

ŒUVRES COMPLÈTES
DE
THOMAS REID,

CHEF DE L'ÉCOLE ÉCOSSAISE,

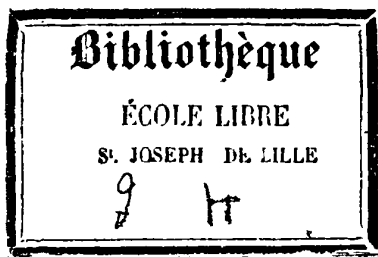
PUBLIÉES

PAR M. TH. JOUFFROY,

AVEC

DES FRAGMENTS DE M. ROYER-COLLARD
ET UNE INTRODUCTION DE L'ÉDITEUR.

TOME I.



PARIS,

LIBRAIRIE CLASSIQUE ET ÉLÉMENTAIRE

DE L. HACHETTE,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,

rue Pierre-Sarrasin, n° 12.

1835.

ŒUVRES COMPLÈTES
DE
THOMAS REID.

IMPRIMERIE DE E. DUVERGER,
rue de Valenciennes, 4,

OEUVRES COMPLÈTES
DE
THOMAS REID,
CHEF DE L'ÉCOLE ÉCOSSAISE,
PUBLIÉES
PAR M. TH. JOUFFROY,
AVEC
DES FRAGMENTS DE M. ROYER-COLLARD
ET UNE INTRODUCTION DE L'ÉDITEUR.

TOME I.



PARIS,
VICTOR MASSON
RUE DE L'ÉCOLE DE MÉDECINE, N. 4.

~
1836.

AVERTISSEMENT.

En donnant ce premier volume des œuvres de Reid, je dois des excuses à ceux qui ont eu la bonté de l'attendre et de se plaindre du long intervalle qui en a séparé la publication de celle des cinq derniers. Surpris par la révolution de juillet au moment où j'allais m'occuper de ce volume, je n'ai pu me dérober à la distraction que cet événement a jeté dans les esprits les plus fermes; mes paisibles études en ont été interrompues, et pendant longtemps de nouveaux devoirs ne m'ont point permis de trouver un loisir suivi assez long pour écrire l'introduction que j'avais promise au public. Je puis dire qu'aussitôt que ce loisir m'a été donné j'ai mis la main à l'œuvre; mais ayant d'abord embrassé un autre sujet pour ce discours préliminaire, et ce sujet trop vaste ayant pris sous ma plume un développement qui dépassait de beaucoup les bornes d'une préface, je me suis vu dans la nécessité de l'abandonner et de recommencer sur un plan moins

étendu un nouveau travail. Voilà sinon l'excuse, du moins l'explication vraie du retard que cette publication a éprouvé. Je désire qu'on veuille bien me le pardonner, et que ce volume, qui achève un ouvrage entrepris dans d'autres temps, trouve encore parmi les amis de la philosophie un reste de la faveur avec laquelle les premiers ont été accueillis.

Outre deux traités de Reid et mon introduction, on trouvera dans ce volume la vie de l'auteur par Dugald Stewart, morceau excellent, qui contient une appréciation aussi fine que judicieuse du caractère et des idées du chef de l'Ecole écossaise, et qui semble désormais ne pouvoir plus être séparé de ses ouvrages; et en second lieu une liste, aussi complète qu'il m'a été possible de la former, de tous les ouvrages philosophiques sortis du mouvement écossais, à le prendre depuis son origine c'est-à-dire depuis Hutcheson, jusqu'à nos jours. J'ai été aidé dans la rédaction de cette notice bibliographique par les renseignemens qu'ont bien voulu me fournir deux jeunes amis de Dugald Stewart, MM. Bannatyne et Jackson de Glasgow et M. Hercule Scott, professeur de philosophie au collège du Roi à Aberdeen, qui se sont prêtés avec

autant de politesse que de zèle aux recherches que j'ai pris la liberté de solliciter de leur complaisance. La notice que je dois en grande partie à leurs lumières donnera une idée des efforts philosophiques de l'Écosse pendant le siècle qui vient de s'écouler, et sera comme un nouveau titre de gloire pour cette illustre patrie du monde civilisé.

Pontets (Doubs), 29 septembre 1836.

TH. JOUFFROY.

PRÉFACE

DU TRADUCTEUR.



La philosophie est une science dont l'idée n'est pas encore fixée, car si elle l'était il n'y aurait pas autant de philosophies que de philosophes, il n'y en aurait qu'une; on ne voit pas qu'il y ait plusieurs physiques, plusieurs astronomies; il n'y a qu'une physique, qu'une astronomie, parce que l'idée de ces sciences est déterminée.

Les différentes philosophies aspirent à représenter et à fixer l'idée encore indécise de la philosophie, et chacune croit de bonne foi y avoir réussi; elles se trompent néanmoins; car si la véritable idée de la philosophie avait été saisie et mise en lumière, l'esprit humain l'aurait reconnue, et devant cette idée exacte toutes les idées fausses ou incomplètes se seraient évaporées.

Les différentes philosophies ne doivent donc être considérées que comme des représentations plus ou moins infidèles d'un idéal qui n'a pas encore été dé mêlé avec précision; elles ne sont toutes que des dé-

terminations ou fausses ou diversement incomplètes de l'idée encore indéterminée de la philosophie.

L'idée d'une science se résout dans celle de son objet; l'idée d'une science est fixée quand l'objet de cette science est déterminé d'une manière vraie et précise. Dire que l'idée de la philosophie n'est pas encore fixée, c'est donc dire que le véritable objet de la philosophie n'a pas encore été nettement déterminé.

Il nesuit nullement de là qu'on n'ait aucune idée de la philosophie. On a, d'une manière vague, l'idée de la philosophie, on ne l'a pas d'une manière précise. L'idée de la philosophie en est à ce point où se trouvent toutes les idées du sens commun, celles du beau, du vrai, du bien, par exemple. On ne peut nier que ces idées n'existent dans l'intelligence humaine, puisqu'elles ont des noms dans la langue, puisque nous portons des jugements qui les impliquent, puisque toute la conduite de la vie est réglée par ces jugements. On ne peut nier non plus qu'elles n'y existent d'une manière vague, puisque les philosophes en sont encore à les déterminer, et que le commun des hommes en est incapable. Tel est l'état par lequel passent une foule d'idées et dans lequel se trouve l'idée de la philosophie.

Et la preuve qu'elle est dans cet état, c'est que, bien qu'aucun homme n'ait l'idée précise de l'objet de la

philosophie, les hommes cependant n'ont point admis les différentes déterminations qu'on en a données. Ils ont senti que ces déterminations étaient inexactes et ne rendaient point l'idée confuse qu'ils en avaient. Le sens commun a résisté aux fausses définitions de la philosophie, comme il a résisté aux fausses définitions du bien, du vrai, du beau, essayées et proposées par les philosophes ; et cette résistance est partie du même principe, l'existence dans l'esprit humain d'une idée confuse de la chose définie*.

L'esprit humain a l'idée obscure d'une vaste science à laquelle il a donné le nom de philosophie. Quel est l'objet de cette science, il l'entrevoit, mais ne peut le démêler d'une manière claire, et c'est pourquoi l'idée de la science elle-même demeure pour lui flottante et indécise. Cette idée a été le point de départ des philosophes ; ils se sont efforcés de la rendre précise en déterminant le véritable objet de la philosophie ; jusqu'ici ils ne paraissent pas y avoir réussi, car aucune de leurs définitions n'a pu s'établir et subsister. Il en résulte que la philosophie est une science qui cherche encore quel est son objet. Or, quand une science en est là, elle ne peut s'organiser ni marcher ; car une science ne s'organise et n'avance qu'à une condition, c'est qu'elle ait une idée précise de son objet.

* Voy. *Mélanges philosophiques*, De la philosophie et du sens commun,

En effet, tant que le véritable objet d'une science n'est pas déterminé, ses limites et par conséquent sa circonscription ne peuvent l'être. Il en est de même de sa méthode; car la méthode d'une science dépend de son objet, et l'idée de l'une ne peut être fixée si celle de l'autre ne l'est pas. Il en est de même enfin de son *criterium* de certitude; car les conditions du vrai dans une recherche ne peuvent être connues tant que le but de cette recherche, tant que la méthode à suivre pour l'atteindre, ne sont pas clairement déterminés. Or ce sont là les trois circonstances qui font qu'une science est organisée, et qui distinguent celles qui le sont de celles qui ne le sont pas.

L'objet de la physique étant déterminé, sa circonscription, sa méthode, son *criterium* le sont aussi; la physique est une science organisée; c'est pourquoi elle avance. Celui de la philosophie ne l'étant pas, la circonscription, la méthode, le *criterium* de cette science ne peuvent l'être; la philosophie n'est point une science organisée. Il ne faut donc pas s'étonner si elle ne marche pas, et si chaque philosophe recommence les recherches de ses devanciers au lieu de les poursuivre.

Il y a si près de l'une de ces choses à l'autre qu'on peut conclure, de ce que les limites ou le *criterium* ou la méthode d'une science ne sont point fixés, que son objet ne l'est pas; et, comme ces trois choses sont

flottantes en philosophie, c'en est assez pour démontrer que la philosophie est une science qui se cherche encore et dont l'idée n'est pas arrêtée.

Il y a cependant dans le travail d'organisation d'une science un intervalle entre la détermination de son objet et celle de sa méthode et de son criterium ; car, l'objet déterminé, il reste à découvrir les vrais moyens de le connaître, et par conséquent les conditions précises de la certitude dans cette recherche ; mais cet intervalle est rapidement franchi par le bon sens de l'esprit humain. Il n'y a point d'intervalle possible entre la découverte de l'objet d'une science et celle de ses limites ; car ces deux notions se confondent, et qui a l'une ne peut pas ne pas avoir l'autre.

L'idée d'une science peut n'être pas fixée et celle de telle ou telle branche de cette science l'être ; c'est ce qu'on a vu dans presque toutes les sciences, et c'est ce qu'on voit en philosophie. L'idée de la logique, de la morale, de l'æstétique est fixée, celle de la philosophie ne l'est pas ; les limites de chacune de ces recherches particulières le sont, celles de la philosophie ne le sont pas.

Il semble qu'il devrait s'ensuivre que la méthode et par conséquent le criterium de certitude des différentes subdivisions d'une science peuvent être déterminés sans que la méthode, sans que le criterium de

la science elle-même le soient; en d'autres termes, qu'une science complexe peut être organisée et par conséquent faite dans ses différentes parties, sans que son idée totale soit arrêtée.

Cela serait vrai si cette science n'était qu'une fausse science, c'est-à-dire une collection de sciences particulières indépendantes; mais s'il en était ainsi de la philosophie, le bon sens de l'humanité ne se serait pas obstiné à associer sous un nom commun toutes les sciences particulières qu'elle embrasse, et celles-là précisément, et non pas d'autres. Cette observation prouve déjà que la philosophie n'est pas une collection de sciences indépendantes, mais bien une science une, s'ébranchant en questions qui, quoique diverses, sont liées l'une à l'autre.

Mais ce qui le prouve encore mieux, c'est l'impuissance dans laquelle est demeuré l'esprit humain d'arriver à aucune certitude définitive en aucune de ces recherches particulières, bien que l'objet en fût nettement déterminé.

Cette impuissance n'a pu provenir que de ce qu'il y a dépendance entre ces recherches, en sorte qu'aussi longtemps qu'on n'aura pas déterminé le lien qui les unit, c'est-à-dire l'objet même de la philosophie, la vraie méthode à suivre dans chacune ne pourra l'être.

Et cela se conçoit aisément, car en supposant, par exemple, qu'entre les questions qu'embrasse la phi-

losophie il y eût une dépendance telle que la solution de l'une impliquât celle d'une autre, celle-ci celle d'une troisième, et ainsi de suite dans un certain ordre, n'est-il pas évident que la vraie solution de chacune devrait échapper, aussi longtemps que cette dépendance, c'est-à-dire l'unité ou l'idée même de la science, n'aurait pas été aperçue et déterminée?

Ces prémisses posées, il est évident que ce qui importe par dessus tout, et je pourrais dire uniquement, en philosophie, c'est d'en déterminer l'idée, et par cette idée la circonscription, les cadres, la méthode et le criterium; et que, tant qu'on ne l'aura pas fait, cette science n'en sera pas une, et continuera de tourner dans un cercle vicieux parfaitement stérile.

Aussi toute grande philosophie l'a essayé, c'est-à-dire s'est présentée au monde comme réformatrice de la philosophie, substituant aux idées fausses qu'on s'en était formées une idée nouvelle et vraie, et par cette idée organisant et constituant la science.

Que les philosophies antérieures à notre siècle aient manqué cette idée, ou du moins ne l'aient pas mise en une lumière suffisante pour la faire reconnaître, cela est évident, l'état de la science le démontre; restent donc les philosophies contemporaines, que le temps n'a pas encore jugées.

Parmi ces philosophies il en est une qui, à l'époque déjà éloignée où elle s'introduisit en France, y produisit

l'effet de contenir la réforme si longtemps attendue de la science philosophique; qui y fut accueillie avec considération, même par cette classe d'hommes la plus dédaigneuse de toutes en matière de philosophie, celle des savants qui s'occupent de sciences physiques et mathématiques; qui y a fait une si grande fortune enfin qu'elle règne aujourd'hui presque exclusivement dans nos écoles; c'est la philosophie écossaise. Elle a été jugée si importante par les hommes qui ont plus honoré la philosophie française dans ce siècle qu'ils l'ont exposée, professée et commentée; j'ai partagé ce jugement puisque j'ai consacré deux années de ma vie à traduire et à donner au public les œuvres du philosophe qui en fut le créateur.

Cette philosophie aurait-elle donc résolu le problème? et, si elle ne l'a pas résolu, d'où vient un tel succès, et de la part des hommes compétents tant de soins et d'attention? Je crois qu'elle ne l'a pas résolu, mais je crois en même temps qu'elle a mis plus qu'aucune autre sur le chemin de la solution.

Juger la philosophie écossaise sur ce point fondamental de l'idée qu'elle s'est formée de la philosophie; montrer quelle a été cette idée, en quoi elle est imparfaite, en quoi cependant elle touche au vrai et y conduit, tel est l'objet que je me suis proposé dans les essais qu'on va lire.

L'école écossaise, comme toutes les grandes écoles,

a fait deux choses; elle a l'essayé de fixer l'idée de la science, et d'après cette idée, d'en arrêter le plan et d'en déterminer la méthode; puis elle a travaillé à élever la science elle-même, par la méthode et selon le plan qu'elle avait conçus. Les essais qui suivent ne s'étendent point à cette seconde partie de l'œuvre écossaise; dans l'état de la science, et par les raisons que j'ai indiquées, elle n'est que d'une importance secondaire; ils se rapportent exclusivement aux vues de l'école écossaise sur la constitution même de la science; car, encore une fois, dans une science qui n'est point organisée c'est de cela qu'il s'agit, et c'est par ces vues que la philosophie écossaise peut avoir de la valeur, et, de l'aveu même des philosophes écossais, doit être jugée. Ces vues, je les ai recueillies et dans Reid et dans Stewart, parce que les idées du second commentent et achèvent celles du premier et que l'école est tout entière dans ces deux hommes, et je me suis attaché d'abord à en extraire une idée fidèle de la réforme écossaise. J'ai ensuite choisi quelques-unes des idées fondamentales de cette réforme, que j'ai soumises à un examen approfondi, en m'efforçant de rendre cette critique aussi utile que possible à la solution définitive du problème.

Quand la philosophie écossaise parut parmi nous, on crut qu'elle contenait cette solution; la nouveauté et la solidité de ses vues sur la science devaient produire cette illusion. Il y eut donc de l'aveuglement dans l'es-

pèce de foi avec laquelle elle fut accueillie. Cette première ferveur est déjà loin de nous, et comme il arrive toujours, elle a engendré une réaction qui a aussi son excès. Le temps est venu de marquer la place et de fixer la véritable valeur de cette philosophie, et c'est à quoi pourront contribuer les études qu'on va lire. Elles auront atteint l'un des buts dans lesquels elles ont été écrites, si elles préservent les uns d'un engouement excessif pour la philosophie écossaise, et si elles sauvent les autres d'un dédain irréfléchi pour cette philosophie, dédain qui procède d'un autre engouement qui commence à se répandre pour la philosophie allemande, laquelle contient encore moins la solution du problème fondamental, ainsi que j'essaierai de le montrer.

I.

Idées des philosophes écossais sur la science.

Quelle que puisse être, dit Reid, la variété des êtres contenus dans ce vaste univers, nous n'en connaissons que de deux espèces : les esprits et les corps. La science se divise donc en deux grandes branches, celle qui a pour objet l'étude des corps et celle qui a pour objet l'étude des esprits.

On pourrait contester cette division de la science humaine en disant qu'elle repose sur une hypothèse, la distinction de l'esprit et de la matière. Il est vrai

que des philosophes ont soutenu qu'il n'y avait en ce monde qu'une seule substance, ou la substance spirituelle, ou la substance matérielle; et qu'entre eux et les philosophes qui défendent l'opinion contraire le débat n'est pas encore vidé. Mais s'il ne l'est pas, c'est qu'il porte sur un point inaccessible à l'intelligence humaine. Dieu seul sait ce que sont substantiellement les réalités que nous appelons matière et esprit; quant à nous, nous ne les atteignons pas en elles-mêmes; nous ne saisissons que les qualités par lesquelles elles nous apparaissent. Que la matière et l'esprit soient donc ou ne soient pas au fond deux réalités distinctes, peu importe: elles se montrent telles à nous par leurs qualités et c'en est assez. L'intelligence humaine ne pénétrant pas au-delà des qualités, la science humaine de l'esprit et la science humaine de la matière ont deux objets parfaitement distincts et sont elles-mêmes deux sciences parfaitement distinctes.

