'ame. pour peu qu'on soit distrait d'un coté,

148

6e

philosophie

10 juin 1888.

L. M

on perd tout.

Je suppose qu'une table soit un objet d'étude pour moi ; je suis en face, j'ai d'une part l'instrument avec lequel j'étudie, et de l'autre l'objet étudié. Je ne puis me distraire : il y a un sujet matériel sur lequel j'ai prise. Je m'attache à ce sujet, je puis me distraire d'un côté, mais lui ne se distrait pas.

Mais si j'étudie mon âme, le moindre moment de distraction va me faire échapper et l'objet et le sujet. La méditation est finie

Voilà la 1re condition nécessaire pour étudier les faits de la conscience. C'est l'attention.

Question de la méthode.

La 2e est la direction de cette attention, c'est la méthode, mot bien général (Claude Bernard) et bien vague. Tout récemment on a trop identifié avec la méthode naturelle la méthode de la psychologie, dans l'intention de prouver aux physiologistes

que par les mêmes moyens on arrive aux mêmes résultats. L'idée 1re est la même pour les deux, mais les applications sont fort diverses.

La méthode consiste a observer les faits. L'observation de ces faits présente en dédommagement de ce caractère fugitif un autre genre d'avantages. Nous pouvons observer les faits de conscience en tout temps et en tout lieu. Descartes alla étudier la philosophie en allemagne dans la guerre de 30 ans. Il l'étudia l'épée à la main, dans les voyages, dans ce bateau où on faillit le tuer, et enfin à Lace, une des villes les plus populeuses du monde. Il écrit à un de ses amis qu'il n'a jamais été plus à l'aise pour l'étudier. Les philosophes les plus éminents ne se

Sont tous renfermés pour étudier ; Les grands réformateurs, Socrate, Descartes. Ceux là se sont passés de la Science, ils n'étaient pas fondateurs. Mais Bacon, Vico et Kant étaient fondateurs, et ils se sont renfermés. Il faut donc et voyager et se renfermer, et quelque chose qu'on fasse, on peut la donner à la philosophie.

Voilà ce que j'ai pris de la méthode d'observation des faits ; et de ces faits sont difficiles à observer en raison de leur caractère fugitif, du moins nous les portons en nous. Dans les autres sciences on va sous les pôles.

Après tout, l'homme est ce qu'il y a de plus curieux sur la terre, et dans certaines sciences la minutie désespère : Je ne vais pas à certaines études chimiques ne sont pas aussi fugitives que celles de la philosophie.

Examinez combien il a fallu d'efforts pour fonder l'anatomie comparée.

Voila 2 faits, 3, 4 trouvés; nous mettons de cote les ressemblances, et quand nous avons certaines ressemblances, nous l'appelons loi. avant il faut la constituer, mais quand nous avons experimenté la chose sur des objets suffisants, de la loi sortent de nouveaux faits que nous n'avons jamais experimentés qui tirent de la loi qui les complette une probabilité très forte. Par ex: un homme qui a voyagé a observé cet instinct, cette sympathie qui porte un homme qui voit un étranger arriver à s'informer qui il est cet instinct qui est partie curieuse, partie humain. Et bien arrivé dans une ile sauvage, on croira qu'on sera vu avec plaisir, et généralement on aura raison.

Voila des faits du extérieur ou interieurs

Il doit tirer des lois pour les observations entreprises. La méthode est la même pour la physique et la psychologie. A cette hauteur on a vu par la différence.

Objection. Les sciences psychologiques ont bien une déduction des lois, mais comme nous expérimentons en nous, les résultats de cette expérience vont ils valables pour les autres? Vous pouvez savoir, mais pouvez vous démontrer? Dans les sciences physiques, cela se peut, dans les sciences psychologiques vous ne pouvez pas montrer une idée. —

— Elles ont cependant des moyens de vérification qui sont l'identité des sentiments de tous les hommes. Le philosophe qui s'adresse au vulgaire ne pourra réveiller des idées qui ne sont pas en lui mais s'il adressera au sentiment, il en déterminera peu à peu les idées. Il y a identité dans les âmes humaines. Ce qui ressemble le

plus en plus à un homme, c'est l'homme.
Cette fibre qui résonne à l'unisson
dans les hommes, dans les assemblées
non seulement c'est un fait que les
âmes humaines répondent aux âmes humaines,
mais c'est un fait que plaît. Avez
vous été jamais dans un spectacle où
il n'y avait pas de spectateurs?
Il y a dans les masses des pressentiments
indéfinis qui sont quelquefois meilleurs
que les individus. Mettez mille hommes
ensemble, ça fera une nouvelle
personne. Peut être y aura-t-elle
moins, moins que ces mille pris à
part. Et où voit cela dans les révolutions,
dans l'histoire des grands mouvements
populaires.

Les faits de conscience pourraient
se transmettre comme les autres: Le

philosophe ne dira pas : voyez telle idée mais examinez. Si vous n'avez pas en vous-mêmes tel sentiment, germe de telle idée. Ce mode d'instruction sera plus favorable que celui des sciences naturelles. Je ne suis en effet instruit de rien de plus que de ma pensée. On peut donc savoir des faits intérieurs et les demontrer.

Voila 2 choses etablies. On peut savoir des faits intérieurs, on peut les demontrer.

Comment eleve-t-on des difficultés contre une chose sûre.