Le nombre des réalités matérielles distinctes que nous pouvons étudier est assez grand; aussi la science des corps se divise-t-elle en un assez grand nombre de sciences particulières. La science des esprits est loin de présenter la même diversité. Ce n'est pas que la variété des esprits n'égale peut-être et même ne surpasse celle des corps; mais le nombre de ceux qui se révèlent à nous est très limité. L'intelligence divine, celle

de nos semblables, celle des bêtes et la nôtre, sont les seules de l'existence desquelles nous soyons informés. Or, de ces diverses intelligences, il n'en est qu'une que nous puissions atteindre et étudier directement, c'est la nôtre; mais nous croyons que celle des autres hommes est identiquement de même nature, en sorte que l'étude de notre intelligence est à nos yeux celle de l'esprit humain, et qu'en connaissant l'une nous croyons connaître l'autre. Quant à l'intelligence divine et à celle des bêtes, elles nous sont inaccessibles en elles-mêmes; nous ne les atteignons que par le raisonnement, et ce raisonnement n'a d'autre base que les faits que nous fournit sur la nature spirituelle et ses lois l'étude de notre propre esprit.

Il suit de là que cette branche de la connaissance humaine, qui a pour objet les esprits, vient en quelque sorte se résoudre dans la philosophie ou la science de l'esprit humain, qui se résout elle-même en grande partie dans celle de notre propre esprit, et qu'ainsi la philosophie ou la science de l'esprit humain tient dans le monde spirituel la même place que l'ensemble des sciences physiques dans le monde matériel. Tout ce que nous pouvons savoir de la nature spirituelle et de ses lois en dérive, comme tout ce que nous pouvons savoir sur la nature matérielle et ses lois dérive de celles-ci.

La place et la portée de la science de l'esprit humain

étant ainsi déterminées, la première question qui se présente est celle de savoir où en est cette science et à quel point l'ont amenée les nombreux travaux des hommes qui s'en sont occupés.

Or, quoique la science de l'esprit ait commencé tout aussi tôt que celle des corps, et qu'elle ait été cultivée par des hommes non moins éminents, la situation dans laquelle elle se montre à nous est bien différente.

En effet tandis que les sciences physiques nous offrent une masse de connaissances acquises qui va s'accroissant tous les jours et sur la certitude desquelles il ne s'élève ni dans l'esprit des savants ni dans l'opinion du commun des hommes, aucun doute ni aucune réclamation, le champ de la science de l'esprit après tant de siècles de culture et les efforts de tant d'hommes de génie est encore infécond et semble condamné à une stérilité éternelle. Si on cherche les résultats positifs et certains auxquels elle est arrivée on n'en trouve aucun, car il n'en est aucun qui ne soit contesté et contre lequel une partie des philosophes ne soutienne le résultat contraire; et ce débat sans fin, la philosophie nous en offre le spectacle sur les points les plus simples et les plus élémentaires de la science comme sur les plus élevés. Des questions qui sembleraient n'en être pas et sur lesquelles l'opinion même du commun des hommes n'a jamais hésité, celle de notre existence, celle de notre identité per-

sonnelle par exemple, sont par elle disputées et le sont vainement et sans résultat. Aussi le sens commun a-t-il fini par prendre en mépris la philosophie et par considérer ses recherches sans issue et ses systèmes sans consistance, moins comme des travaux vraiment scientifiques que comme d'ingénieuses imaginations.

Ce contraste entre les destinées de deux branches de la connaissance qui semblent sœurs est trop remarquable, pour que les causes n'en soient pas soigneusement recherchées ; d'autant mieux qu'avant de consacrer de nouveaux efforts à une science que son histoire et l'opinion semblent déclarer chimérique, il est raisonnable de s'assurer au préalable si l'arrêt est fondé. Les philosophes écossais ont donc cherché l'explication de ce singulier phénomène, et ils l'ont attribué à trois causes principales.

La première, selon eux, c'est que la méthode suivie par l'antiquité dans l'étude de la nature, méthode à laquelle, depuis Bacon, les sciences physiques ont renoncé, a continué jusqu'à nos jours de régner en philosophie. Comment en effet procédait l'antiquité dans la solution des questions que le spectacle du monde matériel et le sentiment du monde intérieur suggèrent à l'esprit ? par l'analogie et par l'hypothèse. Par l'analogie, c'est-à-dire qu'on tirait l'explication de l'inconnu de quelque chose de semblable qui ne l'était pas ; par l'hy-

pothèse, c'est-à-dire qu'à défaut d'analogies pour expliquer l'inconnu on l'imaginait. Qu'a produit et que devait produire une telle méthode? des systèmes sur la réalité, et non point une connaissance vraie de cette réalité. En effet, les œuvres de Dieu ne se devinent pas, et si, au lieu de chercher à les connaître telles qu'il les a faites, on veut les imaginer, il y a des millions de chances qu'on ne rencontrera pas juste. D'un autre côté, les œuvres de Dieu sont infiniment variées, et si des rapports qui existent entre quelques-unes, rapports qui le plus souvent même ne sont qu'apparents, on conclut à l'identité, il est encore bien probable qu'on se trompera. En appliquant une telle méthode à l'étude de la matière et de l'esprit l'antiquité devait donc s'égarer, et c'est ce qui lui est arrivé. Qu'a fait Bacon? il l'a montré, et c'est en cela surtout qu'a consisté sa réforme. Bacon a mis en lumière les vices de la méthode antique, c'est-à-dire de la méthode analogique et hypothétique; il a proclamé que pour connaître les œuvres de Dieu il fallait directement les étudier, les étudier en elles-mêmes et telles qu'elles sont, c'est-à-dire les observer, et il a cherché les règles à suivre pour bien observer, c'est-à-dire les moyens d'arracher à la nature son secret autant qu'il peut l'être. La voix de Bacon a été entendue dans la sphère des sciences physiques; elles ont renoncé à l'hypothèse et à l'analogie; elles ont adopté la méthode d'observation avec toutes ses sévérités, et de là les pro-

grès rapides qu'elles ont faits depuis cette époque et les résultats admirables auxquels elles sont arrivées. La philosophie a été moins heureuse. Ce n'est pas que Descartes n'ait proclamé dans la science de l'esprit la nécessité de la même réforme; ce n'est pas que là aussi il n'ait repoussé la méthode analogique et hypothétique, et déclaré la nécessité d'étudier directement, c'est-à-dire d'observer l'esprit pour le connaître; ce n'est pas enfin que Locke après lui, et beaucoup de bons esprits, n'aient répété les mêmes vérités. Mais ni Descartes, ni Locke, ni aucun philosophe ne s'y sont franchement conformés dans la pratique; après quelques données demandées à l'observation, tous l'ont délaissée pour reprendre le chemin plus facile et plus court de l'hypothèse et des systèmes; et, de ces données incomplètes et diversement incomplètes, ont dû continuer de sortir des résultats faux et diversement faux, qui ont engendré le scepticisme et prolongé la situation fâcheuse dans laquelle l'antiquité avait laissé la philosophie de l'esprit. C'est là, selon les Écossais, la première cause de l'état présent de cette science.

La seconde qu'ils signalent, c'est que les philosophes n'ont pas reconnu les bornes posées par la nature à l'intelligence humaine dans la science de l'esprit comme dans celle de la matière. Nous ne connaissons de la réalité que les phénomènes qui en émanent et les attributs dont elle est douée; les causes et les substances

nous échappent, et tout ce que nous pouvons en dire est et sera toujours purement hypothétique. La science de toute réalité s'arrête donc au phénomène et à l'attribut, et n'embrasse légitimement ni les causes ni la substance, dont nous ne pouvons rien savoir sinon qu'elles existent, et dont par conséquent la science est impossible. Cette distinction, les sciences naturelles ne l'ont pas toujours faite; longtemps elles ont prétendu déterminer les causes des phénomènes et pénétrer la nature de la matière; tant qu'elles ont marché dans cette voie, elles n'y ont rencontré que des systèmes éphémères. Les sciences naturelles n'ont trouvé la certitude et le progrès que le jour où elles ont fait cette distinction de ce qu'il est possible et impossible de connaître dans le monde matériel. Déterminer les attributs génériques et spéciaux de chacun des corps qu'il contient, et les lois des phénomènes généraux et particuliers qui s'y produisent, voilà la tâche à laquelle se sont restreintes les sciences naturelles, et elles ont recueilli les fruits de cette sage réforme. Or ce qui est vrai de la matière l'est aussi de l'esprit. L'esprit est aussi insaisissable en lui-même comme substance et comme cause que la matière. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il a certains attributs et qu'il est le théâtre de certains phénomènes. Déterminer ces attributs et découvrir les lois de ces phénomènes, voilà ce qui est possible dans l'étude de

l'esprit; voilà donc le seul objet que la science de l'esprit doive se proposer. Or c'est ce qu'elle n'a pas encore voulu faire. Toujours elle a mêlé les questions sur la substance et les causes aux recherches sur les phénomènes et les attributs, et comme on ne peut répondre aux premières que par des hypothèses, toujours aux observations qu'elle a recueillies sur les phénomènes et les attributs, elle a mêlé les hypothèses qu'elle imaginait sur le reste. De là, dans les résultats, un grand nombre d'éléments hypothétiques qui en ont toujours altéré le caractère scientifique et compromis l'autorité.

La troisième cause à laquelle l'école écossaise attribue l'état présent de la science de l'esprit, c'est la confusion dans laquelle les philosophes sont tombés en mettant en question et en considérant comme devant être établies par cette science les vérités premières qu'elle présuppose et sans lesquelles elle ne pourrait faire un pas. Qu'on examine les différentes sciences, et l'on verra qu'il n'en est pas une qui n'implique un certain nombre de vérités antérieures qu'elle prend pour accordées, sur la foi desquelles elle procède, et qu'elle ne pourrait mettre en doute sans se détruire elle-même. Et, par exemple, toutes les sciences physiques n'impliquent-elles pas l'autorité du témoignage des sens, la constance des lois de la nature, le principe que rien n'arrive qui n'ait une cause? S'il y avait

doute sur une de ces vérités, tout l'édifice de ces sciences ne s'écroulerait-il pas sur-le-champ? Et cependant où en seraient ces sciences si, au lieu de prendre ces vérités pour accordées, elles avaient voulu avant de passer outre les établir et les démontrer? Evidemment elles n'auraient pas fait un pas et en seraient encore à chercher cette démonstration; car ces vérités sans lesquelles rien ne pourrait être prouvé dans le domaine des sciences physiques sont elles-mêmes impossibles à prouver; elles n'ont d'autre titre pour être admises que leur propre évidence; nous y croyons simplement parce que nous ne pouvons pas ne pas y croire; et parce qu'il en est ainsi, on ne peut sans blesser le sens commun ni les révoquer en doute ni chercher à les démontrer. Aussi les appelle-t-on vérités premières, premiers principes, croyances du sens commun, lois constitutives de l'intelligence, et, sous tous ces noms, elles restent parfaitement distinctes des vérités qui s'acquièrent, qui se démontrent, et qui seules sont l'objet des recherches de la science. Cette distinction si importante, toutes les sciences l'ont faite; toutes ont admis comme des données hors de discussion celles de ces vérités qu'elles présupposaient, et quelques-unes même ont pris soin de les poser explicitement sous forme d'axiomes. La science de l'esprit seule a fait exception; par une étrange confusion, au lieu de constater et de poser comme autant

de données de la science les vérités premières qu'elle présuppose, les philosophes ont mis en problème plusieurs de ces vérités et se sont tourmentés à les démontrer; et comme ils n'y sont point parvenus, car la chose est impossible, ils ont pris le parti de les nier. Cette erreur a été de toutes peut-être la plus funeste à la science de l'esprit; car outre qu'en introduisant dans la science des recherches qui lui sont étrangères elle l'a corrompue, en la montrant occupée de questions qui n'en sont pour personne, en la condamnant par l'impossibilité même de les résoudre à nier ce que tout le monde croit et à professer un scepticisme extravagant, elle l'a rendue ridicule, et lui a fait perdre tout crédit dans l'opinion des hommes.

Telles sont les trois causes auxquelles l'école écossaise a principalement rapporté le peu de progrès de la science de l'esprit, et par lesquelles elle s'est expliqué le contraste qui existe entre l'état de cette science et celui des sciences physiques. Cette explication trouvée, la réforme à faire subir à la science pour la tirer de cette situation fâcheuse s'ensuivait naturellement. Trois erreurs, l'une sur le véritable objet de la science, l'autre sur sa véritable méthode, l'autre sur ses véritables conditions, avaient causé le mal; il fallait donc tirer la science de la fausse route dans laquelle elle était engagée sous ces trois rapports. Aussi la réforme

que les Ecossois lui ont fait subir se résume-t-elle aux trois chefs suivants. Ils se flattent :

1° D'avoir remené l'étude de l'esprit humain à celle des attributs et des phénomènes de l'esprit, la seule partie observable et par conséquent connaissable de la réalité spirituelle, et d'avoir ainsi fixé l'objet de la science ;

2° D'avoir réduit les moyens de connaître les phénomènes de l'esprit à l'observation et à l'induction, et d'avoir ainsi fixé la méthode de la science et son *criterium* ;

3° Enfin, d'avoir démêlé de l'objet même de cette science les vérités antérieures qu'elle présuppose comme toute autre, d'avoir au moins tenté d'en donner la liste, et d'avoir ainsi reconnu avec plus de précision les véritables conditions de la science.

Aux yeux des philosophes écossois, cette réforme par laquelle se trouvent fixés l'objet, la circonscription, la méthode, le *criterium* et les conditions de la science de l'esprit, est tout-à-fait identique à celle qui s'est opérée dans les sciences physiques à la voix de Bacon. Transporter dans la philosophie la méthode indiquée par ce grand homme pour arriver à connaître les œuvres de Dieu, mettre cette science dans les voies suivies par les sciences physiques avec tant de succès depuis deux siècles, la rendre semblable à elles dans ses procédés, afin qu'elle arrive comme elles à des ré-

sultats certains et incontestés, telle est la pensée des philosophes écossais, tel est le but avoué de leur réforme; et ce but ils pensent l'avoir atteint, et ils ne doutent pas que la science de l'esprit ne prenne bientôt rang parmi les sciences régulières et ne s'élève comme elles à une série de vérités certaines toujours plus nombreuses, si les philosophes veulent entrer franchement dans les nouvelles voies qu'ils indiquent et y marcher avec persévérance.

La réforme ainsi indiquée, deux choses restaient à faire: déterminer l'utilité dont pouvait être cette science de l'esprit et l'importance qu'il y avait à la cultiver; s'enquérir des difficultés que pouvait rencontrer et des modifications que devait subir la méthode d'observation dans son application à une réalité telle que l'esprit, si différente des réalités matérielles auxquelles elle avait été jusqu'ici exclusivement appliquée. En exposant les idées des philosophes écossais sur ces deux points, nous aurons achevé de rappeler tout ce que leurs écrits contiennent de vues sur l'ensemble de la science.

Sur le premier point, voici les indications qu'on y rencontre.

L'objet de la connaissance humaine varie, disent Reid et Stewart, et de là la diversité des sciences; mais l'instrument au moyen duquel nous connaissons demeure toujours le même, et cet instrument est l'in-

telligence humaine. Or, si nous nous servons le plus souvent de cet instrument sans le connaître, il ne s'ensuit nullement que nous ne nous en servirions pas mieux si nous le connaissions. Qui peut douter en effet que cet instrument n'ait ses imperfections, qu'il n'ait une certaine portée naturelle au-delà de laquelle il cesse d'être sûr, qu'il n'ait ses lois enfin conformément auxquelles il demande à être manié, sous peine de ne pas rendre tout ce qu'il peut, sous peine aussi de tromper la main qui l'emploie et de rendre le faux pour le vrai? Et comment se mettre en garde contre les défauts de cet instrument si on ne les connaît pas; comment éviter de le forcer en lui demandant plus qu'il ne peut si on n'en sait pas la portée; comment enfin en tirer tout le parti possible et l'employer de la manière à la fois la plus habile et la plus sûre, si on n'en a pas déterminé les lois? Et ces défauts, cette portée, ces lois de l'esprit, quel autre moyen de les connaître et d'en déduire les règles pour arriver à la vérité, que l'étude, que la science de l'esprit? Qu'est-ce donc que la logique ou l'art d'arriver à la vérité, sinon une induction de la science de l'esprit; et s'il est vrai que la logique domine toutes les sciences en tant qu'elle détermine la manière de bien employer l'instrument qui les crée, ne s'ensuit-il pas que la science de l'esprit, qui seule fournit à la logique ses bases, est sous ce rapport présupposée par toutes

aussi bien qu'elle, et capable de rendre à toutes, par cet intermédiaire, les services les plus importants?

Mais si l'esprit est l'instrument de toutes les sciences et par suite de tous les arts, il est aussi le sujet spécial sur lequel un grand nombre d'arts ont pour objet d'agir. La poésie, la musique, l'éloquence ont pour fin de lui plaire, de l'émouvoir, de le convaincre. Or, si l'instinct seul enseigne à l'artiste et à l'orateur les routes du cœur et de l'esprit, s'ensuit-il qu'ils ne les suivraient pas mieux encore s'ils savaient à quelles conditions et comment le cœur est touché, la raison persuadée? et si cela n'était pas, à quoi serviraient la rhétorique et les traités sur les différents arts? Et quand bien même cette connaissance serait inutile à l'artiste et à l'orateur, le serait-elle pour expliquer les effets qu'ils produisent, pour se rendre compte de la puissance de l'art, pour en pénétrer le secret et en construire la théorie? Mais cette connaissance, qui peut nous la donner, sinon la science de l'esprit? La théorie, l'explication, les règles de tous les arts qui agissent sur l'esprit, présupposent donc la science de l'esprit et n'en sont que des inductions.

Il en est de même de l'éducation et de l'art d'enseigner qui n'en est qu'une branche. Former le cœur, éclairer l'esprit, tel est le double but de l'éducation. Or il faut connaître les instincts, les passions, tous les mobiles, tous les ressorts de la nature humaine pour

en régler convenablement le mouvement et le plier par l'habitude aux lois et au but qu'on se propose; et il faut savoir de quelle manière la connaissance s'acquiert et les lois des facultés mises en nous à cette fin, pour procéder convenablement dans l'œuvre difficile de la transmettre. L'art tout entier de l'éducation présume donc encore la science de l'esprit et en dérive comme la conséquence dérive du principe.

Enfin, qu'est-ce que la conduite de l'homme, sinon un effet de sa constitution, et qu'est-ce que la morale et la politique, sinon le règlement de cette conduite dans tous les rapports de la vie sociale et privée. La morale et la politique sont à tout l'homme ce que la logique est à cette partie de l'homme qu'on appelle l'intelligence; et de même que l'art de conduire l'intelligence présume la connaissance de la portée, des imperfections et des lois de l'intelligence, de même l'art de conduire l'homme tout entier présume la connaissance de la fin à laquelle va sa nature, des nombreux ressorts qui l'y poussent, des instruments mis en lui pour y aller, des lois naturelles de ces mobiles et de ces instruments, de leurs imperfections et de leur portée, enfin des écarts auxquels tout ce mécanisme est exposé dans son mouvement. La morale et la politique se rattachent donc encore par leur base à la science de l'esprit. C'est cette science qui leur fournit la plupart des données qui leur servent de point de départ.

Telles sont les vues émises par les Écossais sur les avantages qui dériveraient d'une science de l'esprit bien faite; reste à voir l'idée qu'ils se sont formée des difficultés qu'elle présente, et de la méthode à suivre, des moyens à employer pour surmonter ces difficultés et faire cette science.

S'il est vrai que l'esprit soit une réalité, et que nous ne puissions connaître les réalités que par l'observation, il est vrai aussi que cette réalité et les phénomènes dont elle est le théâtre sont d'une toute autre nature que la réalité et les phénomènes naturels, et placés par rapport à l'instrument qui observe d'une manière toute différente. La première question qui se présente est celle donc de savoir si, malgré ces différences, l'observation des phénomènes de l'esprit est possible comme celle des phénomènes des corps? Or, à cette question, les Écossais répondent simplement par les faits. Oui, cette observation est possible, car nous sommes incessamment informés des phénomènes de l'esprit; et cette observation involontaire, parallèle à celle que nous faisons sur les corps qui nous entourent par cela seul que nos sens sont ouverts, peut comme elle, devenir volontaire; car nous pouvons attacher notre attention aux faits qui se passent en nous comme à ceux qui se passent au dehors. Toute la différence entre ces deux observations, c'est que notre esprit va de lui à ce qui n'est pas lui

dans la seconde, tandis que dans la première il va de lui à lui, c'est-à-dire se réplie sur lui-même; et c'est ce mode spécial d'application de l'intelligence qu'expriment les mots de conscience et de réflexion par lesquels nous le désignons.

Cette question résolue, une seconde s'élève, et c'est celle de savoir si, quoique possible, l'observation de ce qui se passe en nous ne présente pas des difficultés toutes particulières, et qui demandent pour être surmontées un art tout particulier aussi, et même si ces difficultés ne seraient pas si grandes qu'elles équivalussent à peu près, quant au résultat, à une impossibilité absolue.

Sur ce point, les Écossais répondent d'abord en énumérant les difficultés spéciales à l'observation intérieure. Ces difficultés, qu'il suffit d'énoncer pour les faire comprendre, sont les suivantes : 1° Les opérations de l'esprit sont nombreuses; elles s'exécutent avec une extrême rapidité; elles ne se produisent pas successivement, mais presque toujours simultanément; 2° nous ne pouvons les observer qu'en nous, c'est-à-dire dans l'homme fait où tout est déjà mêlé et développé; la formation et les éléments nous échappent; 3° nous ne pouvons observer qu'un seul individu, ce n'est donc que par induction que nous pouvons saisir les différences qui existent entre les individus; 4° nous contractons dès l'enfance l'habitude de porter notre at-

tention au dehors ; ce pli pris, il est très difficile de la reployer sur le dedans ; 5° les opérations de l'esprit dirigent l'attention sur leur objet ; quand donc nous produisons une opération pour l'observer, notre attention se porte sur l'objet de l'opération au moment même où il faudrait qu'elle s'appliquât à l'opération même ; 6° enfin, le langage est tout matériel, et c'est cependant avec ce langage matériel qu'il faut représenter des faits qui ne le sont pas, ce qui porte toujours l'imagination à se figurer les phénomènes de l'esprit sous des formes corporelles et ce qui tend à introduire dans la science une foule de méprises et d'erreurs.

Telles sont les difficultés énumérées par l'école écossaise. Que ces difficultés soient grandes et qu'elles aient concouru avec les causes plus générales déjà signalées à retenir la science de l'esprit dans l'état où nous la voyons, les philosophes écossais ne le nient pas ; qu'il faille beaucoup d'habitude de l'observation interne pour surmonter les unes, beaucoup de précautions, de patience, de persévérance pour se mettre à l'abri des autres, ils en conviennent ; mais qu'elles soient invincibles, ils ne le pensent pas puisqu'il n'en est pas une dont on ne voie clairement qu'elle peut par quelque moyen être surmontée.

Ces moyens, les Écossais ne les indiquent que très imparfaitement. Ils ont pensé sans doute que le bon sens les révélait suffisamment, et qu'ils consistaient

surtout dans une application plus scrupuleuse, plus répétée, plus défiante de l'observation à cette espèce de phénomènes. Ils se sont bornés à signaler un certain nombre de moyens auxiliaires, qui peuvent être appelés au secours de l'observation soit pour en diriger l'application, soit pour en contrôler les résultats. Ces moyens sont les suivants :

En premier lieu, les langues, car les langues dans leur constitution sont des symboles de la constitution et des lois de l'esprit, et dans leur dictionnaire une expression de cette psychologie involontaire que tous les hommes font à leur insu, et par laquelle ils distinguent en eux-mêmes et dans leurs rapports les principaux phénomènes du monde intérieur. En second lieu, les actions et la conduite des hommes, conséquence de leur constitution, effets des principes de leur nature, et comme telles symboles aussi, et symboles très expressifs et très sûrs de cette constitution et de ces principes. En troisième lieu, les opinions et les préjugés généraux des hommes, qui, dans ce qu'ils ont de commun et d'universel, ne peuvent dériver que des loix mêmes de la nature humaine, et sont par conséquent des indices à consulter pour qui cherche à connaître ces lois. En quatrième lieu, enfin, l'histoire de la philosophie qui nous présente le tableau le plus complet de toutes les questions qui peuvent être élevées sur la nature de l'homme, et dans ses nombreux

systèmes une foule d'observations vraies, mêlées à une foule non moins grande d'hypothèses et d'erreurs qui ont aussi leur utilité, pour peu qu'on veuille rechercher les causes qui les ont produites.

C'est surtout comme moyens de contrôler les résultats auxquels on arrive en observant directement les phénomènes de l'esprit que les Écossais indiquent ces sources de renseignements et en font cas ; ils sont loin de les considérer comme des moyens directs, encore moins comme des moyens suffisants pour connaître ces phénomènes. Pour connaître les phénomènes de l'esprit, le seul instrument direct, le seul suffisant, celui sans l'application préalable duquel ni les langues, ni la conduite et les opinions des hommes, ni l'histoire de la philosophie ne pourraient être interrogées, ni à plus forte raison comprises, c'est l'observation ; et il reste vrai à leurs yeux que, dans les données de l'observation et dans les inductions légitimes qui peuvent en être tirées, se trouve contenu tout ce que nous pouvons savoir de certain sur l'esprit.

Quant au plan même qui doit être suivi dans l'application de l'observation à l'étude de l'esprit, les Écossais l'indiquent de la manière suivante : Le monde intérieur se révèle à nous par un ensemble de phénomènes, résultat composé des différents principes dont l'esprit est doué. Quel doit être le but de la science et par conséquent de l'observateur ? il doit être de dé-

couvrir par l'analyse de ces phénomènes les principes simples et originels qui les produisent et les lois selon lesquelles ces principes agissent ; et cela fait, d'expliquer synthétiquement par ces principes et leurs lois tous les phénomènes qui en émanent et dont on est parti pour les déterminer. Analyse, c'est-à-dire décomposition de l'effet pour déterminer les causes et leurs lois ; synthèse, c'est-à-dire explication par les causes et leurs lois de l'effet produit, telles sont les deux parties successives et en quelque sorte les deux moments de la tâche à accomplir. Ainsi procèdent les sciences physiques dans l'étude des phénomènes et des lois de la nature matérielle ; ainsi doit procéder la science de l'esprit ; et si, à ce plan tracé par les Écossais, on ajoute la précaution recommandée par eux de poser d'abord et préalablement à l'investigation expérimentale les vérités premières qu'elle présuppose et qu'elle doit prendre comme autant de données ou de principes, on aura tout ce qu'ils ont dit sur la méthode spéciale de la science de l'esprit.

Ajoutons en finissant, et comme dernier trait caractéristique de l'idée qu'ils se sont faite de la science, qu'ils ne la considèrent pas comme une œuvre simple et qui puisse être rapidement accomplie. Fidèles encore en ce point à l'analogie des sciences physiques, qui, cultivées comme elles doivent l'être depuis

deux siècles, sont bien loin encore d'être achevées, et paraissent même ne jamais pouvoir l'être complètement, Reid et Stewart estiment qu'il en doit être ainsi de la science de l'esprit. Elle ne s'élèvera donc que lentement par les observations successives des philosophes. Eux-mêmes ne se considèrent que comme de simples ouvriers qui apportent quelques matériaux pour l'édifice que l'avenir seul pourra construire; aussi se sont-ils bornés à de simples essais, et même à des essais détachés sur les différentes facultés de l'esprit; c'est là tout ce que présentent leurs ouvrages, et bien que tour à tour presque toutes elles soient devenues l'objet de leurs études et que souvent même ils aient énoncé la pensée qu'il était bon, peut-être même nécessaire d'en embrasser l'ensemble, ils n'ont point construit, ils n'ont point voulu construire cet ensemble; et quand on pourrait le conclure de leurs écrits, ce ne serait toujours, selon leurs principes, qu'un édifice provisoire, soumis aux rectifications nombreuses que doivent inévitablement lui faire subir les découvertes futures de la science.

Telles sont, en très peu de mots, les principales vues de l'école écossaise sur la science philosophique en général et sur celle de l'esprit en particulier. Nous avons voulu les indiquer plutôt qu'en donner une exposition développée, parce que à la tête des six vo-

lumes de Reid, une telle exposition eût été superflue et déplacée. Seulement nous avons cherché à laisser ces vues telles qu'elles ont été, ne voulant ni retrancher ni ajouter à la pensée écossaise, mais la reproduire fidèlement, afin de donner une base vraie à l'examen que nous allons en faire.

Nous commencerons par les idées que les Écossais ont émises sur l'ensemble des sciences philosophiques, ou, ce qui revient au même, sur cette branche complexe de la connaissance humaine que l'usage désigne sous le nom de philosophie. Nous passerons ensuite à leurs vues sur celle de ces sciences qu'ils ont considérée comme la plus importante de toutes, et dont la réforme les a principalement occupés, la science de l'esprit. Nous ne suivrons pas ces vues jusque dans les détails; un tel examen serait minutieux, et, dans l'état actuel des études philosophiques parmi nous, superflu. Nous nous bornerons aux points capitaux dont la discussion peut être utile à la science.

II.

Critique des idées écossaises sur l'ensemble des sciences philosophiques.

Que les philosophes écossais aient compris qu'il existe un ordre de sciences profondément distinctes

i.

c

de celles qu'on appelle naturelles ou physiques; qu'ils aient conçu que ces sciences ne sont point isolées, mais qu'elles sont au contraire liées l'une à l'autre et ne forment qu'un seul et même tout; qu'ils aient senti l'importance de déterminer le caractère commun de ces sciences, de découvrir le lien qui les unit et de tracer la ligne de démarcation qui les sépare des sciences naturelles et physiques; qu'enfin ils aient entrevu que la psychologie ou science de l'esprit humain pouvait bien être ce lien, que la nature des phénomènes dont elle s'occupe pouvait bien fournir ce caractère spécial, et la différence entre ces phénomènes et les phénomènes physiques servir à tracer cette ligne de démarcation, c'est ce qui ressort clairement et de l'exposition rapide que nous venons de donner de leurs idées, et plus encore de la lecture même des considérations qu'ils ont émises sur ces différents points, et dont cette exposition n'est que le résumé. Mais qu'en cherchant à déterminer ce lien, à fixer ce caractère commun, à tracer cette ligne de démarcation, ils aient échoué et ne soient arrivés qu'à des résultats vagues et insuffisants qui laissent la question à résoudre tout en l'éclairant d'utiles indications; qu'en un mot, après la lecture de leurs écrits, on ne voie nettement ni ce qui constitue cette famille de sciences, ni ce qui la distingue de celle des sciences physiques, ni les dépendances qui en unis-

sent l'un à l'autre et à la psychologie les différents rameaux, voilà ce qui ne nous semble pas moins certain, et ce qui ne découle pas selon nous avec moins d'évidence de ce qu'ils ont écrit sur l'ensemble de la science philosophique.

On voit Reid, au début de son grand ouvrage, déclarer que la science humaine se divise en deux grandes branches, et, dans le partage qu'il en conçoit, ranger d'un côté les sciences physiques et de l'autre, avec la science de l'esprit, la grammaire, la logique, la rhétorique, la théologie naturelle, la morale, le droit, la législation, la politique et les beaux-arts; la même division est indiquée par Stewart, qui range également d'un côté les sciences physiques et naturelles, et donne à peu près la même énumération des sciences comprises dans la seconde famille, qu'il désigne assez souvent par l'épithète de *philosophiques*. Reid ne considère point ces sciences comme isolées, puisqu'il déclare qu'elles se rattachent à un même tronc, et Stewart professe hautement la même opinion. Ce dernier sent si bien l'importance, pour l'avenir de ces sciences, de déterminer le lien qui les unit, que, dans l'introduction de son ouvrage et dans la vie de Reid, il reproche à Bacon et à d'Alembert de ne l'avoir fait que d'une manière très vague, et considère comme un des plus grands services qu'on

pût rendre un aperçu général des sciences et des arts compris dans cette famille, où l'on indiquerait les rapports qui les unissent entre elles et qui les rattachent au système complet de la science humaine; et Reid est du même avis, puisqu'au début de son grand ouvrage il essaie de déterminer ce lien, en assignant le principe de la séparation de la science humaine en deux branches, et, par conséquent, la nature du rapport qui existe entre les sciences comprises dans chacune de ces branches. Enfin les deux philosophes indiquent la science de l'esprit humain comme le lien commun de toutes les sciences qui ne sont point naturelles ou physiques, puisque l'un et l'autre la déclarent le tronc et la racine commune de ces sciences; puisque l'un et l'autre invoquent le passage de Hume où ce philosophe exprime la même idée; puisque Stewart ajoute qu'à l'égard de toutes ces sciences l'étude de l'esprit joue le même rôle que l'anatomie à l'égard de la médecine; puisque tous deux enfin, et particulièrement Stewart, en essayant de faire sentir l'importance de la science de l'esprit, ont montré en détail de quelle manière quelques-unes de ces sciences l'impliquent et la présupposent. Rien de plus certain donc que les philosophes écossais ont vu l'opposition des sciences physiques et des sciences philosophiques, ont compris l'unité de

ces dernières, ont senti l'importance du problème de savoir en quoi elle consiste, et ont indiqué une solution de ce problème.

Mais si tout cela est certain, il ne l'est pas moins que, cette solution, ils l'ont entrevue plutôt que saisie, et indiquée plutôt qu'établie et démontrée; rien de plus certain, non-seulement qu'ils n'en ont pas eu une idée nette, mais encore qu'ils ont flotté sur la nature de cette solution; rien de plus certain enfin, que soit pour en avoir douté, soit pour n'en avoir pas eu une conception précise, ils n'en ont point tiré parti et ne s'en sont point servis pour organiser les sciences philosophiques, qu'ils ont laissées tout aussi désorganisées qu'ils les avaient trouvées, tout en concevant l'importance et faisant sentir la nécessité de les tirer de cet état.

On trouve dans la courte introduction du grand ouvrage de Reid le germe de deux solutions différentes du problème. Reid, voulant assigner le principe de la division de la connaissance humaine en deux ordres de sciences, le place d'abord dans l'existence de deux ordres de réalités distinctes, les corps et les esprits. Toutes les réalités à nous connues étant ou des esprits ou des corps, toute science a pour objet les réalités de la première ou celles de la seconde espèce. Celles qui ont pour objet les corps sont les sciences naturelles ou physiques; celles qui ont pour objet les esprits, et

qu'il ne désigne par aucun nom générique, forment l'autre famille. Telle est la classification que Reid met en avant. Mais dans le développement même de sa pensée, sans y prendre garde, il l'abandonne pour une autre qui en est très distincte. En effet, ce principe posé, il reste à montrer comment les différentes sciences qui ne sont point physiques rentrent dans la catégorie de la science des esprits; or, si cela est évident pour les sciences qui s'occupent de l'esprit humain, de l'intelligence des bêtes et de Dieu, cela l'est beaucoup moins de la grammaire, de la rhétorique, de la logique, de la morale et de tous les beaux-arts; car aucune de ces sciences, aucun de ces arts n'a pour objet la connaissance des esprits; seulement tous présupposent la connaissance d'un certain esprit qui est l'esprit humain. Aussi est-ce à ce titre que Reid les rattache à la science des esprits, en répétant après Hume que la science de l'esprit humain en est la racine et le tronc commun. Mais ici Reid passe à un principe de classification tout différent; car s'il était vrai que la science de Dieu, celle de l'intelligence des bêtes, ne fussent, non plus que la grammaire, la logique et toutes celles qu'il rattache à la science de l'esprit humain, que des inductions de cette science, alors le lien commun et le caractère générique de toutes les sciences qui ne sont point physiques ne serait plus d'avoir les esprits pour objet, mais bien de présupposer toutes

la science de l'esprit humain, et de l'avoir pour racine et pour tronc commun. Or c'est précisément à cette dernière idée que Stewart s'est arrêté. Stewart ne repousse point formellement le principe de classification mis en avant par Reid, mais il le néglige, et recueillant dans Hume et dans Reid lui-même le germe d'un autre principe, c'est celui-ci qu'il adopte et qu'il signale exclusivement. Dans Stewart il ne s'agit plus de la science des esprits et de celle des corps ; il s'agit des sciences naturelles et physiques d'une part, et de celles qui se rattachent à la science de l'esprit humain et auxquelles il ne donne pas un nom générique constant, de l'autre ; et même pour être tout-à-fait exact, il est juste de dire que nulle part Stewart n'avance que toute science humaine rentre dans l'une ou l'autre de ces deux catégories, en sorte qu'on puisse affirmer qu'il les considérait comme constituant une classification complète des connaissances humaines ; Stewart se contente d'avancer qu'il y a un groupe de sciences qui se rattachent à celle de l'esprit humain comme à leur point de départ commun, et d'opposer ce groupe de sciences à celui des sciences naturelles et physiques ; il ne va pas plus loin, et c'est pourquoi j'ai dû ne tenir compte que de la classification de Reid dans l'exposé de la doctrine écossaise qui précède. Mais en allant jusque-là, il abandonne et rejette

la classification de Reid, et c'en est assez pour justifier ce que j'ai avancé, que la pensée écossaise a été flottante sur la classification des sciences humaines et sur le principe de la distinction des sciences philosophiques et physiques.