La cause est que la philosophie a quelquefois abusé de sa puissance. La philosophie est ce qu'il y a de plus investigateur dans l'esprit humain. Pour justifier son nom, la science du savoir, elle devait parcourir toutes les routes

et venir dire à l'esprit humain
Il y a là un abîme, j'y suis
tombée. Il y a là tel précipice, telle rivière;
Ici l'abus était d'un bon usage;
il fallait qu'elle se jetât. dans
de mauvaises routes pour en trouver de
bonnes. Cependant il en est résulté
un inconvénient pour la philosophie a force
de venir dire a l'humanité: j'ai
trébuché là, ici; l'humanité a eu
de la méfiance, méfiance légitime,
et injuste si on la poussait trop loin.
Cependant tout le tort n'est
pas à la philosophie, et outre les
penseurs originaux qui battent
toutes les routes, il y avait
à leur suite des gens frivoles
qui en passant entendaient 4 mots, et se

disaient philosophes. C'étaient des ἰδιῶται et ceux-là ont décrédité la philosophie.

Il n'est pas facile de tracer une ligne entre les ἰδιῶται et les philosophes. Nous faisons des classifications pour la commodité de notre esprit, mais la limite entre ces classifications est fort incertaine.

Relativement nous, on pourrait nous mettre dans la classe des véritables philosophes.

Il resterait à parler de la querelle entre les spiritualistes et les physiologues, et la préface de Mr. Jouffroy a porté à la physiologie un fameux coup d'épée. La question est fort avancée, et malgré le ton demi-sceptique que l'auteur a pris, il n'entre pas de personnalité. La question n'est

pas décidée ; seulement les physiologistes
seront obligés de prendre un
autre terrain.

Résumé.

30 juin 1868.

Nous avons établi la possibilité d'une science des choses de l'âme. Nous avons dit qu'elle n'est pas aussi éloignée qu'on le a dit par la méthode des sciences naturelles. Le temps est venu où ces 2 sciences pourront marcher de front.

Du moment qu'il y a une possibilité de science, il faut l'acquérir. La 1re condition est que notre esprit puisse agir, + que nous ayons le libre exercice de nos facultés + C'est à la fois la 1re condition de la science, et l'objet de la science même.

La condition de cette étude, c'est l'activité.
Le sujet et l'objet sont la même chose.
L'homme est un pouvoir actif, doué d'activité libre.
Pour quelle chose ? Pour le mal ? Non sans doute
c'est pour le souverain bien. La liberté est
donc la faculté d'atteindre le souverain

bien. Nous avons adopté la solution de Platon
" La raison est le souverain bien, le bonheur condition
" accessoire. "
Nous avons déduit de ce respect de la liberté que
l'homme doit avoir et lorsqu'il s'agit de lui même
et des autres, le droit naturel, rationnel qui est
appliqué sur la terre par le pouvoir politique et
civil, et sanctionné après la vie par l'immortalité
de l'ame.
L'activité de l'homme est à la fois le sujet qui étudie
et l'objet qu'on étudie. Indépendamment de cette spontanéité
de cette V., nous reconnaissons 2 éléments, l'un qui le
met en rapport avec le monde extérieur, c'est la sensibilité
l'autre qui le rattache à Dieu, à l'absolu. c'est
la raison. La raison se produit dans l'homme sous la
forme de ces vérités intuitives qui sont marquées d'un
caractère
rapport de nécessité et — d'universalité. L'énumération
de ces vérités
peut se réduire à la royaume de l'existence du
moi, aux notions des temps et de l'espace, à quelques
axiomes de mathématiques. M.r Cousin ne reconnait
que 2 catégories: la cause et la substance et peut
être la 1.re entre-t-elle dans la 2.e Cette division
rend plus facilement compte. Ces notions mêlées

a ~~toutes~~ nos pensées leur communiquent seules ce caractère de nécessité et d'universalité qui fait la science. Car nulla est fluxorum scientia.

Quelques uns ont fait abstraction de cette partie rationnelle qui existe dans l'esprit de l'homme. Ils ont pensé que l'homme tirait tout de l'expérience sensitive de la sensation. C'est ce qu'ont fait Condillac, Protagoras, les Sophistes.

Mais comme la sensation est infiniment variable, ils ont risqué de réduire la science à un caractère infiniment mobile, et qui n'a rien de scientifique. Si la science ne vient que de ce qui change toujours, il n'y a pas de science réelle. D'ailleurs la sensibilité n'est pas une faculté, mais une capacité. La sensib. est toute passive, et si l'homme apprend tout par la sensibilité, si du moins il apprend quelque chose, cette connaissance ne lui appartient pas. La sensibilité n'étant qu'un instrument et non un principe capable de faire mouvoir l'instrument, il en suit que nous ne nous approprions pas

ce que nous acquérons. Il résulte 1°. que l'homme n'est pas libre.

2°. La sensation est toute la science. Car sans d'autre faculté on ne peut acquérir que par la sensation toute la science repose sur la sensation. Si la science n'a pas en soi des principes éternels dont l'immutabilité est au delà du temps et de l'espace, si tout se passe entre l'homme qui sait et le monde extérieur qui est senti, 2 principes également mobiles, le jugement personnel de l'homme sera la seule mesure du vrai, de la science. Qu'est ce que l'homme? C'est quelque chose de très changeant d'un moment à l'autre, d'un individu à l'autre. Qu'est ce que le monde? C'est une chose mobile. Voilà donc 2 êtres mis l'un devant l'autre, l'un pour sentir et l'autre pour être senti. Et la seule mesure du vrai est le rapport mobile entre deux termes très mobiles.

Mais qu'est ce qu'une vérité qui change? Ce n'est pas une vérité. Si la vérité n'existe plus, la science n'existe plus. Car la science n'est que la connaissance de la vérité. Si la sensation

est règle unique, moi je dis oui, vous non.
Si la sensation est la règle du vrai, oui et non seront vrais. Il n'y aura rien de vrai.
Dans la science il faut décider sur des existences, si oui et non sont vrais, il n'y a donc rien, ou du moins la science est scepticisme ou l'absence de toute détermination certaine.
Si l'existence est une chose incertaine, les rapports de l'existence ne sont pas plus certains, par ex. la morale.
Si cette doctrine est très choquante, cette doctrine qui appuie toute la science sur la doctrine de la sensation, il y a donc en nous quelque principe actif, permanent qui nous met en rapport avec le monde, et ce principe est l'activité.

Activité. Liberté.

Cette activité ne mériterait pas son nom, si elle n'était pas libre. Nous arrivons à la question de la liberté. L'activité humaine, c'est la liberté on peut se dispenser de prouver la liberté, car chacun la sent. Si nous avons quelque notion de cause, de pouvoir actif, c'est parceque nous nous sentons cause, force libre. On peut

dire force, car il n'y a pas de force morte.
Tout ce qui n'a pas la liberté en soi est inerte.
Ce qui fait qu'on a jeté de l'obscurité sur ce
sujet, c'est que nous avons prodigué le mot
de cause, nous l'avons appliqué à des choses
impuissantes. Rarement nous avons remonté de ph.
en ph. Nous avons pris des lois pour des
causes. Quand on a trouvé une loi en physique,
on n'a pas trouvé une cause. Quand on explique
la foudre, on veut dire que toutes les fois que
la n. ph. se présentera telle, il y
aura foudre. Mais il faut une main. Je
marche, quelqu'un m'examine et rapporte ma marche
à la loi du mouvement. Mais le mouvement n'est
pas une cause, c'est moi qui me meus.
Cette loi c'est une manière d'agir.

Objection. Nous n'agissons pas sans motif, or si ce motif
nous pousse dans un sens, nous ne sommes pas
libres.

Mais le choix des motifs n'est pas l'obstacle,
mais l'usage de la liberté. Mais il y a des cas où nous
paraissons agir sans motif, et nos adversaires savent

contraint de nous prouver le contraire. -

On ne dit rien quand on dit que le plus fort des motifs l'a emporté Car on ne reconnait la force d'un motif que parce qu'il l'a emporté.

Les Législations des Hommes seraient donc absurdes, et le genre humain aurait toujours entravé, puni, qu'il aurait récompensé des actes sans mérite et démérite. Nous savons d'ailleurs que nous méritons et nous démeritons.

Enfin si une conduite conséquente suppose intelligence, ce qu'il faut qu'on accorde au risque de ne pas raisonner, pourquoi ne suppose-t-elle pas la liberté? Cet argument est aussi bon pour prouver la liberté que l'intelligence.

Essais de Reid

7 Juillet 1828. Les Grecs ont été fatalistes jusqu'à la bataille de Marathon, mais dans Sophocle la fatalité disparait. La Grèce est un composé par moitié de l'Orient et de l'Occident, il faut que la fatalité regne dans Eschyle, mais les hommes y font des héros.

Qu'est ce que l'Héroïsme ? C'est le plus haut usage de la faculté humaine. Et dans Chrysippe quelle admirable recherche des fautes humaines ? L'historien croit donc à l'amélioration ; d'ailleurs l'historien cherchant toujours le meilleur gouvernement ne peut pas être fataliste. Il croit à la possibilité du changement.

Dans la 1re conférence nous avons parlé de l'existence d'une scène des Mœurs de l'ame ; dans la 2e de l'activité.

Dans la 3e nous cherchons ce que veut cette liberté. C'est apparemment le souverain bien. Voilà la question.

D.. Le souverain bien consiste-t-il dans l'intérêt ?

Nous avons parlé de l'existence de la scène, de l'objet de la scène, du but de la scène

Plusieurs philosophes ont soutenu qu'il n'y avait 1°. que de l'intérêt dans l'homme ; 2°. qu'il ne pouvait y avoir que de l'intérêt.

Ils se sont trompés et sur le fait et sur le droit. Prenons d'abord les situations où l'homme semble le moins maître de lui . . . . . Prenons les passions. Car c'est aux passions que tout nous réduisent comme mobile de toute notre conduite le partisan de ce système. Dans les passions n'y a-t-il que de l'intérêt ? Analysons, et jugeons.

L'homme n'est pas toujours passionné. On fait bien des actions, sans y être poussé par un besoin véhément. Les passions ne sont pas toujours intéressées, et dans

Celles qui le sont ordinairement tout n'est par intérêt.
Pourquoi l'homme aime-t-il l'argent ? non seulement
par sentiment, mais encore à cause d'un jugement. L'argent
satisfait des nécessités. La passion n'est pas là
seul élément, tout sentiment ; la raison a eu
une part dans la formation de la passion. Il
en sera de même de l'amour, de l'indignation, de la gloire.
C'est même jugement qui sépare les passions proprement
dites de certains mouvements purement animaux
de l'âme que les Ecossais ont très bien remarqués.