Que Stewart ait eu raison de renoncer au principe de classification émis plutôt qu'établi par Reid, il n'y a à cela aucun doute. Ce principe est sujet à des difficultés insurmontables et à des objections insolubles, et il est évident qu'il ne rend point, qu'il n'exprime point l'idée obscurément entrevue par le sens commun dans la distinction des sciences philosophiques et physiques. En d'autres termes, par sciences philosophiques le sens commun n'entend point celles qui s'occupent des esprits et par sciences physiques celles qui s'occupent des corps; je ne dis pas que ces deux définitions lui répugnent absolument, mais à coup sûr quelque chose de plus précis est caché sous les deux désignations opposées, et encore une fois Stewart a eu raison de le croire. Mais ce quelque chose de plus précis Stewart l'a-t-il nettement démêlé? Non sans doute, quoique incontestablement il l'ait entrevu.

En effet à quoi se réduit la solution que Stewart a donnée de la question? à dire que les sciences qu'il appelle tantôt philosophiques, tantôt intellectuelles et morales, dépendent de la science de l'esprit humain,

que la science de l'esprit humain en est la racine, qu'elle joue à leur égard le même rôle que l'anatomie à l'égard de la médecine, et à énoncer d'une manière plus ou moins exacte la nature de cette dépendance pour quelques-unes de ces sciences. Que tout cela soit vrai, que tout cela mette sur la voie d'une solution précise, que tout cela même y touche, je n'en disconviens pas; mais il faut autre chose pour asseoir une organisation précise et nette des sciences philosophiques, pour assigner le caractère commun et le lien de ces sciences, et surtout pour tracer avec netteté la ligne de démarcation qui les sépare des sciences naturelles. En effet, cela donné, qu'on essaie de tracer cette ligne de démarcation, on ne le pourra pas, car le caractère des sciences physiques n'est pas donné en opposition à celui des sciences philosophiques. Tout ce qu'on pourra dire sera donc que le caractère des sciences philosophiques est de dépendre de la science de l'esprit humain et celui des sciences naturelles de n'en pas dépendre. Mais de quoi dépendent les sciences naturelles, à quoi se rattachent-elles? on ne le sait pas. Et sans sortir de la sphère des sciences philosophiques, le caractère générique de ces sciences reste vague; car il reste à déterminer la nature de cette dépendance de la science de l'esprit, qui le constitue. Est-ce une dépendance quelconque? alors toutes les sciences, même les physiques, appar-

tiennent à cette catégorie, car il n'est pas une science qui de loin ou de près ne tienne par la logique à celle de l'esprit. Il ne peut donc s'agir ici que d'une certaine dépendance; mais alors qu'on l'assigne, qu'on la définit, autrement on n'a rien fait, et l'on n'a pas véritablement fixé le caractère générique et distinctif des sciences philosophiques. Et si on ne l'a pas fait, on n'a pas donné de quoi organiser cette famille de sciences, car le lien précis demeurant ignoré, le titre précis auquel toutes ces sciences ne forment qu'une seule famille, en d'autres termes l'unité de toutes ces sciences, le demeurent aussi. Ce qu'il faut donc et ce qui est exigé pour résoudre la question, la solution de Stewart ne le fait pas; ce qu'il faut, c'est la formule précise de la dépendance qui unit à la science de l'esprit humain toutes les sciences philosophiques, et en face de cette formule une autre formule également précise, celle du lien qui unit entre elles toutes les sciences physiques et qui en forme une autre famille parallèle, mais parfaitement distincte de celle des sciences philosophiques.

Ces deux formules que Stewart n'a pas trouvées et sans lesquelles la question n'est pas résolue, je crois les avoir données dans ma préface aux *Esquisses de philosophie morale* de ce philosophe. Il y a dans ce monde deux ordres de phénomènes parfaitement distincts, les phénomènes physiques et les phénomènes

intellectuels et moraux, que j'appellerai, pour abrégé, les phénomènes matériels et les phénomènes spirituels. C'est par les sens et dans le monde extérieur que nous saisissons et connaissons les premiers; c'est par la conscience et en nous que nous atteignons les seconds, car le théâtre de la conscience est le seul où nous puissions les observer immédiatement et en eux-mêmes; ailleurs nous n'en voyons que les effets ou les symboles matériels, et nous ne comprenons la cause de ces effets et le sens de ces symboles que par la connaissance que nous avons acquise en nous de cet ordre de phénomènes. Or, toute question scientifique possible vient se résoudre dans la connaissance des lois des phénomènes de l'une ou de l'autre espèce : toute question qui trouve sa solution dans les lois des phénomènes matériels est physique; toute question qui trouve la sienne dans les lois des phénomènes spirituels est philosophique; toute question enfin qui présuppose à la fois, pour être résolue, la connaissance des lois de quelques phénomènes matériels et celle des lois de quelques phénomènes spirituels est mixte, et participe à la double nature des questions philosophiques et des questions physiques. De quoi donc dépend la nature d'une question et par conséquent celle de la science qui a pour objet de la résoudre? de la nature des phénomènes qu'il faut connaî-

tre, dont il faut avoir déterminé les lois pour la résoudre; et comme ces phénomènes sont parfaitement distincts et saisis par des facultés qui ne le sont pas moins, la séparation établie par le sens commun entre les sciences et les questions philosophiques d'une part, et les sciences et les questions physiques de l'autre, est à la fois complètement justifiée et nettement expliquée et précisée.

Il est évident que c'est autour de cette solution précise qu'ont tourné et en quelque sorte gravité Reid et Stewart dans tout ce qu'ils ont dit sur la question. Reid était déjà sur la voie de cette solution en avançant que les sciences physiques ont pour objet les corps, et les sciences non physiques les esprits; Stewart en était plus près encore en assignant pour caractère aux sciences philosophiques de se rattacher à la science de l'esprit comme à leur racine et à leur tronc commun. Mais tandis que la solution de Reid étant inexacte ne donnait qu'une idée fautive, et celle de Stewart étant vague qu'une idée insuffisante des deux ordres de connaissances et par conséquent de l'unité de chacun de ces deux ordres et de la ligne de démarcation qui les sépare, la mienne étant à la fois vraie et précise, met dans une pleine lumière, et le véritable caractère des deux moitiés de la connaissance humaine, et le lien qui unit entre elles toutes les sciences contenues

dans chacune, et enfin la nature de la différence qui les sépare; et il suffit pour s'en convaincre de la mettre à l'épreuve.

Demande-t-on, en effet, quel est le caractère propre ou d'une question philosophique ou d'une question physique? je réponds que le caractère propre d'une question philosophique est de trouver sa solution dans les données de la conscience ou dans les lois des phénomènes spirituels, et que celui d'une question physique est de trouver la sienne dans les données des sens ou dans les lois de quelques phénomènes matériels. Demande-t-on en quoi consiste l'unité des questions philosophiques et celle des questions physiques? je réponds que l'unité des premières consiste en ce que toutes viennent se résoudre dans la connaissance des lois des phénomènes spirituels, et l'unité des secondes en ce que toutes viennent se résoudre dans celle des phénomènes matériels. Demande-t-on enfin quelle est la différence précise de ces deux ordres de connaissances? la réponse est contenue dans l'énonciation du caractère propre des sciences de chaque ordre. Au moyen de ces formules, il est toujours possible de déterminer avec certitude de quelle nature est une question, et par conséquent à quelle branche de la connaissance appartient la science qui s'en occupe; si elle est philosophique, ou physique, ou mixte. Enfin, il n'est évidemment aucune question ni

par conséquent aucune science qui reste en dehors de cette classification ; car toute question se résout par deux sortes d'éléments, les éléments *à priori* et les éléments *à posteriori* ; or, les éléments *à priori* sont communs ; ce sont les lois mêmes de la nature humaine et les notions qu'elles enveloppent et qu'elles révèlent ; et quant aux éléments *à posteriori* que la solution de toute question présuppose, il n'en est évidemment pour nous que de deux espèces : ceux donnés par la conscience, les phénomènes spirituels, ceux donnés par les sens, les phénomènes matériels. Il est donc impossible qu'une question se rencontre dont la solution n'implique pas des données *à posteriori* de l'une ou de l'autre espèce ou de toutes les deux, et qui par conséquent ne soit pas embrassée dans la classification que je propose.

Le caractère générique des sciences philosophiques étant déterminé d'une manière vraie et précise, un point de départ certain est donné pour l'organisation de ces sciences, organisation qui n'existe pas et de laquelle dépendent tous leurs progrès à l'avenir. En effet, le caractère générique des sciences philosophiques étant donné, on peut sans difficulté opérer la séparation dans le domaine de la science de toutes les questions, de toutes les recherches, de toutes les sciences qui sont marquées de ce caractère et qui par conséquent sont philosophiques, et arriver ainsi à la circonscription des sciences philosophiques, pre-

mier élément de l'organisation de ces sciences. La liste des questions philosophiques étant ainsi formée, il reste à déterminer de quelle manière et à quel titre spécial chacune d'elles est philosophique, c'est-à-dire de quels phénomènes de l'esprit la solution de cette question présuppose immédiatement ou médiatement la connaissance; immédiatement, si la question trouve directement sa solution dans la connaissance de ces phénomènes; médiatement, si elle trouve sa solution dans celle d'une autre question philosophique qui elle-même y trouve la sienne; car une question peut être philosophique de ces deux manières. Par là se trouveront fixés et le lien qui rattache chaque question philosophique au centre commun de ces sciences, et la place qu'elle occupe légitimement dans la hiérarchie de ces sciences, ce qui est le second élément de l'organisation de ces sciences. Enfin, la nature de ce lien étant déterminée pour chacune, la méthode et le *criterium* de certitude de chacune sera fixé, car on saura pour chacune ou de quels phénomènes sa solution suppose la connaissance, ou de quelle autre question philosophique elle implique préalablement la solution, en un mot ce qu'il faut savoir, et par conséquent ce qu'il faut étudier pour la résoudre, et aussi à quelles conditions elle le sera certainement, ce qui est le troisième élément de l'organisation de ces sciences. Ainsi, circonscription des scien-

ces philosophiques; lien qui rattache chacune de ces sciences au tronc commun et place qu'elle occupe dans l'ensemble; enfin, ordre dans lequel ces différentes questions doivent être abordées, méthode à suivre pour les résoudre, et conditions auxquelles elles le seront avec certitude; tous ces résultats qui, nous le répétons, constituent l'organisation des sciences philosophiques, peuvent être facilement obtenus, le caractère générique vrai de ces sciences étant une fois déterminé; car ce caractère trouvé, la clef du travail qui doit les donner l'est aussi, il ne s'agit plus que d'un peu de réflexion pour le mener à fin; tandis que, aussi longtemps qu'il ne l'était pas, ce travail manquait de point de départ et était impossible.

Ce n'est pas ici le lieu d'aborder l'œuvre dont nous venons de tracer le plan, ni même d'en indiquer les résultats*; il suffit à l'objet de cette introduction de

* C'est ce travail de l'organisation des sciences philosophiques que je m'étais d'abord proposé de placer en tête des œuvres de Reid et qui devait être le sujet de cette introduction. Mais, comme je l'ai dit dans l'*avertissement* qui ouvre ce volume, il a pris sous ma plume un développement qui dépassait toutes les bornes d'une préface; j'ai donc dû le laisser là pour embrasser un sujet plus restreint. Je le donnerai plus tard isolément, et s'il remplit même avec beaucoup d'imperfections et de défauts le grand objet auquel il est consacré, je croirai avoir fait une chose importante pour l'avenir des sciences philosophiques; car, ainsi que je l'ai dit en commençant et que je le répéterai encore tout à l'heure,

constater que, cette œuvre, les Écossais ne l'ont pas accomplie, quoiqu'ils y aient mis la main. C'est ce que reconnaît loyalement Stewart, quand, après en avoir montré l'importance et remarqué que ni Bacon, ni d'Alembert ne l'ont exécutée, il la signale comme un *desideratum* de la science, et une lacune qui reste encore à remplir. Et si les Écossais n'ont pas rempli cette lacune, c'est que le caractère générique vrai des sciences philosophiques ne leur est apparu que d'une manière vague ou inexacte. C'est là un des grands vices de la philosophie écossaise, et l'un des côtés par lesquels elle a laissé imparfaite l'œuvre de la réforme des sciences philosophiques dont elle a si vivement senti et signalé la nécessité. Quand on a lu les philosophes écossais, on sait qu'il y a une science d'observation qui a pour objet la connaissance des phénomènes de l'esprit humain et de leurs lois, et que, cette science une fois faite, il en résultera de grandes lumières pour un certain nombre d'autres sciences qui impliquent plus ou moins cette connaissance. Mais la nature vraie du rapport qui unit ces sciences à celle de l'esprit, mais l'énumération complète de ces sciences

c'est faute d'organisation que les sciences philosophiques en sont restées où nous les voyons, et tant qu'on ne les aura pas organisées, tant que leur caractère vrai, leur circonscription, leur hiérarchie, leur méthode, leur criterium resteront indécis, leur destinée demeurera la même.

PRÉFACE

ces, mais leur organisation régulière autour de la science qu'elles présupposent, mais la vue que ces sciences forment la moitié de la connaissance humaine et qu'elles remplissent l'idée attachée par le sens commun aux mots *philosophie* et *sciences philosophiques*, mais l'opposition de cet ordre de sciences qui dans leur ensemble composent une unité à l'ordre des sciences naturelles et physiques qui dans leur ensemble en composent une autre, et les vrais caractères qui constituent et cette opposition et cette double unité, voilà ce qui reste ignoré quand on a lu les philosophes écossais. Et qu'en résulte-t-il? c'est qu'après les avoir lus, non-seulement on ne sait pas ce que c'est que la philosophie dans son ensemble ni la place qu'elle occupe dans la carte de la connaissance humaine, mais on ne sait pas même quelle place peut y tenir cette science de l'esprit dont ils recommandent tant la culture, ni si cette science et celles à l'étude desquelles elle est utile font ou ne font point partie de la philosophie. Ainsi on ne s'oriente point, on ne sait où l'on est, on ne sait ce qu'on fait quand on philosophe à la suite de l'école écossaise; et c'est là, nous le répétons, un vice capital de la philosophie de cette école. Mais un de ses grands mérites, c'est d'avoir dans la pratique procédé précisément comme elle l'aurait fait si elle s'était orientée, c'est-à-dire d'avoir subordonné toute question à la connaissance des lois de l'esprit

humain, et concentré tous ses efforts dans l'étude impartiale et dégagée de toute préoccupation systématique de ces lois. Un autre de ses mérites, c'est d'avoir du moins mis sur la voie de la question d'organisation, en l'indiquant, en signalant l'importance en essayant même de la résoudre. On peut dire que les philosophes écossais ont fait davantage encore; car, en indiquant les différents services qu'une philosophie de l'esprit humain, bien faite, pourrait rendre, Reid et Stewart, mais surtout le second, ont montré, sinon avec une exactitude complète, du moins avec assez de vérité, les liens qui rattachent quelques-unes des sciences philosophiques à celle des phénomènes de la nature humaine. Une critique détaillée des idées qu'ils ont émises sur ce sujet, et que nous avons rappelées dans notre résumé, me mènerait trop loin et me ferait rentrer dans le sujet que j'ai dû éviter. Je me contente de signaler les mérites de ces indications et les rapports qu'elles ont au grand objet de l'organisation des sciences philosophiques.

Qu'il me soit permis, avant de quitter ce sujet, d'ajouter une seule observation qui, pour ne porter que sur une question de nomenclature, n'en est pas moins importante. S'il est vrai que la connaissance humaine se divise bien réellement et bien légitimement en deux ordres de sciences distinctes, il faut se hâter de constater cette distinction, en désignant, par deux déno-

minations génériques, ces deux familles de sciences. L'une de ces dénominations est déjà convenue, et l'expression de *sciences naturelles* ou *physiques* est désormais acceptée. Il importe d'en consacrer une autre à la classe des sciences qui se rattachent aux phénomènes spirituels, et je crois qu'il n'en est point que le public soit mieux préparé à recevoir que celle de *sciences philosophiques* dont nous nous sommes servis dans la discussion qui précède. Bien, en effet, que le mot de *philosophie* ait eu dans l'antiquité et ait continué d'avoir dans le commencement des temps modernes une acception plus étendue, il est vrai de dire que, depuis le grand développement qu'ont pris les sciences physiques et la certitude toute particulière qui s'est attachée à leurs résultats, le mot de *philosophie* s'est en quelque sorte retiré de ces sciences qui avaient changé de caractère, et son acception s'est peu à peu restreinte à la désignation des sciences qui n'avaient pas subi cette heureuse révolution, et qui sont précisément celles qui dépendent de la connaissance des phénomènes spirituels. En appelant ces sciences *philosophiques*, on ne fera donc, en quelque sorte, que ratifier la décision de l'usage, qui est souveraine en pareille matière. Il semble que Stewart ait eu le sentiment du fait que nous venons de signaler, car il lui arrive de se servir de cette désignation, malgré l'autorité de Reid, qui conserve constamment au mot

philosophie et à l'épithète qui en dérive leur primitive acception. De quelque manière que l'avenir en décide, une chose reste nécessaire; c'est qu'une expression parallèle à celle de *sciences physiques* serve à désigner les sciences que j'appelle *philosophiques*, et à marquer tout à la fois l'unité de cette famille de sciences et la distinction qui la sépare de celle des sciences physiques. Cette remarque ne paraîtra point vaine à ceux qui savent combien la précision du langage tient de près à celle des idées et a de part dans le progrès de la connaissance.

III.

Critique des idées écossaises sur la méthode de la science de l'esprit.