Il faut reconnaître une colère aveugle, tout animale,
antérieure à toute idée. On me donne un
coup dans les ténèbres, j'en rends un. C'est
un contrecoup. C'est une impulsion mécanique.
Ce sera peut-être un instinct de
conservation. Mais nous n'y sommes pour rien.
Avant que nous ayons pu comparer les forces,
nous avons agi. Le faible a rendu un coup,
lorsqu'il n'avait pas intérêt à le rendre.
Il y a donc une partie rationnelle qui motive
le sentiment.

Entrons au fond de la passion pour l'éclaircir.

Il faut examiner d'une part les jugements
de l'autre les actes qui en résultent. Examinons les jugements qu'on
porte dans les affaires d'autrui. On avoue

que lorsque nous ne sommes pas intéressés, nous louons le bien, nous blâmons le mal. Quand notre intérêt ne nous éclaire pas, la conscience répond, si non avec justesse, du moins avec rectitude.

En fait d'intérêt personnel, le contraire arrive souvent. Mais nous sommes quelquefois désintéressés. Personne n'est par dans se rappeler une action désintéressée. Or il suffit d'un seul exemple pour renverser le système qui fonde tout sur l'intérêt.

Qu'on ne pense pas que le bien moral est une transform.ation de l'idée d'utile et de nuisible. Nous en faisons la distinction très marquée dans plusieurs cas. Les individus sacrifient à leur préjudice le juste de l'utile, et même les nations. Dans ces multitudes immenses, qui partirent pour la croisade, des nations entières étaient désintéressées. Beaucoup quittaient une heureuse existence, pour aller chercher la mort. Rappelons nous aussi la proposition de Themistocle à Aristide sur l'incendie des vaisseaux.

Voilà pour le jugement, quant aux actes, peut on les expliquer tous par l'intérêt?

Il y a eu des dévouements bien obscurs et en bien

grand nombre. Et s'il fallait citer des faits, je les prendrais de préférence pour choquer l'esprit du temps dans cette société qui s'est enfoncée dans le désert pour ramener à la religion les nations ensevelies dans l'ombre de la mort. La plupart de ces hommes qui se dévouaient avaient la vie tout entière devant eux. Ils calculaient parfaitement bien sans calculer. Ils agissaient, je veux dire, c'était une voie très abrégée pour aller à leur but. La félicité est dans cette vie et dans l'autre. C'étaient de ces jouissances mâles dont parle Montaigne, où entraient le fer et la flamme.

Si nous entrons dans le côté logique, pas plus de difficultés. Dans ce système que nous combattons, la morale n'est que calcul.

Calculer, c'est faire une chose en vue d'une autre chose. Calculer. C'est prévoir un avenir. Mais qu'y a-t-il de certain dans l'avenir? S'il n'y a rien de certain dans l'avenir si la morale consiste à prévoir l'avenir, pour en tirer le meilleur parti possible, la morale ne sera plus qu'une science de probabilité, il n'y aura plus ~~une autre~~ de morale absolue. Mais il est rare qu'on se sacrifie pour une probabilité. Pour décider

L'homme aux sacrifices, il faut leur donner des
récompenses.
Mais la vie se termine sur cette terre, dans
le système que nous combattons. Nous ne
pouvons donc pas titiller de l'homme le
sacrifice de sa vie, -
Les récompenses d'une autre vie ne peuvent
pas être un motif suffisant. Car ces récompenses
ne peuvent être fondées que sur l'idée d'un dieu juste
rémunérateur. Il y aurait donc de la justice au monde.
En effet si le créateur a la justice
pourquoi ne l'a-t-il pas reconnaître dans sa créature.
Aurait-il fait un être qui n'eut rien de semblable
à lui. D'ailleurs il y a eu des hommes qui
n'ont pas cru en dieu et qui ont bien vécu. On peut
citer Numa, les Romains qui croyaient aux dieux, mais
les regardaient et rangeaient comme choses de ce monde.
Ils avaient il est vrai une divinité véritable quoi
qu'ils ne la personnifiassent pas.
Reste à chercher les motifs pour un dévouement qui
ne serait pas désintéressé. Les uns ont admis la crainte
des remords,
Les autres ont admis la pitié, la vanité.
Vanité. . Les jouissances de la vanité sont
dans la mémoire pour être vain d'une chose,
il faut se souvenir. Or cas de mort tout
disparaît. Y aura-t-il quelqu'un qui

viendra s'asseoir sur son tour. Pour s'ap
les act. (Lucrece)

Objection. Le plaisir peut etre concentré dans un moment fort court, et peut nous donner l'équivalent de plusieurs années de vie.

Dans le plaisir 2 élements, durée, intensité. Consultons les plus savants en fait de plaisir pour savoir comment nous nous conduisons. Adressons nous a Epicure, il repond qu'il préfère la durée a l'intensité et que le plaisir pour etre goûté doit etre long. Desesperons donc de jouir de vite d'un devouement qui entraînerait la mort.

Mais de quoi au cours. nous du plaisir dans le devouement?

Serait ce parceque nous faisons une action desinteressée.

Mais si nous la faisons pour jouir, l'intérêt reparait. Le desinteressement disparait, et avec lui le plaisir qui suit cette gloire.

Toutes ces soustractions faites, il ne nous reste qu'une chose dans ce m. sup. de devouement.

Le plaisir d'avoir bien calculé. Mais est-ce une jouissance assez vive pour — Il est vrai compenser le sacrifice de sa vie.

que dans ce raisonnement nous arrivons a la subtilité mais on ne franchit aucun anneau.
Si le bonheur que nous donne ce devouement consiste dans l'idée qu'on en aura après la mort, il faudra que je sois sûr de l'approbation ou de la desapprobation. Car lorsqu'on calcule, il faut s'assurer le prix du calcul. Il faut donc examiner le nombre et la qualité de mes admirateurs, me dire si ces gens méritent qu'on se sacrifie pour leur admiration.
O athéniens, disait alexandre, mais avons-nous des athéniens pour admirer notre devouement? Savons nous s'ils comparent nos combats aux victoires de Marathon.
Voila donc bien des incertitudes sur cette gloire.

objection. L'esprit de l'homme est certainement inventif. N'aurait il pas inventé la morale? quelqu'un ayant trouvé utile de parler chez lui de morale, n'aurait-il pas moralisé. Les petits enfants l'apprennent de leur grand'mere la chose. Se serait perpetuée ainsi de génération en generation.

R. L'esp. humain n'invente rien, ne crée rien, mais combine. Quand nous inventons, nous mettons des ailes à un cheval. Ce serait une création d'avoir donné a l'ame humaine un principe qu'elle ne contient pas.

On aurait - on trouvé cette principe? En fait de philosophie nous ne connaissons rien que par l'âme sur l'âme et la même: nous sommes emprisonnés dans la vérité.

Ce serait accorder beaucoup trop à un être si peu inventif que de lui donner de créer la morale. Il aurait fallu un dieu sur terre, et c'est ce qui a eu lieu: c'est une revelation. La morale est toujours une révélation de quelque manière qu'on la considère.

— On tire une objection de la pitié.

Socrate n'est pas mort par pitié. Il evoque la loi dans Criton, il la respecte il la defend et la commande par la mort. On ne meurt pas de vilain pour des vertus abstraites. La pitié serait elle un bon mobile. Mais la pitié est infirme. variable; quelquefois nous avons pitié, quelquefois nous ne l'avons pas.

On sent qu'ainsi la pitié ne peut pas faire le fondement d'une Morale immuable.

Quant à la jouissance du bien, indépendamment de tout des - de vanité.

C'est un plaisir, elle est donc variable.
Le plaisir du bien ne peut venir à l'âme que quand même ne l'a pas cherché. Nous pouvons conclure, 1°) que l'on ne calcule pas toujours; 2°) que l'on devrait pour ne calculer toujours; 3°) qu'il n'y a de bon calcul que pour celui qui ne calcule pas.

15 juillet 1878.

L'erreur de l'école que nous avons repoussée, de la sensation tenait à ce qu'elle avait été infidèle à sa propre méthode qu'elle avait proclamée la méthode de l'expérience et elle l'avait abandonnée dès les premiers temps.
Ainsi dans cette question morale, l'école de la sensibilité s'est hâtée de rechercher l'origine de l'idée du devoir, avant de bien fixer ce que c'était que cette idée. N'est-ce pas suivre une méthode rationnelle que de chercher une chose, avant de savoir si elle existe. Il fallait d'abord discuter la question de l'existence, on aurait passé à celle de l'origine.
Nous avons résolu la 1re; nous parlerons de la 2e.

— Origine de l'idée du devoir.

Pour déterminer cette question, il faut auparavant en résoudre une autre, celle de l'origine des idées abstraites.
Car qu'est-ce que l'idée du devoir? c'est une idée abstraite. Pour avoir l'idée du devoir, il faut chercher d'où viennent les idées abstraites.

Selon l'école de la sensibilité, toute idée abstraite est postérieure à une idée particulière;
Selon nous quelques idées abstraites sont antérieures aux idées particulières. . . . Je ne dis pas toutes:
Entendons nous sur le mot antériorité, car tout est là.
On dit en histoire qu'une chose est antérieure à une autre, quand elle la précède dans l'ordre du temps; on dit en logique qu'une chose est antécédente à l'autre, lorsqu'elle la précède dans l'ordre du raisonnement et qu'elle la motive.
Prenons une vérité abstraite, et examinons la sous les deux points de vue. Prenons deux questions, l'une générale, l'autre particulière.
Voilà une vérité générale, l'homme vertueux est l'homme digne de l'amour de son espèce. — Tel homme a été digne de l'amour de son espèce. Voilà une proposition particulière. — Citons un exemple de la arithmétique:
3 chevaux − 1 cheval = 2 chevaux. Si nous voulons porter cette particularité à sa généralité, nous dirons:
3 − 1 = 2. — Il s'agit de savoir si 3 − 1 = 2 est antérieur à 3 chevaux − 1 cheval = 2 chevaux.
Rien de plus facile que de résoudre cette question, avant d'avoir des notions abstraites de mathématiques, nous avons remarqué cette vérité. Nous avons eu l'idée 3 chevaux 1 cheval = 2 chevaux, avant de savoir que 3 − 1 = 2.

Dans le sens du temps l'idée particulière a l'antériorité, mais non dans le sens de la raison.
La raison en est dans le rapport éternel 3 - 1
= 2.

Dans le sens logique, on dira très bien la vérité particulière est postérieure à l'idée générale.
Cette question a une grande importance; car toutes les questions sur la synthèse, l'analyse, les idées innées, les idées acquises viennent s'y rattacher.
Lors donc que nous trouvons une idée générale que nous trouvons digne du nom de principe, nous disons que cette idée n'a pas d'antécédents. Le mot principe lui-même le dit. Les principes généraux n'ont rien d'antérieur, parce qu'ils sont communs le bon, le beau, les vérités mathématiques.