Après avoir épuisé ce que nous avons à dire des vues jetées par les Écossais sur l'ensemble des sciences philosophiques, nous allons examiner celles qu'ils ont émises sur la science de l'esprit en particulier. Même après la gloire de la réforme et de l'organisation des sciences philosophiques, celle de la réforme et de l'organisation de celle de ces sciences que toutes les autres présupposent et qui en est le tronc commun reste grande; et si, après avoir manqué la première, les philosophes écossais avaient complètement re-

cueilli la seconde, leur part serait encore belle, et ils auraient rendu un éminent service à la philosophie. Il faut rendre cette justice aux philosophes écossais que c'est à cette gloire qu'ils semblent avoir exclusivement aspiré; ce n'est qu'en passant, et d'une manière très brève, qu'ils parlent de l'ensemble des sciences philosophiques; ils sentent qu'il y a là un grand travail à faire; ils manifestent le regret que les philosophes l'aient négligé; ils en montrent l'importance; ils jettent, comme par devoir, quelques idées dans cette lacune; mais ils n'ont pas la prétention de la combler, et ils ne croient pas l'avoir fait. Il en est tout autrement de la science de l'esprit, ou de la psychologie en particulier; ils ont sérieusement voulu réformer cette science, la tirer de la situation déplorable où ils l'ont trouvée, la mettre dans les voies de la certitude, l'élever, en un mot, au niveau des sciences qui sont pour eux les sciences modèles, je veux dire les sciences physiques. C'est à ce but que tous les travaux de l'école écossaise sont consacrés; et ce but, elle a la prétention de l'avoir atteint. Il est donc très intéressant de se rendre compte des différentes vues de l'école écossaise sur cette science et de les apprécier. On peut dire que cette appréciation est le jugement même de l'école écossaise. Dans ce qui précède, nous avons montré la limite de ses travaux, et nous avons dû regretter qu'ils l'aient eue; dans ce qui

va suivre, ce sont ses travaux mêmes et leur mérite et leurs résultats que nous allons juger.

La réforme que les Écossais ont cru devoir faire subir à la science de l'esprit a eu son point de départ dans le jugement qu'ils ont porté sur les causes qui ont jusqu'à nos jours retenu cette science dans un état d'enfance. Telles ils ont vu ces causes, telle a dû être cette réforme, car les deux choses n'en font qu'une; et qui sait pourquoi une science n'a pas avancé sait comment il faut s'y prendre pour qu'elle avance. Aussi y a-t-il un parallélisme parfait entre la critique faite par les Écossais des voies suivies jusqu'à eux par la psychologie et la réforme qu'ils ont introduite dans ces voies. La critique comme la réforme, et la réforme comme la critique, portent sur trois points principaux, qui vont successivement devenir l'objet de notre examen : la méthode de la science, les limites de la science et les conditions de la science. Commençons par la méthode.

Il faut distinguer, dans ce qu'ont écrit et pensé les Écossais sur ce point, le résultat auquel ils sont arrivés et les vues historiques par lesquelles ils y sont arrivés. En soi, et si on le borne, comme ils l'ont fait, à la science de l'esprit, le résultat est bon; mais il y a beaucoup à reprendre dans les vues historiques qui les y ont conduits, et elles manquent, ce nous semble, d'exactitude et d'étendue : expliquons-nous.

A en croire les Écossais, l'état de la science de l'esprit, de nos jours, n'est qu'une suite de la méthode vicieuse appliquée par l'antiquité à toutes les sciences, réformée par Bacon dans les sciences physiques, mais encore debout et régnaute en psychologie, quoique condamnée là aussi par Descartes et par Locke; et cette méthode quelle est-elle? la méthode analogique et hypothétique. Ainsi, au commencement, on aurait en toute science procédé par l'analogie et l'hypothèse, l'antiquité n'aurait pas connu d'autre méthode; la lumière, en fait de méthode, n'aurait commencé à luire que dans les écrits de Bacon; mais elle n'aurait produit une réforme que dans les sciences physiques; la science de l'esprit serait restée dans les voies anciennes; elle y serait encore, et ce serait là, sinon l'unique cause, au moins la cause principale de la situation dans laquelle elle se trouve.

Ce thème historique présente un mélange de vérité et d'erreur qu'il est bon de démêler, d'autant mieux qu'il a été généralement accepté et qu'il a, en quelque sorte, acquis parmi nous l'autorité d'un axiome historique.

C'est une vérité d'une évidence si immédiate que, pour connaître la partie des œuvres de Dieu qui est à la portée de notre observation, le vrai moyen est de l'observer; cette méthode est tellement indiquée par le bon sens; nous sommes si naturellement dé-

termine par l'instinct même à la suivre; elle nous apparaît tellement au premier coup d'œil comme la plus simple à la fois et la plus courte, qu'on a de la peine à concevoir et de la répugnance à admettre qu'il ait fallu tant de siècles pour y convertir l'esprit humain, et qu'elle ait échappé à la sagacité, au génie de l'antiquité tout entière. La résistance de la conviction augmente quand, à cette première supposition déjà si étrange, on se voit obligé d'en ajouter une autre; c'est que, jusqu'à nos jours, cette méthode si naturelle, si simple, si indiquée par le bon sens le plus vulgaire, n'ait pas été suivie dans la science de l'esprit; c'est que, jusqu'à nos jours, en d'autres termes, on ne se soit pas avisé d'observer l'esprit humain pour le connaître. Quoi! l'antiquité tout entière n'aurait pas observé! Quoi! pour connaître les trois règnes de la nature physique elle aurait toujours supposé et n'aurait jamais regardé! Quoi! ni Socrate, ni Platon, ni Aristote, ces investigateurs ardens de la nature humaine, ces hommes de tant de sens et de génie, n'auraient pas eu l'idée de replier sur leur esprit la force de leur attention, et d'en étudier, par ce moyen direct, la nature et les lois! Et cette idée appartiendrait aux temps modernes, et les temps modernes même l'auraient eue sans la pratiquer, en sorte que ce serait en Ecosse, à la fin du xviii^e siècle, qu'enfin on l'aurait vraiment comprise,

acceptée et pratiquée ! J'ose le dire, il suffit d'énoncer de pareilles suppositions pour les réfuter, et l'on sent déjà que le thème historique des philosophes écossais ne peut être soutenu tel qu'il est, et qu'il renferme nécessairement quelque méprise dans laquelle, à leur insu, ces excellents esprits se seront laissés tomber.

D'un autre côté, il est des faits qu'on ne saurait nier et qui ont besoin d'être expliqués dans l'histoire du développement des sciences physiques et philosophiques. Il est incontestable, d'abord, pour ce qui regarde les sciences en général, qu'il en est bien peu qui se soient constituées et assises sur leurs véritables bases dans l'antiquité. La plupart n'ont démêlé leur véritable but, ne se sont renfermées dans leurs véritables limites, n'ont connu leur véritable méthode, n'ont commencé d'avoir une marche régulière et des progrès constants et suivis, que dans les temps modernes, et l'opinion générale, qui attribue à l'influence des écrits de Bacon sur la méthode cette espèce de révolution ne saurait être un pur préjugé sans fondement. En général, quand, remontant le cours de chaque science jusqu'à sa source, on cherche ce qu'a fait l'antiquité, on trouve qu'elle nous a légué plus de vues ingénieuses que de véritables découvertes, plus de faits isolés que de lois constatées, plus d'anticipations hardies que d'inductions solides, plus de

systèmes que de véritables théories. On reconnaît surtout que presque en toute chose elle a tourné plutôt que marché, tâté toutes les directions plutôt que choisi la véritable, rencontré par bonheur plutôt que trouvé par art; en sorte qu'il demeure bien évident que la méthode a été pour beaucoup dans la supériorité des temps modernes sur les temps anciens en matière de sciences, et que si, depuis trois siècles, toutes les sciences se sont développées avec une rapidité et une sûreté inconnues à l'antiquité, il faut en grande partie l'attribuer à une révolution considérable opérée dans les procédés de l'investigation scientifique.

Un autre fait non moins incontestable, c'est que les sciences philosophiques n'ont point participé au même degré que les sciences physiques à cette heureuse rénovation. En effet, nous ne voyons pas dans la sphère de ces sciences, comme dans celle des autres, quelque nouveau problème céder tous les jours à l'effort de ceux qui les cultivent et quelque nouvelle vérité venir accroître la somme des vérités déjà acquises; nous ne voyons pas les sciences philosophiques s'avancer d'un pas régulier et de découverte en découverte dans la voie d'un perfectionnement progressif quoique indéfini. Là, comme le disent les Écossais, ce qui était question reste question; les points que disputait l'antiquité, les temps modernes les disputent

encore. On ne peut pas dire qu'il y ait des vérités acquises dans la véritable acception de ce mot, car tout est contesté, rien n'est convenu; ni par conséquent que la somme des vérités acquises aille s'accroissant tous les jours. En un mot, les sciences philosophiques semblent en être restées où en étaient beaucoup de sciences physiques dans l'antiquité; c'est la même situation, le même aspect, le même désordre, la même incertitude; et si on ne peut disconvenir que le changement considérable opéré dans les sciences physiques ne soit dû en grande partie à un perfectionnement, peut-être à une révolution dans les méthodes, on est forcé d'en conclure que cette révolution ou ce perfectionnement n'a pas eu lieu dans les sciences philosophiques, et que c'est aussi en grande partie à cette cause, comme l'ont pensé les Écossais, que doit être attribuée la situation présente de ces sciences.

Enfin, en ce qui concerne la science de l'esprit en particulier, c'est un troisième fait incontestable que si, de tout temps et à toutes les époques, du temps de Socrate comme du temps de Descartes, et du temps de Descartes comme du nôtre, on n'a pu ignorer que le moyen de connaître l'esprit était de l'observer; et s'il est positif que ce moyen on l'a dans tous les temps employé, il n'en est pas moins vrai, comme le disent les Écossais, que l'analogie s'est fréquemment ou substituée ou mêlée à cette observation; la protes-

tation de Descartes est là pour l'attester, et depuis cette protestation l'abus a continué, et les phénomènes du monde intérieur ont été de nouveau et de cent façons involontairement assimilés à ceux du monde physique, soumis à leurs lois, expliqués par leurs lois. Il est certain encore qu'avant que les philosophes écossais écrivissent, cette science de l'esprit, dont la nature, l'objet, la méthode semblent si simples et si clairement indiqués et déterminés par le bon sens, n'avait point été comprise et acceptée comme elle doit l'être, ni soumise à une culture régulière et suivie, et qu'ainsi, bien qu'ils aient pu se tromper, bien qu'ils se soient évidemment trompés sur le passé de cette science, la réforme qu'ils lui ont fait subir ne saurait être considérée comme chimérique, et qu'ils ont rendu en opérant cette réforme un véritable service à la philosophie.

Il est donc certain que si on ne peut accepter l'idée que les Écossais se sont formée de la marche de l'esprit humain dans les sciences en général et dans la science de l'esprit en particulier, parce que cette idée est évidemment inexacte ou tout au moins très exagérée, cette idée n'est cependant pas sans fondement ou du moins sans prétexte dans les faits, et que les faits indiquent à la fois et une notable révolution dans la méthode des sciences physiques à l'origine des temps modernes, et l'absence d'une révolution ana-

logue dans les sciences philosophiques, et enfin une réforme de quelque importance introduite par l'école écossaise dans la science de l'esprit en particulier. Voyons si, en acceptant ces faits et en les étudiant de plus près, nous ne pourrions pas arriver à les comprendre d'une manière plus nette et à leur découvrir une explication, ou si l'on veut une interprétation plus vraie.

Le premier effet que produit sur l'homme le spectacle du monde extérieur et la conscience de lui-même, c'est le sentiment de son ignorance. Au commencement cette ignorance est complète; il a le monde devant lui, et le monde et lui-même ne sont pour lui qu'une grande énigme. Alors s'éveille le besoin de savoir, celui de comprendre; son ignorance se traduit par des questions; sa curiosité par des tentatives pour les résoudre qui sont les premiers pas de la science.

D'abord ces questions sont immenses et peu nombreuses; elles ne se multiplient qu'à mesure qu'il distingue, et au commencement il distingue peu. L'univers se présente à lui comme un tout dans lequel sa propre individualité se perd et se confond, et ce qu'il voit un, il en enveloppe les mystères dans une seule question et s'efforce de les pénétrer par une seule recherche. Mais bientôt ce tout se divise et avec lui le problème et la science. L'homme se distingue de la nature; la nature se décompose en mille rameaux, et

chacun de ces rameaux en mille autres. L'ignorance s'analyse en quelque sorte, et des milliers de questions, fragments de la question primitive, s'élèvent de toutes les parties de la création et viennent exprimer les éléments de cette ignorance. Chaque objet, chaque phénomène suscite un problème, et quand il est analysé en suscite vingt. Il suffit de parcourir les auteurs de l'antiquité et surtout les compilateurs comme Plutarque, Sénèque, Stobée, pour voir avec quelle rapidité a marché ce travail. Six cents ans avant Jésus-Christ, l'univers n'est qu'un seul tout, sujet d'un seul problème, objet d'une seule recherche; au temps de Plutarque ce tout est brisé en des milliers de fragments et presque toutes les questions que peut inspirer à l'homme le spectacle de la création sont posées et agitées.

L'antiquité représente avant tout cette première irruption de l'intelligence humaine dans le champ de la science, qui a pour résultat de l'explorer rapidement, de le décomposer, de le diviser et d'en représenter chaque fragment découvert par un problème bien ou mal posé, qui le livre à la science et ne permet plus de le laisser dans l'oubli. Rien n'est régulier, rien n'est prémédité ni calculé dans ce grand travail. L'impatient curiosité de l'esprit s'élançe à tout et dans toutes les directions, n'obéissant qu'au besoin de voir et de voir encore, sans autre guide et sans autre méthode

que cette logique naturelle qui résulte des lois qui le gouvernent, et qui lui étant inhérente, se révèle encore dans ses mouvements les plus impétueux et les plus spontanés.

Mais ce travail ne représente pas à lui seul tout le mouvement scientifique de l'antiquité, car il est inséparable d'un autre, celui de l'investigation qui a pour objet de résoudre les questions. Sentir son ignorance et vouloir en sortir n'est qu'une seule et même chose pour l'esprit humain. Poser une question et vouloir la résoudre est donc tout un pour lui. L'antiquité en soulevant les questions chercha donc à les résoudre, et comme elle avait obéi aux lois de l'intelligence humaine en les soulevant, elle y obéit encore dans la manière dont elle s'y prit pour les résoudre.

La première condition pour résoudre l'énigme de ce monde, c'est de la décomposer dans ses éléments; l'antiquité dut donc échouer en l'abordant dans son unité. L'œuvre qu'elle fit en l'analysant et en découvrant successivement toutes les questions particulières qu'elle enveloppe était donc déjà un pas vers la solution : en divisant la difficulté elle en préparait la solution; mais ce n'était pas assez pour l'obtenir; il fallait encore découvrir à quelles conditions chaque question peut être résolue.

Or il y a dans la science des questions de deux espèces: les questions premières, qui portent immédia-

tement sur des faits et que l'observation des faits suffit pour résoudre, et les questions ultérieures, qui ne peuvent l'être que par le raisonnement tirant de certains faits les inductions qu'ils renferment. Sur les premières, l'antiquité n'a jamais hésité; elle a toujours pensé comme les modernes que la seule manière de connaître les faits était de les observer. L'antiquité, quoi qu'on en dise, a considérablement observé; elle a recueilli et nous a légué une foule de faits de toute espèce; il suffit de prononcer le nom d'Aristote pour réveiller dans l'esprit l'idée même du génie de l'observation; il suffit de lire ses écrits pour reconnaître quelle quantité prodigieuse de faits avaient attiré son attention et avec quelle patience il les avait étudiés. Ainsi les conditions de solution des questions de faits étant évidentes, l'antiquité les a reconnues, et si elle ne s'y est pas toujours soumise, nous dirons tout à l'heure pourquoi. Il n'en a pas été, il n'en pouvait être de même de celles des questions ultérieures.

Si on veut y faire attention, on verra que, des deux espèces de questions que suscite en nous le spectacle des choses, les questions ultérieures sont à la fois les plus intéressantes et les premières qui apparaissent à l'esprit humain. Non-seulement les questions de faits proprement dites se présentent moins immédiatement, mais encore elles touchent bien plus faiblement notre curiosité. Qu'on prenne pour exemple les questions qui

ont l'esprit humain pour objet et l'on en verra ressortir la vérité de cette observation. Quelles sont les questions qui nous touchent par-dessus tout et qu'avant tout nous voudrions résoudre sur nous-mêmes? Ce sont celles-ci : Qu'est-ce que l'homme? d'où vient-il? où va-t-il? quels rapports et quelles différences y a-t-il entre lui et le monde? comment et pourquoi a-t-il été mis ici-bas? Remarquez que ce n'est déjà que par un progrès de l'analyse et après avoir échoué dans la solution de ces questions, les plus ultérieures de toutes, que nous arrivons à celles-ci qui sont encore très ultérieures? L'homme est-il un être simple ou complexe: quelle est la nature de l'âme? est-elle distincte du corps; si elle en est distincte, a-t-elle existé avant cette vie, existera-t-elle après? quelle est la nature, quelles sont les conditions de son union avec la matière? Toutes ces questions apparaissent longtemps avant les questions de faits proprement dites et les dépassent de beaucoup en intérêt. Ce n'est que très tard qu'on arrive à se demander : Quelles sont les facultés de l'âme, comment agissent-elles? de quelle manière la volonté se résout-elle? de quelle manière l'intelligence acquiert-elle la connaissance et y croit-elle? comment sentons-nous et quelles sont nos différentes sensations? Et encore ces questions ne tirent-elles leur intérêt que des suivantes qui les ont précédées dans l'esprit humain : L'âme est-elle simple ou composée?

est-elle libre ou soumise à la nécessité? quelle est l'origine de la connaissance humaine? que pouvons-nous savoir certainement? et autres questions pareilles qui ne sont point encore des questions de faits, mais des questions ultérieures qui présupposent la solution des véritables questions de faits. C'est dans cet ordre que se sont élevées les questions dans l'étude de l'homme, et c'est dans le même ordre qu'elles se sont élevées en tout. En tout, les questions les plus intéressantes pour l'intelligence humaine sont précisément les plus ultérieures et ce sont celles-là que le spectacle des choses suscite les premières; les dernières qu'il suscite et auxquelles l'esprit humain n'est pour ainsi dire amené que par contrainte, celles de toutes en même temps qui l'intéressent le moins, qui lui semblent le plus insignifiantes, sont les questions de faits. Qu'on suive dans chaque science et particulièrement dans les sciences physiques la marche des questions et de l'intelligence, on retrouvera toujours et partout le même ordre et la même loi.