Chercher la raison au principe, c'est demander si ce principe en est un; s'il en est un, il a sa raison en lui-même.

La faculté qui conçoit que l'être a l'idée d'immuable, invariable nous donne l'appréciation, raison.

Nous n'accordons pas que toutes les idées générales jouissent du même privilège.

Sans la raison nous ne pourrions pas concevoir de rapports. Car tout rapport a trait à une idée générale. Détruisez la sensibilité, les rapports existent mais ne se manifestent plus. Détruisez la raison, il y a des objets le monde existe, mais pas de rapports.

Ainsi dans toute notion 2 éléments, l'un relatif et sensible, l'autre absolu. Ainsi dans l'exemple que nous avons cité vous les trouvez l'un et l'autre. Appliquons cette doctrine à la notion de l'obligation du devoir.

Nous concevons un devoir particulier avant de concevoir le devoir général. Nous concevons le devoir de la piété filiale, avant de nous élever à la vertu. Le devoir général a un antécédent, pour moi c'est peut être celui d'un G. Voilà l'antécédent chronologique. Quant à l'antécédent logique, il est nécessaire. Pourquoi motiverait on que quelqu'un doit, qu'il y a du devoir au monde. Cela est une idée proprement simple, et si nous prenons une espèce, elle ne servira

par pour les autres. ainsi il n'y a pas de devoir particulier, mais un devoir en général. le devoir qui se trouve localisé dans un grand nombre de formes, qui sera aujourd'hui l'amour de la patrie, demain celui de l'humanité. l'homme a au fond qu'un devoir, c'est d'être homme, de suivre sa nature selon l'opinion des stoïciens. Et sa nature était dans l'accord de la liberté avec la raison, on ne pourrait pas définir autrement le devoir. définition qui ne signifie rien, car le mot devoir est la définition la plus simple.

Mais lorsque nous avons acquis l'idée d'un devoir particulier, comment nous élevons nous à l'idée du devoir en général. le devoir en général est une idée abstraite nous ne pouvons nous y élever que par l'abstraction. Il est 2 abstractions, l'une collective dans la quelle nous avons besoin d'examiner beaucoup d'individus pour en tirer une idée générale qui est la réunion de ce qu'ils ont de commun;

2°. l'abstraction immédiate qui d'un seul devoir, d'une seule beauté tire l'idée de la beauté, du devoir. Dès qu'on a la vûe du sentiment de la beauté on en a tiré l'idée, toutes les formes sous les quelles elle nous

apparait nous forceront de l'examiner, mais ne la changeront pas. L'idée seule de cause suffirait.

Pour revenir a la question, nous repasserons du devoir concret au devoir abstrait par une abstraction immédiate. Dans un seul exemple de devoir particulier se trouve l'idée complète du devoir.

De tout cela ne concluons pas que l'enfant qui commence à abstraire, et qui fait de bonne heure les 2 abstractions perçoit distinctement l'invariable et le relatif. (Lisez dans les fragments de Mr. Cousin un morceau sur le clair et l'obscur.) L'enfant debute (Cousin) par une notion confuse et indéfinie de l'invariable et du variable, et pour beaucoup d'hommes l'enfance ne finit pas. Ils restent enfant, c'est a dire qu'ils continuent a confondre les 2 notions melées ensemble dans chaque proposition et la philosophie consiste à se tirer de l'enfance, a devenir homme, a se tirer du concret pour s'elever aux idée de l'invariable et de l'absolu.

Voyez dans quel embarras se sont trouvés ceux qui multiplient les devoirs à l'infini dans la forme. Ils les ont tous anéantis dans le fond, en ramenant le devoir tout entier à l'intérêt.

Dans ce qui précède, nous n'avons reconnu qu'un devoir absolu dans des formes diverses. L'école de la sensibilité ne s'est attachée qu'à la forme. Pourquoi ?... parceque son principe était infiniment variable et relatif. Lisez ces paroles du catéchisme de St Lambert. « La
« justice consiste à se conduire, comme nous
« désirons que les autres se conduisent à notre égard. »

La base de la morale est ici le desir, nous entrons dans le variable. Mais ... ami de l'idée d'absolu. le même auteur est embarassé, quand il s'agit de définir l'ordre. L'ordre est certes quelque chose de fixe a quoi l'homme doit tâcher de se conformer. Mais dans un système qui a pour base la sensation, la mobilité même, on s'adresse a la forme.(1) L'homme est l'assemblage des lois et usages établies pour le maintien de la société.

(1) A quelle ? La forme extérieure que prend l'humanité dans les rapports politiques.

Nous savons bien que dans les lois, il y a quelque chose d'invariable ; que dans la forme variable du monde il y a de l'invariable ; que l'homme met de son humanité, de sa liberté, c.a.d de son irrégularité dans les affaires de ce monde, et par conséquent et que prendre l'ordre de la société humaine pour le type invariable de l'ordre, c'est faire dépendre l'ordre des caprices de la liberté.

Mais dans le système où on reconnait comme base invariable la vérité absolue, l'ordre est le rapport des choses.

Nous ne reconnaissons pour loi absolue que la vérité; considérée dans les choses, c'est la vérité; dans les deux pr. du monde, Dieu et l'homme, c'est la raison, c'est la règle immuable. La raison ne peut ordonner que d'obéir à la raison. Elle est donc la loi à elle même. En morale c'est la justice; dans les arts c'est le génie selon un grand philosophe. Mais nous n'admettons pas cette expression. La justice n'est pas seulement dans les rapports de l'homme à l'homme, mais le génie ne s'entend que de la production spontanée de la puissance humaine. Cette définition ne porte pas un caractère assez élevé.

A l'exception de la règle, obéis à la raison, toutes les autres sont incomplètes. Fais ton propre bonheur, cette règle partielle est basée sur l'intérêt.

Fais le bonheur des autres, règle plus large mais qui ne s'étend pas à l'ens. des vérités abstraites.

Fais ton bonheur en faisant celui des autres. c'est un principe plus large, plus général, mais incomplet = Dans le 1er cas l'homme rapporte tout à lui seul, dans le 2e on voit le rapport de l'homme avec ses semblables; dans le 3e l'ensemble de l'humanité. Mais

Ce n'est pas ainsi ; il faut aimer plus que soi, plus que l'humanité, la raison, la vérité, soit comme les chrétiens qui on la personnifie dans la cause éternelle, soit comme les stoïciens qu'on la considère dans le simple assemblage du monde. Cette doctrine des stoïciens que a l. de g. était frappée d'inconséquence. les stoïciens adoraient l'ordre, mais dans l'ordre ne voyaient pas la cause, puisque le monde dans leur hypothèse n'était pas seulement éternel, mais encore n'était pas instantané ou créé.

122

١٤٧

Resumé du cours de philosophie. 1826. mai.

Nous avons traité une question de logique; l'influence des signes sur le developpement intellectuel de l'homme, 2 questions de psychologie, savoir la nature du principe pensant, et la manière dont lui viennent ses connaissances, enfin deux questions de morale, l'une sur la liberté ou sur le moyen d'arriver au souverain bien, l'autre sur un des elements du souverain bien, la justice.

1° L'ame est-elle immatérielle?

Non. car une de ces choses arrivera, ou la pensée se trouvera tout entière et separement dans chacune de ses parties; ou elle sera divisée dans toutes, ou elle ne sera que dans une seule.

Dans le 2e cas si la plus petite particule cérébrale venait à être brisé, nous n'aurions pas une idée tout entière, mais seulement des fractions d'idée ce qui n'a pas lieu, même dans le plus haut period de la demence, où les idées sont toujours entières, mais seulement dépourvues de liaison.

2e. De quelle manière connaît le principe pensant, et quelle circonstances déterminent la pensée?

trois phenomènes se manifestent dans l'homme intellectuel, sensibilité, volonté, raison.

la volonté est cet acte de notre esprit par le quel nous nous déterminons à agir.

la sensibilité est cette propriété de recevoir des impressions, des sensations qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur.

la raison consiste dans l'ensemble des vérités qui découlent de 3 sortes d'évidence; évidence d'intuition, de déduction, de raisonnement.

Mêlées à toutes nos pensées les vérités intuitives peuvent seules leur donner le caractère d'universalité qui constitue la science.

Comme la sensation est toute passive, si l'homme n'est que sensation, il cesse d'être libre; de la nulle responsabilité.

Dire que la sensibilité se transforme en facultés, c'est dire que la passivité se transforme en activité.

Le désir est pensé; il a produit en moi en présence de tel objet, je ne puis ni l'étouffer, ni le ranimer.

3°. Deux classifications principales se présentent en morale; l'objet ou le souverain bien; le sujet la faculté de l'attendre

Selon Kant, le souverain bien se compose de 2 elements; la raison et le bonheur. Or la raison appliqué aux rapports des hommes est la justice. Nous avons à traiter de la liberté et de la justice.

Liberté. Vient-il dans l'esprit d'un homme de bon sens que la circulation du sang, les battements du cœur soient des mouvements libres? Mais s'agit-il de l'usage de nos mains ou de nos pieds, nous sentons que cet usage dépend de nous.

Voilà pourquoi conscience ... châtiments

S'il n'y a pas de liberté, d'où est venue l'idée de cause, sinon parce que nous avons senti en nous un principe d'action

Objection. Nous agissons parce que nous avons voulu, mais nous avons voulu parceque nous avons pensé. Cette pensée, ce motif qui ne dépendent aucunement de nous ne rendent-ils pas fatale notre détermination?

Rep. Un motif n'est qu'une idée présente à l'esprit; cette idée ne peut pas exercer une action proprement dite. Un motif n'est qu'une

cause morale, et il est absurde de supposer entre elle et son action une connexion aussi nécessaire qu'entre une cause physique et son effet.

4°. Intérêt. Nous n'agissons qu'en vertu d'un jugement. Dans tout acte il y a donc à considérer et le fait physique pris en lui même et le jugement qui le détermine.

toutes les fois qu'il ne s'agit pas de nous, la vertu nous paraît belle, le crime horrible. Quand il s'agit de notre intérêt, nous ne louons pas toujours le bien, nous ne blamons pas toujours le mal.

Quant aux autres, il en est dans les quels nous nous sentons désintéressés; il en est d'étrangers à nous qu'il serait difficile d'expliquer par l'intérêt seul.

Conséquence. . . . La moralité, disent-ils, est l'intérêt. Mais l'intérêt est un calcul de chance. La morale est donc une probabilité.

Il est certain qu'il y a dans tout état de choses mille occasions où l'on peut faire le bien, sans espérer de récompense, ou le mal, sans crainte de aucune

peine. Or dès que vous aurez posé pour principe l'amour de soi, je demande pour peu qu'on soit conséquent si on ne sera pas fondé à faire le mal offrant des avantages, à ne pas faire le bien dont on n'en espérera aucun.

objection. certaines actions peuvent paraître désintéressées. Mais c'est peut être la vanité, la pitié, la crainte du remords, le plaisir qu'on se promet du témoignage d'une bonne conscience.