Cet ordre d'intérêt et d'apparition des questions nous explique la marche scientifique de l'antiquité. L'antiquité n'avait pas comme nous un passé dont elle pût mettre l'expérience à profit; elle entrait la première dans la carrière de la science, et elle devait subir les lois naturelles, les lois nécessaires auxquelles l'intelligence, abordant l'étude du monde, est soumise,

Quelles questions devaient en tout se présenter à elle les premières? les plus générales qui sont à la fois les plus intéressantes et les plus ultérieures. Or, voudrait-on qu'en présence de ces questions elle eût reconnu du premier coup qu'elles en présupposent d'autres moins ultérieures, et que, les laissant là sans essayer de les résoudre malgré leur immense intérêt, elle fût descendue prudemment à ces autres questions? Cela était impossible. Le premier mouvement de l'intelligence humaine est la confiance; sa vocation étant de connaître, elle ne doute pas qu'il ne lui soit donné de la remplir; l'expérience seule lui apprend à quelles pénibles conditions cet accomplissement est assujéti. L'antiquité devait donc, en présence de ces questions, essayer de les résoudre; mais n'est-il pas évident que, n'ayant pas les données nécessaires pour y parvenir, elle devait procéder par hypothèse, et par conséquent échouer? Et il était inévitable que cet échec, l'obligeant de réfléchir, lui fit apercevoir dans le sein de ces questions très générales les questions moins générales, moins ultérieures dans lesquelles elles viennent se résoudre, et que, ces questions se substituant aux premières et leur succédant, elle fit pour les résoudre la même tentative qu'elle avait faite pour résoudre les premières, tentative également hypothétique et également impuissante; et qu'ainsi conduite par la force des choses des questions les plus géné-

rales et les plus ultérieures à des questions de plus en plus particulières et de plus en plus immédiates, elle arrivât enfin à l'extrémité de son développement, aux questions premières, aux questions de faits, que toutes les autres présupposent, et de la solution desquelles dépend leur solution. Telle a dû être et telle a été la marche scientifique de l'antiquité. C'est successivement et par échelons qu'elle est descendue de l'unité aux éléments, et de décomposition en décomposition qu'elle a résolu l'énigme du monde dans les questions particulières qu'elle enveloppe. A chaque degré de cette décomposition elle s'est trouvée en face d'un ordre de questions de moins en moins générales et de moins en moins ultérieures, et, à chaque degré, elle a fait une tentative pour les résoudre; et toujours elle a procédé par hypothèse, et toujours elle a échoué, parce qu'il était impossible qu'elle procédât autrement, et parce que, procédant ainsi, il était inévitable qu'elle échouât. Il ne faut pas dire que l'antiquité a ignoré que les questions de faits doivent se résoudre par l'observation; cela, elle l'a su, et toutes les fois qu'elle a abordé des questions de faits, elle a ainsi procédé; il faut dire que l'antiquité s'est moins occupée de questions de faits que de questions ultérieures, parce que ce sont celles-ci qui sont les plus intéressantes et qui se présentent les premières; il faut dire qu'à cause de cette prédilection, qui était inévita-

ble ; elle n'a pu pousser loin les recherches de faits, et qu'elle les a plutôt touchées que véritablement poursuivies, parce qu'elle les considérait comme accessoires et peu importantes comparativement aux autres. Il ne faut pas dire que la méthode antique a été exclusivement la méthode hypothétique et analogique, car elle a appliqué la méthode d'observation aux questions qui étaient évidemment des questions de faits ; il faut dire que, s'étant principalement, et par fatalité, occupée des questions ultérieures, et n'ayant pas encore appris à quelles conditions ces questions peuvent être résolues, parce que l'expérience seule peut le révéler, l'antiquité, sauf quelques rares exceptions, a ignoré, ce que nous avons appris à ses dépens, la véritable nature de toute question ultérieure, qui est de venir se résoudre dans quelque question de faits, et par conséquent la véritable méthode pour arriver à la solution de toutes ces questions, qui est de commencer par étudier les phénomènes de la nature et leurs lois, c'est-à-dire de suivre la marche précisément inverse de celle que l'antiquité a suivie et dû suivre.

En effet, la marche scientifique des temps modernes est justement l'inverse de celle de l'antiquité. Ce qui préoccupe l'antiquité, ce sont les questions ; les faits proprement dits l'intéressent peu. Ce qui préoccupe les temps modernes, ce sont les faits ; la solution des questions est rejetée sur le second plan. Si l'anti-

quité arrive aux faits, c'est par les questions, c'est parce que les questions l'y ramènent; c'est dans l'intérêt des questions, c'est pour les résoudre qu'elle se résigne, en quelque sorte, à s'en occuper, à les observer. Si les temps modernes arrivent aux questions, c'est par les faits; c'est parce que, du sein des faits et de leurs lois, sort tout à coup la solution des questions, qu'ils s'en occupent et les résolvent. Aussi l'antiquité, n'observant guère les faits que dans l'intérêt et sous la préoccupation des questions, ne les observe jamais complètement, et souvent les plie à son but; tandis que les temps modernes, les observant pour eux-mêmes et abstraction faite des conséquences qui peuvent en sortir, les voient mieux tels qu'ils sont et en explorent plus complètement tous les détails. L'antiquité part de l'unité de l'énigme du monde, et, décomposant toujours, arrive de questions de moins en moins générales jusqu'aux faits qui seuls peuvent les résoudre; elle descend du sommet de la pyramide à la base. Les temps modernes, au contraire, partant des faits, et par les faits résolvant les questions les plus particulières, et de celles-ci s'élevant à celles qui le sont moins, remontent d'assise en assise la pyramide que l'antiquité avait descendue. Le dernier terme de la science moderne est la solution du problème d'où est partie la science ancienne; elle refait en avançant tout le chemin qu'avait fait en reculant l'antiquité.

Il a fallu une grande révolution dans les idées pour amener une telle révolution dans la marche de l'investigation scientifique. Cette révolution dans les idées a été le fruit de l'expérience. Les questions scientifiques sortent d'elles-mêmes du spectacle des choses; il suffit que l'intelligence humaine le contemple pour qu'elles se posent; mais l'expérience seule lui enseigne à quelles conditions elles peuvent être résolues. Le premier qui vit briller l'éclair et qui entendit gronder la foudre se demanda: Qu'est-ce que la foudre? aussi cette question n'a-t-elle point de date, elle est aussi ancienne que l'humanité; et cependant elle n'a été résolue qu'à la fin du xviii^e siècle. Et pourquoi? parce que jusqu'à la fin du xviii^e siècle le fait physique qui renferme la solution de cette question et qu'il fallait avoir observé, et dont il fallait avoir étudié et découvert la loi pour la résoudre, avait échappé à l'attention. Et comment ce fait a-t-il été remarqué et sa loi découverte? par hasard et sans que l'on songeât le moins du monde à la question qu'il devait résoudre. Il en est de même de toutes les questions ultérieures; toutes viennent se résoudre dans la connaissance de quelque fait, de quelque loi de la nature, et souvent ces faits ne sont point du tout indiqués par la question, et cependant il est impossible qu'elle soit résolue aussi longtemps que ces faits ne sont point connus, aussi longtemps que leurs lois ne sont point déterminées.

C'est cette expérience cent fois répétée qui a con-

duit l'intelligence humaine à ces grandes vérités qui sont devenues de nos jours la loi suprême de l'étude de la nature. La condition générale de la solution des questions sur la nature est la connaissance des lois de la nature ; il faut donc d'abord et avant tout étudier ces lois, les déterminer par l'observation et l'expérience ; il n'en est aucune d'indifférente, aucune dont ne puisse sortir la solution de quelques-unes des questions dans lesquelles se décompose l'énigme de ce monde ; la solution des questions est à ce prix ; la tenter autrement est inutile, elle ne peut sortir que de là ; elle sera toujours en raison directe des progrès de cette connaissance, et si le jour devait arriver où toutes les questions que nous inspirent le spectacle de ce monde et le sentiment de nous-mêmes seraient résolues, ce serait le lendemain de celui où tous les phénomènes du monde physique et du monde de la conscience auraient été observés et leurs lois déterminées et constatées.

Telles sont les grandes maximes qui de notre temps dominant les sciences physiques et auxquelles les sciences physiques doivent leurs progrès. C'est au nom de ces maximes que, dans cette branche de la connaissance, la solution des questions est considérée comme le but ultérieur, et la lente détermination des phénomènes et de leurs lois comme le but immédiat de l'investigation scientifique ; c'est au nom de ces

maximes qu'on ne se croit point en mesure, qu'on n'essaie pas de résoudre une question tant qu'on n'a pas découvert, ou par la nature de la question ou autrement, quels faits, quelles lois de la nature il faut étudier pour la résoudre; c'est au nom de ces maximes enfin qu'on ne perd point de temps, qu'on ne consacre point d'efforts à anticiper, à imaginer la solution des questions, et qu'on ne considère plus ces anticipations que comme des moyens de découvrir l'espèce de faits au sein desquels gît la solution des questions, et sur lesquels il faut diriger l'observation pour les résoudre. Et ces maximes elles-mêmes ne sont que le fruit d'une longue expérience scientifique, et n'expriment qu'un fait, qu'une loi de la nature, résultat de cette expérience, à savoir : la condition générale et commune de la solution de toutes les questions sur la nature qui ne sont pas immédiatement des questions de faits, de toutes les questions ultérieures.

C'est l'intelligence de cette condition et de ses conséquences qui fait la véritable supériorité de la science moderne sur la science ancienne; car cette condition, l'antiquité l'a ignorée, et parce qu'elle l'a ignorée, elle a voulu résoudre les questions avant de connaître les faits qui les résolvent, c'est-à-dire qu'elle a voulu la fin sans se résigner au seul moyen qui pût la donner. Elle a donc agité immédiatement les ques-

tions et essayé de les résoudre de haute lutte; et comme, les faits retranchés, il ne reste que l'hypothèse et l'analogie, elle les a résolues par hypothèse et par analogie, voulant deviner ce qu'elle ne savait pas découvrir. Et de là cette fausse science de l'antiquité, non sur les faits, mais sur les questions ultérieures, qui n'a abouti qu'à des systèmes périssables; et de là la nécessité où s'est trouvée la science moderne de rejeter ces systèmes et de chercher une autre route; et de là les maximes et la réforme de Bacon; et de là enfin l'idée écossaise que la méthode antique a été l'hypothèse et l'analogie, idée qui n'est pas sans fondement, mais qu'il fallait restreindre et surtout approfondir.

Mais ce n'est ni sans raison ni sans utilité que l'antiquité est tombée dans cette erreur. Dire que c'est une erreur, c'est employer une expression impropre. L'antiquité ne s'est pas trompée, elle a ignoré, et elle a ignoré parce qu'avant de découvrir la véritable condition de solution des questions ultérieures il fallait avoir essayé de les résoudre, et, dans cet essai vingt fois répété, appris à connaître leur véritable nature. C'est cette expérience que l'antiquité a faite et nous a léguée, et c'est de cette expérience qu'est sortie pour nous la lumière. Ainsi l'antiquité, en abordant directement les questions, en essayant de les résoudre par l'hypothèse et l'analogie, a fait une œuvre qui devait

être faite, a rempli une des conditions de la découverte de la vérité, a représenté un des moments nécessaires du développement de la connaissance humaine. Elle a été aussi utile à la science en la traitant par l'hypothèse, que nous en la traitant comme elle doit l'être.

Voilà, je crois, la vraie vérité sur la marche scientifique de l'antiquité et sur celle des temps modernes, vérité que les Écossais n'ont aperçue que d'une manière confuse et inexacte. Et c'est parce qu'ils l'ont mal démêlée dans son ensemble qu'ils n'ont bien compris ni le vice de la méthode antique en philosophie, ni ce qui est resté de ce vice dans la philosophie moderne, ni la vraie nature de la réforme qu'eux-mêmes ont opérée dans la science de l'esprit, réforme très utile et très importante en elle-même quoique ses auteurs ne s'en soient pas bien rendu compte et l'aient accomplie plutôt par instinct que par une vue claire de ce qu'elle devait être.

Est-il vrai que les anciens aient méconnu la véritable méthode à appliquer à la science de l'esprit, et qu'ils n'aient procédé dans cette science que par l'hypothèse et l'analogie? en aucune façon. Les anciens ont su, comme les modernes, et ont compris, comme les Écossais eux-mêmes, que, pour connaître les phénomènes de l'esprit, il fallait les observer, et

non-seulement ils l'ont su et compris, mais ils l'ont fait. Qu'on lise Platon, qu'on lise Aristote, qu'on lise tout ce qui nous reste de philosophie des anciens, et on en sera convaincu. Il est une foule de faits psychologiques que les anciens ont observés, étudiés, et dont ils nous ont laissé d'admirables analyses. Ce n'est donc pas par là que les anciens ont péché, et si entre leurs mains la philosophie de l'esprit n'a pas été organisée et constituée, là n'en est pas la cause. Mais qu'ont fait les anciens? Ils ont fait dans les sciences philosophiques ce qu'ils ont fait dans les sciences physiques. Ce qui les a directement occupés, ce sont les questions philosophiques; ce qui ne les a occupés qu'indirectement, ce sont les faits de la nature humaine dans lesquels gît cependant en dernière analyse la solution de toutes les questions philosophiques. Et qu'est-il résulté de cette prédominance de l'investigation des questions sur la recherche des faits? C'est, d'abord, que, ne connaissant pas assez les faits pour résoudre les questions, ils y ont suppléé par l'analogie et l'hypothèse, en sorte qu'ils n'ont guère produit, sur les questions philosophiques comme sur les questions physiques, que des systèmes ingénieux, mais incomplets et périssables; c'est, en second lieu, que, n'étudiant les faits que pour le besoin des questions, la connaissance des phénomènes de l'esprit humain et de ses lois n'a jamais été pour eux l'objet

d'une science expresse n'ayant pas d'autre but que celui-là, et qu'ainsi ils n'ont point fondé cette science purement d'observation, et ne nous l'ont point transmise organisée et commencée; c'est, en troisième lieu, que, ne recourant aux phénomènes de l'esprit qu'à propos de questions, ils n'ont étudié ces phénomènes que par fragments et jamais dans leur ensemble; c'est que, dans ces études partielles, préoccupés des questions plus que des faits, ils n'ont pas étudié ceux-ci avec tout le soin qu'on y met quand on a pour unique but de les connaître; c'est que souvent même ils n'y ont vu que ce qu'une solution préconçue leur donnait le besoin d'y trouver, en sorte que non-seulement l'antiquité n'a pas créé la science de l'esprit, ne l'a pas cultivée en elle et pour elle-même, mais que, l'étude de l'esprit n'ayant été pour elle qu'un moyen, elle ne nous a guère laissé sur l'esprit que des observations isolées, incomplètes, et souvent corrompues par les différentes fins au profit desquelles elles ont été faites. Voilà ce qui est vrai et ce qu'il faut dire de la manière dont l'antiquité a traité la science de l'esprit humain en particulier et les sciences philosophiques en général.

Et maintenant, si nous passons aux temps modernes, nous trouverons que ce qui explique la destinée différente qu'y ont rencontrée les sciences physiques et les sciences philosophiques, c'est que, dans celles-

là, la méthode antique a été abandonnée, tandis que dans celles-ci elle a été continuée; en d'autres termes, tandis que dans les premières on en est venu aux faits, subordonnant à l'étude et à la connaissance des faits la solution des questions, dans celles-ci on a continué à faire prédominer les questions, à leur subordonner l'étude des faits. Il est vrai qu'en général les questions que posent et agitent les philosophes modernes sont les moins ultérieures, les plus voisines possibles des faits, comme, par exemple, celles de l'origine de la connaissance et des fondements de la certitude; il est vrai encore que, dans la solution de ces questions, la philosophie moderne tient beaucoup plus de compte des faits, les étudie de beaucoup plus près, et sait très bien et professe très haut que des faits seuls peuvent sortir les solutions qu'elle poursuit; mais ce n'est pas moins pour résoudre ces questions, et non pour eux-mêmes, qu'elle étudie l'esprit, ses phénomènes et leurs lois. Et il ne résulte pas moins de cette subversion dans la méthode une partie des effets qui en sont résultés dans l'antiquité; c'est-à-dire qu'on n'étudie l'esprit humain que par fragments et non dans son ensemble; c'est-à-dire qu'on n'en observe qu'incomplètement les phénomènes; c'est-à-dire qu'on les plie toujours plus ou moins aux solutions qu'on préfère et qu'on désire en tirer; c'est-à-dire, enfin, que la vraie science de l'esprit hu-

main, la science de l'esprit humain pour lui-même, sans autre but que de le connaître tel qu'il est, reste toujours ajournée, et avec elle une base certaine sur laquelle on puisse s'appuyer pour la solution des questions.

Telles sont les vraies causes, les causes principales de la situation dans laquelle les temps anciens et les temps modernes ont laissé la philosophie de l'esprit humain. Qu'ensuite, et indépendamment de ces causes, l'analogie, et surtout l'analogie des phénomènes extérieurs, ait dû se glisser dans cette science et la corrompre, nous ne le nions pas; la conclusion de ce qui nous est très familier à ce qui nous l'est peu, et par conséquent des phénomènes matériels aux phénomènes spirituels, est trop naturelle pour que, dans aucune hypothèse, la science de l'esprit y ait échappé. Mais cette cause d'erreur n'est que secondaire; on s'en serait préservé si on avait jamais véritablement étudié les phénomènes de l'esprit pour eux-mêmes, et non en passant, comme on l'a toujours fait, et pour le besoin des questions. La prédominance des questions, la subordination de l'étude des faits à leur solution, reste la vraie cause, et dans les temps anciens et dans les temps modernes, de l'éternelle influence de la science de l'esprit en particulier et de la philosophie tout entière.