1°. les jouissances de la vanité sont dans la mémoire; pour posséder les jouissances, il faut survivre à l'action. Engagez par la vanité les dévouement aux Thermopyles.

2°. Est-ce la pitié. Mais Socrate mourant pour des vérités abstraites, les martyrs.

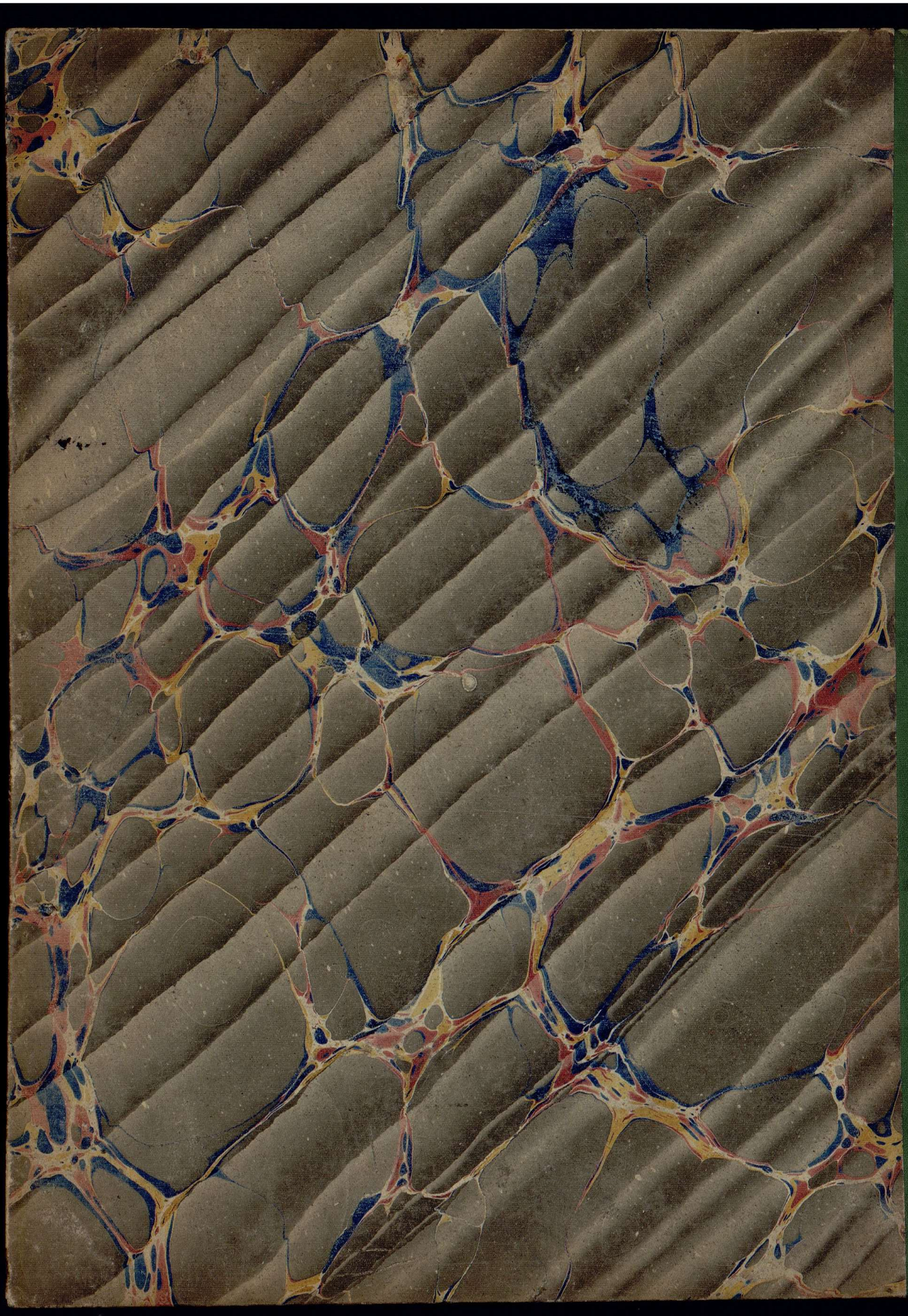
3°. Est-ce la crainte du remords. Mais ce remords nous prouve qu'il est des actions que nous devons éviter.

Helvetius répond: tout est indifférent à l'homme hors son intérêt propre. —

Rousseau répond: nous voulons être heureux, mais nous voulons aussi le bonheur d'autrui et quand le bonheur ne coûte rien au nôtre,

à l'augmenter. On a malgré soi pitié
des infortunés
le juste concourt souvent au bien public à son
préjudice.

En résumé, l'âme est immatérielle
et distincte du corps; elle est intelligente
et active; elle est libre. Si elle est maîtresse
de ses actions, d'après qui se dirige-t-elle?
se fondera-t-elle uniquement sur
l'intérêt? Non, l'intérêt n'entre que pour
une part dans les motifs déterminants de
nos actes. Il est une autre base de moralité,
le devoir dont les lois sont écrites dans
tous les cœurs, et qui toujours l'emporte
sur l'intérêt dans l'âme de l'honnête
homme.



PHILOSOPHIE

JOUFFROY

ET MICHELET

I

BIBL.
DE
L'UNIVERSITÉ
MS.
1829