Et j'ai raison de dire de la philosophie tout en-

tière; car en même temps que cette fausse marche corrompt l'observation des faits en la subordonnant à un but étranger, elle ajourne indéfiniment la vraie solution des questions, solution qui ne peut sortir que de la connaissance complète et vraie des faits. Ainsi, pour vouloir l'obtenir immédiatement, on manque cette solution, on la retarde. Tout est compromis par le renversement de l'ordre vrai d'investigation, et la solution des questions et la science des faits; la philosophie tout entière, et la psychologie qui en est le tronc, et les sciences qui en sont les rameaux, demeurent stériles et privées de tout développement, comme l'ont été et la science des phénomènes matériels et toutes les sciences qui en dépendent, tant qu'un pareil renversement de l'ordre véritable y a persisté.

Maintenant, qu'ont fait les Écossais, et quelle est la véritable nature du service qu'ils ont rendu à la science de l'esprit? Le voici. Les Écossais n'ont pas, comme ils semblent l'avoir cru, ramené à l'observation et à l'expérience la méthode de cette science; car, et dans l'antiquité et dans les temps modernes, on avait su que pour connaître l'esprit humain il faut l'observer, et on l'avait fait. Ce que les Écossais ont cru faire surtout, ils ne l'ont pas fait; mais, en revanche, ils ont fait une autre chose dont ils n'ont pas eu une conscience bien claire, dont ils ne se vantent pas,

et qui était la plus importante pour la science de l'esprit : ils l'ont retirée de la servitude des questions, ils l'ont rendue à elle-même, c'est-à-dire à son but propre ; ils ont dit : Il y a une réalité observable qui est l'esprit humain ; il y a donc une science d'observation possible qui a pour objet la connaissance de l'esprit humain ; cette science est dans l'enfance, et cependant elle est importante, car voilà beaucoup de questions qui supposent des données qu'elle seule peut fournir ; il faut donc la faire, cette science, la faire comme on fait toutes les sciences d'observation, comme se font les sciences physiques, c'est-à-dire constater les phénomènes propres à cette réalité et en déterminer les lois, et par ce qu'elle produit remonter à ses facultés, et par ses facultés à sa nature. Et ce qu'ils ont dit qu'on devait faire ils l'ont fait, c'est-à-dire qu'ils ont commencé cette science, et par leur exemple commenté leurs préceptes, et donné une existence organisée, régulière, à une étude qui n'avait jamais été, avant eux, faite que par échappées et pour un but qui n'était pas le sien. Voilà le vrai et grand service rendu par l'école écossaise à la science de l'esprit humain, et par conséquent à la philosophie tout entière. Ils ont séparé, dans l'ordre des sciences philosophiques, l'étude des faits des questions dont la solution doit sortir de cette étude. C'est ce qui n'avait pas encore été fait dans cet ordre de

sciences, et qu'ils en aient ou n'en aient pas eu la conscience bien claire, le résultat est bon et il restera.

Est-ce à dire que nous prétendons qu'on doive désormais bannir les questions des études philosophiques, les mettre de côté, les ajourner jusqu'à ce que la science des faits, la science de l'esprit humain soit achevée? en aucune manière, et rien n'est plus loin de notre esprit qu'une pareille pensée. Nous savons que les besoins de l'intelligence humaine ne s'ajournent pas, et comme c'est un besoin pour elle de se former des opinions sur les questions qui l'intéressent, et que les hautes questions philosophiques sont, de toutes, celles qui l'intéressent le plus, nous n'espérons ni ne voulons qu'elle les oublie pour se consacrer exclusivement à l'étude des faits qui doivent un jour les résoudre. Tout ce que nous espérons et tout ce que nous prétendons, c'est qu'on fasse désormais en philosophie comme on fait dans les sciences physiques. Ici, on sait et on croit que la connaissance complète des lois de la nature peut seule résoudre définitivement les questions sur la nature; mais en laisse-t-on pour cela ces questions de côté, et attend-on, pour essayer de les résoudre, que cette connaissance soit entière? nullement; à mesure que les faits nécessaires à la solution d'une question sont donnés, on s'en sert pour résoudre cette question; quant aux autres, on tire des faits connus des solutions provisoires dans

lesquelles l'esprit se repose sans illusion, en attendant que de nouveaux faits conduisent à des solutions plus complètes et plus exactes. Ce qu'on fait en physique est précisément tout ce que nous désirons qu'on fasse en philosophie. A mesure que les données nécessaires à la solution d'une question se présentent, qu'on résolve cette question ; que là où ces données sont encore incomplètes ou soupçonnées de l'être, on en tire des solutions provisoires que l'avenir modifiera ; voilà ce qui est raisonnable et ce que nous demandons. Le grand point est que l'étude des phénomènes soit faite pour elle-même, le grand point est qu'elle devienne et demeure la chose principale, et qu'on le sache, et qu'on ne la fasse pas retomber sous la servitude des questions ; car là est la corruption de toute la science et la mort de la philosophie. J'ajoute une observation ; c'est, que dans l'ordre des sciences philosophiques, l'étude des faits n'est pas infinie comme dans l'ordre des sciences physiques ; la sphère de l'observation y est très circonscrite ; l'esprit humain, le monde de la conscience, voilà le lieu de tous les faits spirituels qu'il nous est possible d'atteindre. Dans les sciences physiques on procède de la circonférence au centre, et la circonférence est immense ; dans les sciences philosophiques on procède du centre à la circonférence, et le centre est un point, l'esprit humain. Assurément ce point est complexe ; mais il a des limites

étroites et précises, et sans aucun doute l'esprit humain, convenablement étudié, n'est pas comme la nature un sujet inépuisable d'observations; il peut être complètement exploré en assez peu de temps, et il y a lieu de croire que la solution vraie des questions philosophiques qui sont solubles, sortirait assez vite d'une étude un peu suivie et un peu persévérante des phénomènes de l'esprit.

Nous terminerons par une observation qui liera tout ce que nous venons de dire des vues des Écossais sur la méthode de la science de l'esprit avec les réflexions que nous ont suggérées leurs vues sur l'ensemble des sciences philosophiques; c'est que, s'ils n'ont pas bien compris dans le passé les causes du peu de progrès de cette science, cela vient de ce qu'ils ne se sont pas élevés à l'idée même de l'ensemble des sciences philosophiques. En effet, si les Écossais avaient vu que ces sciences ne forment qu'un tout dont la science de l'esprit est le centre, ils auraient aussi vu que ce n'est pas seulement la partie, mais le tout, qui est dans un état d'enfance, et ils auraient cherché non pas seulement pour la science de l'esprit, mais pour la philosophie tout entière, les causes de cet état. Et alors il ne leur aurait pas échappé que ce n'est pas tant dans la science de l'esprit que dans celles qui en dépendent, que l'antiquité a procédé par hypothèse et par analogie; car ce sont les questions

ultérieures et non les questions de faits qui sont l'objet des systèmes en philosophie, et sur lesquelles ont roulé et roulent encore ses interminables disputes. Et la question étant ainsi mieux posée, posée selon la vérité des faits, les Écossais auraient vu que si on n'a procédé sur les questions que par hypothèse, c'est que la science de l'esprit n'était pas faite, c'est qu'on l'a toujours négligée, c'est qu'au lieu de commencer par cette science on a commencé par les questions qui la présupposent; et alors tout le vice de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne se serait révélé aux Écossais, et avec le vice la nature du remède; en sorte qu'ils auraient eu conscience de la réforme qu'ils ont opérée et du service qu'ils ont rendu à la science de l'esprit et à la philosophie. C'est ainsi que tout se tient et qu'il n'y a de vraie lumière que dans les vues d'ensemble. Si les Écossais se sont fait des idées inexactes du passé et du présent de la science de l'esprit humain, c'est qu'ils l'ont considérée isolément, et que la totalité de la science philosophique leur a échappé.

Ce défaut d'étendue se fait également sentir dans ce qu'ont pensé les Écossais sur les limites de la science de l'esprit. Ainsi que nous l'avons dit, dans leur opinion, l'état de la science de l'esprit dérive en partie de ce que ces limites ont été méconnues, et c'est à la fois la seconde cause par laquelle ils expliquent cet état, et le second point sur lequel ils ont fait porter

leur réforme. Nous allons les suivre sur ce terrain nouveau, et essayer d'y démêler, comme nous l'avons fait, la valeur de leurs idées.

IV.

Critique des idées écossaises sur les limites de la science de l'esprit.

Dans quelles limites doit se renfermer la science de l'esprit ? en d'autres termes, quelle est l'étendue et la nature de sa tâche ? telle est la question que se proposent les Écossais et qu'ils résolvent en répondant que la science de l'esprit n'a d'autre but que la connaissance des phénomènes de l'esprit, et qu'elle ne peut dépasser ce but sans sortir de ses bornes légitimes et se corrompre. Cette pensée appartient surtout à Stewart ; c'est lui qui insiste principalement sur la nécessité de faire rentrer la science de l'esprit dans le cercle des questions de faits, et d'en bannir complètement les questions métaphysiques. Il appuie son opinion sur deux raisons : la première, c'est que ces deux classes de questions sont parfaitement indépendantes, et qu'il ne faut pas que les opinions différentes auxquelles on peut arriver sur les dernières empêchent de s'entendre sur les premières, qui, se résolvant immédiatement par les faits, ne peuvent don-

ner matière à aucune discussion ; la seconde, c'est que les questions métaphysiques sont insolubles, et par conséquent ne peuvent conduire qu'à des hypothèses plus ou moins vraisemblables, hypothèses qui ne doivent pas être mêlées aux résultats positifs auxquels mènent les recherches sur les questions de faits. Selon Stewart, c'est précisément ce qui est arrivé. Les hypothèses sur les problèmes métaphysiques ont compromis les résultats positifs de la science de l'esprit sur les questions de faits, et les disputes sans issue sur ces hypothèses ont fait croire qu'on ne pouvait s'entendre sur les faits, et que tout était et serait éternellement contestable dans le sein de cette science. C'est donc en partie, selon ce philosophe, pour avoir perpétuellement aspiré à résoudre ces dernières que la science de l'esprit est tombée dans tant d'erreurs, est arrivée à si peu de vérités, et a fini par perdre tout crédit dans l'opinion ; et cela est parfaitement aussi dans l'esprit de la philosophie de Reid ; car si Reid insiste peu sur ce point il prêche d'exemple, négligeant toujours les questions ultérieures sur l'esprit, et se renfermant scrupuleusement dans l'étude des phénomènes et la recherche de leurs lois ; en sorte que nous pouvons considérer cette doctrine sur les limites de la science de l'esprit et cette proscription des questions métaphysiques comme parfaitement écossaises, et les soumettre comme telles à notre examen.

Deux choses sont à remarquer et à signaler dans cette doctrine, et ces deux choses résument ce qu'elle renferme de bon et de mauvais; la première, c'est qu'elle sort de la vue confuse du fait historique que nous avons développé, la prédominance en philosophie jusqu'à présent des questions ultérieures sur les questions de faits et la subordination fâcheuse de ces dernières; la seconde, c'est qu'elle est une réaction exagérée contre ce fait, en ce qu'au lieu de remettre les questions ultérieures sur l'esprit à leur place elle les proscriit entièrement et les bannit, comme insolubles, du cercle de l'investigation philosophique. C'est sous ces deux points de vue que cette doctrine doit être envisagée pour être appréciée; c'est sous ces deux points de vue que nous allons l'examiner; mais en nous arrêtant surtout au second, nous étant déjà, dans ce qui précède, fort étendu sur le premier.

Si les Écossais se bornaient à soutenir que tout ce que nous pouvons savoir sur la nature de l'esprit a pour point de départ nécessaire la connaissance des phénomènes par lesquels il se révèle à nous, et qu'ainsi les questions sur la nature de l'esprit présupposent l'étude de ces phénomènes et ne doivent être abordées que postérieurement à cette étude; s'ils ajoutaient qu'en s'occupant d'abord des questions métaphysiques sur l'esprit et en leur subordonnant l'étude des phénomènes, la philosophie dans l'antiquité et dans

PRÉFACE

les temps modernes a renversé l'ordre naturel des recherches, et que ce renversement n'a pas peu contribué à retenir la science de l'esprit dans l'état d'enfance où elle est encore; s'ils allaient même jusqu'à prétendre que les recherches sur la nature de l'esprit doivent être soigneusement séparées des recherches de pure observation qui ont les phénomènes de l'esprit pour objet, parce qu'elles sont d'une autre nature, qu'elles ont un autre objet, et que, ne pouvant prétendre à des résultats aussi incontestables, il est bon de ne pas compromettre, par le mélange de ces résultats contestés, l'autorité des résultats positifs qu'on peut immédiatement se promettre de l'étude des phénomènes de l'esprit; si, disons-nous, les Écossais s'en tenaient à ces assertions, ils seraient dans le vrai, et bien qu'on pût trouver un peu de rigorisme méthodique à séparer dans la science de l'esprit, les recherches d'observation sur les phénomènes des recherches d'induction sur la nature de la réalité qui les produit, l'histoire de la philosophie serait là pour excuser ce rigorisme, et la doctrine des Écossais sur ce point pourrait être, sans inconvénient, acceptée tout entière et sans restriction.

Mais quand Stewart, allant plus loin, arrive à prétendre que les questions sur la nature de l'esprit sont insolubles; quand il en vient à affirmer qu'elles dépassent la portée de l'intelligence humaine et sont

extérieures à la sphère dans laquelle il lui a été donné de se mouvoir, et qu'il en conclut, non pas qu'il faut ajourner ces questions, mais qu'elles sont étrangères à la science et qu'elle ne doit pas s'en occuper; alors Stewart passe les bornes du vrai, la justesse ordinaire de son jugement l'abandonne, et ses assertions ne sont plus, à notre sens, qu'une réaction, excusable peut-être, mais outrée, contre des questions qui ont sans doute occupé trop de place dans la science de l'esprit, mais qu'on ne peut légitimement en bannir.

La double idée que nous venons d'émettre sur les questions métaphysiques qui ont la nature de l'esprit pour objet, l'une, que ces questions ne sont point insolubles, et que par conséquent la science peut légitimement s'en occuper; l'autre, que ces questions présupposent la connaissance des phénomènes de l'esprit et ne peuvent trouver ailleurs leur solution; cette double idée, dis-je, nous met en présence de deux classes d'opinions très diverses, mais également célèbres de nos jours sur la science ontologique, celles qui nient la possibilité de cette science et celles qui la considèrent comme entièrement indépendante des données de l'observation. Nous croyons que nous ferons bien de nous expliquer d'abord d'une manière nette avec ces deux classes d'opinions; ce sera le moyen d'éclairer complètement la question que les Écossais ont tranchée sans la discuter; nous verrons mieux

après de quelle manière les Écossais l'ont entendue et dans quel sens il faut prendre la solution qu'ils lui ont donnée.

Tout le monde sait quel objet se propose la science que les uns appellent ontologie et les autres métaphysique. Il ne faut pas avoir beaucoup réfléchi, pour avoir remarqué que ce monde et toutes les choses qu'il renferme ne se montrent à nous que par la surface, ne se laissent prendre en quelque sorte que par leur partie phénoménale. La surface des choses, les phénomènes, voilà en effet ce que saisit seulement l'observation ; mais l'intelligence humaine ne s'arrête pas là. Sous cette surface, elle conçoit un fond, derrière ces phénomènes des causes et des substances, qui, pour être invisibles à l'observation, ne lui en paraissent pas moins exister ; et ces substances elle les place, et ces causes elle les fait agir dans un espace et dans une durée également invisibles à l'observation, mais qu'elle n'en considère pas moins comme existant réellement ; et comme elle a rattaché les effets qu'elle voit à des causes, les attributs qu'elle observe à des réalités qu'elle ne voit pas, et enveloppé tout cela dans le double théâtre de l'espace et de la durée, il lui semble que ces causes, il lui semble que ces réalités, il lui semble que la durée et l'espace même qui les contiennent, doivent être rattachés à une réalité supérieure et unique, source de toute existence et de toute causalité,

réalité qui est Dieu, et dont la durée et l'espace ne sont eux-mêmes que les attributs. Nous ne disons pas que toutes ces conceptions de l'intelligence humaine soient fondées, nous ne disons pas qu'elles doivent être acceptées; nous constatons seulement que l'intelligence humaine les forme, et qu'ainsi, à tort ou à raison, elle traverse la surface des choses qui est le domaine de l'observation, et par-delà conçoit un monde invisible où elle place les causes et les substances, la durée et l'espace, et dont le centre est Dieu. C'est ce monde invisible avec tout ce qu'il contient, que l'ontologie ou la métaphysique a pour objet de déterminer. L'ontologie est la science de ce monde, la science de cette partie des choses que l'observation n'atteint pas. Tous les problèmes que l'on rencontre en remontant de ce qui nous apparaît aux réalités que ce qui nous apparaît nous semble présupposer, jusques et y compris Dieu, sont métaphysiques. C'est ainsi que le sont les problèmes sur la nature de l'esprit; en sorte que la question de savoir si ces problèmes peuvent être résolus et par quelle voie ils peuvent l'être, n'est autre chose que celle-là même de la possibilité et de la méthode de la science ontologique.

Cette définition de l'ontologie et des problèmes qu'elle embrasse suffit, et au-delà, pour faire concevoir tout l'intérêt qui a dû s'attacher à cette question de la possibilité et de la méthode de la science ontologique;

et cependant elle n'a été posée que tard. Les problèmes métaphysiques étant éminemment généraux et ultérieurs, et se confondant en quelque sorte avec l'énigme totale de cet univers dont la science est partie, ont dû être les premiers à apparaître, et l'esprit humain a dû longtemps les agiter avant d'être amené, par l'impuissance de ses efforts et l'expérience des difficultés qu'ils présentent, à se demander jusqu'à quel point et de quelle manière ils pouvaient être résolus. Mais enfin ce moment a dû arriver, et dès lors tout l'intérêt qui s'attache à ces problèmes a dû se reporter sur la question logique de leur solution. Aussi est-ce là ce qui est arrivé, et l'on peut dire que dans les temps modernes elle a été parmi les questions logiques une de celles qui ont le plus préoccupé les philosophes. Et ce mouvement est si loin d'être épuisé que toute la philosophie allemande, depuis cinquante ans, semble n'avoir eu et n'avoir encore d'autre but que de la résoudre. C'est du milieu de ce grand débat que se sont élevées les deux opinions entre lesquelles se place, selon nous, la vérité, celle qui nie entièrement la possibilité de la science ontologique, et celle qui la considère comme entièrement indépendante dans sa méthode des données de l'observation. Arrivons à ces opinions et examinons-les successivement.

Est-il vrai que l'intelligence humaine ne puisse légitimement pénétrer dans le monde invisible, dans le

monde des substances et des causes, et que les idées qu'elle s'en forme ne puissent jamais revêtir un caractère scientifique? Deux philosophies très différentes tendent également à établir ce résultat, la philosophie empirique et la philosophie critique. Voyons comment et à quels titres.

La thèse du système empirique est très simple. Ce système pose en principe que l'observation est la seule source de nos connaissances. Or, que suit-il de ce principe, s'il est vrai? assurément que les limites de la science humaine sont celles-là mêmes de l'observation. On voit déjà que, s'il en est ainsi, l'ontologie court grand risque de n'être qu'une chimère; car les réalités, dont l'ontologie a la prétention de faire la science, ont précisément pour caractère d'être en dehors des limites de l'observation. Si l'ontologie pouvait être légitime, ce ne pourrait donc être qu'à une condition; c'est qu'elle tirerait des données de l'observation l'idée des réalités dont elle s'occupe. C'est ce que les empiriques ont cru longtemps, et c'est ce qui a fait que pendant longtemps ils n'ont nié aucune des réalités ontologiques. Mais les sceptiques les ont tirés de cette illusion en prouvant, par une analyse sévère des données de l'observation, que ces données, c'est-à-dire ce que saisit l'observation, ne contenaient pas l'idée des réalités qu'elle ne saisit pas. Cette démonstration a ramené le système empirique à ses véritables conséquences, et ses par-

tisans ont été forcés, ou de l'abandonner, ou d'accepter ces conséquences, c'est-à-dire de déclarer vaines et chimériques, de considérer comme des illusions ou des abstractions les idées que l'intelligence humaine se forme des réalités du monde invisible. Il en est résulté que tous ceux qui ont persisté dans le système, c'est-à-dire tous les empiriques modernes, professent la négation de l'ontologie, et considèrent cette science comme entièrement impossible et chimérique. Cette opinion est celle de presque toute cette classe de savants qui cultivent les sciences physiques, et qui l'ont adoptée par amour pour l'observation. C'est leur assentiment assez peu éclairé qui donne encore quelque force à cette conclusion du système empirique, et quelque crédit au petit nombre de philosophes, proprement dits, qui la professent encore.

On sent que nous ne pouvons en aucune manière accepter à ce titre l'impossibilité de la science ontologique. Nous ne nions pas qu'elle ne fût impossible si l'observation était la seule source de nos connaissances; car nous reconnaissons que ce n'est ni immédiatement par l'observation, ni médiatement par le raisonnement, partant de ses données, que nous atteignons les réalités ontologiques. Mais ce que nous nions, c'est que nous ne puissions rien connaître que par l'observation, c'est qu'elle soit la seule manière de connaître de l'intelligence, Car cette doctrine, l'observation elle-

même la dément. Elle nous apprend que la partie des choses qui tombe sous sa vue, c'est-à-dire les phénomènes, apparaît à notre raison comme en impliquant une autre qui n'y tombe pas, et dont notre raison conçoit spontanément et immédiatement l'idée, idée qu'elle ne tire pas des données de l'observation, mais à laquelle seulement elle s'élève à l'occasion de ces données, parce que c'est la lacune que laissent ces données qui la détermine et la force, pour ainsi dire, à s'y élever. Telle est l'origine assignée à cette classe d'idées par l'observation elle-même. Or si l'intelligence possède cette autre manière de connaître, et si c'est par cette voie qu'elle atteint les réalités ontologiques, il est faux, en fait, qu'elles soient inaccessibles à l'intelligence, et qu'elles échappent à tous ses moyens de connaître, et s'il n'y a pas d'autre argument contre la possibilité de l'ontologie, cette possibilité existe incontestablement.

Cette vérité de fait que l'observation n'est pas la seule source de nos idées, et que notre intelligence en contient qui sont le fruit d'une conception immédiate et *à priori* de la raison, et que de cette espèce sont précisément les notions du temps, de l'espace, des substances, des causes, en un mot de toutes les réalités qui sont l'objet de l'ontologie; cette vérité, dis-je, aucune autre doctrine ne l'a mise dans une plus vive lumière et n'a plus contribué à la mettre hors de toute

contestation que la doctrine critique. On peut même dire que c'est à Kant qu'est due la première description exacte et précise du procédé de la raison *à priori*, par lequel ces notions nous sont données. Si donc le système critique nie la possibilité de l'ontologie, ce n'est point sur ce fondement que l'esprit humain ne peut s'élever à ces notions. Kant ne nie point la possibilité des notions ontologiques, mais il en nie la légitimité, et il la nie sur ce fondement que la nécessité où se trouve notre intelligence, de concevoir au-delà du visible certaines réalités invisibles, dépend de sa constitution; en sorte qu'il n'est pas sûr que si notre intelligence était autrement constituée, cette nécessité subsistât, ni par conséquent les croyances qui en émanent. Kant, en un mot, considère comme l'effet d'autant de lois ou de formes de notre esprit les différentes conceptions par lesquelles notre raison comble la lacune que lui semble laisser toute donnée de l'observation; il ne peut en conséquence accorder à ces conceptions une valeur absolue, ni se fier à ce qu'elles nous font supposer du monde invisible; et comme ces conceptions sont le fondement de toute la science ontologique, cette science est possible si l'on veut, mais elle manque de certitude et ne peut mériter aucune confiance.

On voit que si la raison du système critique contre l'ontologie est autre que celle du système empirique,

elle aboutit exactement au même résultat; car qu'importe que nous puissions nous former des idées du monde invisible si nous n'avons aucune raison de croire à la vérité de ces idées. Mais est-il vrai que nous ne puissions nous y fier, et l'objection de Kant vaut-elle mieux au fond que celle des empiriques? nous n'hésitons pas à le nier.

A quoi se réduit en effet cette objection? notre esprit atteint le monde visible par un certain acte qu'on appelle observation; il atteint le monde invisible par un autre acte qu'on appelle conception; l'un de ces actes n'est pas l'autre, cela est vrai, ils sont très distincts; mais l'un et l'autre sont également des actes de l'esprit, ou, si l'on veut, d'une faculté de l'esprit, et, à ce titre, l'un et l'autre dépendent également de la constitution de notre esprit. Dire que si la constitution de notre esprit était autre, il se pourrait que ce que nous apprend du monde invisible le premier de ces deux actes fût modifié, c'est dire une chose qui s'applique également, et avec la même force, à ce que nous apprend du monde visible le second; car qui peut dire si les choses que nous observons nous paraîtraient les mêmes si nous étions autrement faits. L'objection s'étend donc à toutes nos facultés sans exception; elle ne porte donc pas plus sur la raison que sur tout autre; et si cela est, ce que nous apprend la raison n'est ni plus ni moins certain que ce que nous apprend

tout autre faculté, que ce que nous apprend ou le raisonnement ou l'observation. Que signifie donc l'objection de Kant? rien contre la science ontologique en particulier, et ceci seulement contre toute science: que toute science humaine est humaine. Mais il ne peut en être autrement et il faut s'y résigner. L'idée de légitimer fondamentalement la science humaine est absurde; une légitimation est impossible, la logique n'y peut atteindre. La mission de la logique n'est nullement d'aller jusque-là, autrement c'est elle qui serait une science impossible; sa mission est uniquement de constater à quoi l'intelligence humaine croit, et de prendre pour certain d'une certitude humaine tout ce à quoi elle croit. Or, elle croit aux données de la raison *à priori* comme elle croit à celles de l'observation, ni plus ni moins; les unes sont donc certaines de la même certitude que les autres. La science qui recueille les unes est donc science au même titre et tout aussi légitime que celle qui recueille les autres, et, en dernière analyse, l'objection de Kant ne prouve pas plus contre la science ontologique que celle des empiriques.

Nous n'admettons donc ni la raison de la doctrine empirique ni celle de la philosophie critique contre l'ontologie. En fait, l'intelligence humaine atteint les réalités qui sont l'objet de cette science: nous croyons donc cette science possible; en droit, le procédé à

priori par lequel elle les atteint mérite autant de confiance que le procédé à *posteriori* qu'on appelle observation : nous croyons donc cette science légitime. Voilà notre pensée sur la possibilité et la légitimité de l'ontologie. Expliquons-nous maintenant sur sa méthode, et voyons ce qu'il faut penser de l'opinion célèbre qui considère les données de l'observation comme entièrement étrangères aux recherches de cette science.

Il y a deux points sur lesquels cette opinion et la nôtre se rencontrent parfaitement, parce que la psychologie les a mis hors de toute contestation. D'une part, elle nous accorde que les données de l'observation sont l'occasion à propos de laquelle notre raison conçoit les différentes notions de l'espace, de la durée, de l'être, des causes, et pénètre ainsi dans le monde invisible, dans ce monde dont l'ontologie est la science; de l'autre, nous lui accordons que ces notions, conçues par la raison, n'étaient point contenues dans les données empiriques à propos desquelles elles ont été conçues, et qu'ainsi elles ne sont point une déduction de ces données, mais une découverte originale de la raison. Jusque-là nous sommes d'accord avec ce que l'on nous permettra d'appeler l'école ontologique, et elle est d'accord avec nous. Mais quand elle prétend que, ces notions obtenues, il suffit d'y appliquer le raisonnement pour en tirer tout ce

que nous pouvons savoir du monde invisible, quand elle prétend, en d'autres termes, que l'ontologie est tout entière contenue dans ces notions, qu'elle en est le développement pur et simple, et qu'ainsi, sauf cette circonstance d'avoir été l'occasion à propos de laquelle les notions qui la fondent ont été conçues, l'observation n'a rien de commun avec cette science et n'intervient en rien dans sa construction; alors nous ne pouvons continuer de suivre l'école ontologique et notre opinion se sépare de la sienne; car elle avance une doctrine que nous croyons inexacte en fait, et à laquelle il nous est impossible de donner les mains.

Cette doctrine n'est pas nouvelle en philosophie et elle a été pratiquée longtemps avant d'avoir été formulée. La méthode de l'école éléatique en ontologie fut précisément celle qui découle de cette opinion. L'école éléatique recueillit les notions ontologiques qui se trouvent dans l'intelligence humaine, elle y appliqua purement et simplement le raisonnement, et en déduisit un système qui paraît très conséquent, mais qui exige, pour être accepté, qu'on rejette tout ce que l'observation nous apprend du monde visible; car il est en contradiction absolue avec tout ce que nos sens et notre conscience nous font connaître. En procédant de la même manière on a vu Spinoza dans les temps modernes arriver aux mêmes résultats, et mal-

gré les efforts les plus ingénieux ne pouvoir concilier le monde qu'il avait géométriquement déduit des notions ontologiques avec celui que nous connaissons et qui vit sous nos yeux. Le même malheur est arrivé à tous ceux qui depuis Parménide jusqu'à Spinoza et depuis Spinoza jusqu'à nous ont procédé en ontologie de la même façon. Le raisonnement géométrique appliqué aux notions d'être et de cause, de temps et d'espace, donne à cet univers, dont l'observation nous fait connaître les extrémités, une certaine tête, si je puis m'exprimer ainsi; mais, entre cette tête et ces extrémités, il n'y a point de milieu possible; car si la tête est ainsi faite, les extrémités sont impossibles, et si les extrémités sont réellement ce que nous croyons les voir, il est impossible que la tête soit ce que la méthode en question démontre qu'elle doit être. Voilà les fruits qu'a portés l'ontologie géométriquement déduite des notions *à priori* de la raison, et ces résultats indiquent déjà un vice dans la méthode qui les donne; car s'il y avait cette antinomie entre les données légitimes de deux facultés de notre esprit, qui nous inspirent une égale confiance, l'observation d'une part et la raison de l'autre, ç'en serait fait de toute certitude et de toute science. Obligés de croire que l'une au moins de ces deux facultés nous trompe, et ne pouvant reconnaître laquelle, nous n'aurions plus aucun motif de nous fier ni à l'une ni à l'autre, et notre intelli-

gence tout entière, légitimement mise en suspicion, il n'y aurait plus rien de raisonnable qu'un scepticisme absolu.

Mais nous n'en sommes pas réduits à inférer le vice de cette méthode des résultats qu'elle donne; ce vice peut être démontré, et il peut l'être par les faits. Les faits prouvent que si, en la suivant, l'ontologie est arrivée à des résultats inconciliables avec ceux de l'observation, c'est qu'elle a méconnu son véritable procédé, celui que l'intelligence humaine suit naturellement quand elle veut pénétrer la nature des réalités ontologiques, celui que la véritable logique recueille de cette expérience et assigne à l'ontologie. Expliquons-nous.

Autre chose est la découverte même des réalités ontologiques, autre chose est la connaissance que nous pouvons obtenir sur la nature de ces réalités. Qu'est-ce qui découvre les réalités ontologiques? qu'est-ce qui, au-delà des phénomènes, va les atteindre et les livre à la science humaine? c'est la raison, par une conception immédiate et spontanée. Les données de l'observation ne sont que l'occasion de cette découverte, ne sont que la circonstance qui détermine la raison à la faire. C'est la raison seule qui, le phénomène étant donné, sent que le phénomène n'est pas tout et qu'il y a nécessairement autre chose; c'est elle qui dit en quoi consiste cette autre chose, et

nous en donne l'idée. Elle comprend que l'événement ne peut se suffire, et elle nous révèle derrière l'événement une cause; elle comprend que le mode ne peut se suffire, et elle nous révèle derrière le mode un être; elle comprend que la succession des événements, que la juxtaposition des corps ne peuvent se suffire, et elle nous révèle au-delà une durée et un espace qui les contiennent. C'est donc la raison qui conçoit les différents rapports qui unissent le visible à l'invisible, et avec ces rapports les réalités invisibles qui en sont le second terme; en un mot, c'est elle, et elle seule, qui franchit le passage du visible à l'invisible, qui nous met en possession de celui-ci, et qui nous enseigne les rapports qui existent entre ces deux mondes, et nous les montre comme les deux moitiés inséparables d'un même tout. Encore une fois voilà ce que fait la raison, et la raison seule. Mais cela fait, la science ontologique est-elle faite? en aucune manière. Cela fait, il n'y a de donné que les conditions sans lesquelles elle ne pourrait l'être. En effet, cela fait, que savons nous? ceci seulement : c'est que tout fait suppose une cause, tout attribut un être, et que rien n'existe et que rien n'arrive que dans le sein d'un espace et d'une durée. Ces propositions sont, en effet, l'expression pure et simple, le résumé vrai de ce que nous révèle la raison *à priori*. Or, nous le répétons, ce ne sont là que les conditions de la

sciencé, et non la science elle-même. Si nous ne savions pas cela, toute recherche ontologique serait impossible, nous n'en aurions pas même l'idée; mais cela su, l'ontologie reste à faire. Cela su, en effet, il reste à découvrir, par exemple, quels êtres existent réellement, quelles causes agissent réellement dans cet univers? Or, pour y parvenir, nous interrogerions vainement les données de la raison; elles ne nous apprendraient que ce qu'elles expriment, savoir : que tout phénomène suppose une cause, et tout attribut une substance; nous appliquerions vainement le raisonnement aux idées d'être et de cause contenues dans ces données; le raisonnement ne pourrait en tirer que les idées d'être et de cause, et rien de plus; et cela ne nous rapprocherait pas d'une ligne du résultat auquel nous aspirons, de la connaissance des êtres et des causes réelles qui peuplent cet univers. Aussi l'intelligence, abandonnée à elle-même, n'a garde de prendre une pareille route, et elle en suit naturellement une toute différente. Pour parvenir à cette connaissance, que faisons-nous donc? Comme il ne s'agit ni d'êtres ni de causes quelconques, mais bien des êtres et des causes qui existent réellement dans ce monde, nous interrogeons les phénomènes que ce monde nous présente, et c'est en eux que nous cherchons la révélation de ce que sont les êtres et les causes qu'ils supposent, de ce que doivent

être aussi la durée et l'espace qui les embrassent. Et de quel droit procédons-nous ainsi, et sur la foi de quoi croyons-nous pouvoir trouver dans les phénomènes de ce monde la révélation de la nature des réalités invisibles qu'ils supposent ? sur la foi des rapports que la raison nous dit exister entre tout phénomène et sa cause, entre tout attribut et sa substance. Sans ces rapports, nous ne nous serions pas avisés de cette induction ; ce sont ces rapports qui nous l'indiquent, ce sont ces rapports qui nous autorisent à la faire ; ils en sont la condition et la loi. Mais ils ne nous dispensent pas de la faire, car si nous ne la faisons pas il n'y aurait pas de science ; nous nous arrêterions aux conditions de la science, et nous la laisserions à faire. Ainsi il est vrai que la raison pose, à l'occasion des données de l'observation, mais sans les en tirer, les conditions de l'ontologie ; mais il n'est pas vrai que l'ontologie elle-même soit contenue dans ces conditions et en sorte. L'ontologie sort des données de l'observation par une induction indiquée, autorisée et gouvernée par les données de la raison pure. Voilà ce que les faits nous disent et ce que l'école ontologique n'a pas vu ; elle n'a pas vu que, dans l'ontologie, l'œuvre de la raison se borne à nous introduire dans le monde invisible, à nous donner l'idée des réalités qu'il renferme et des rapports qui lient ces

réalités au monde phénoménal; mais que l'idée de ces réalités une fois posée, mais que les rapports nécessaires qui unissent ces réalités avec les phénomènes une fois révélés, tout ce que nous pouvons savoir de ces réalités n'est plus qu'une induction des phénomènes, induction déterminée par ces rapports, fondée sur ces rapports; et c'est parce que ce fait lui échappe qu'il lui échappe aussi que la science des réalités ontologiques présuppose celle des phénomènes, qu'elle ne peut se développer que par elle, et que les progrès de l'une seront toujours, par la nature des choses, en raison directe de ceux de l'autre; et voilà pourquoi, agissant en conséquence, elle essaie de déduire immédiatement l'ontologie des idées d'être, de cause, de temps, d'espace, ne consentant point à reconnaître que ces idées et les relations nécessaires dans lesquelles elle nous sont données ne sont fécondes que quand elles sont appliquées; qu'en elles-mêmes elles sont essentiellement stériles; que le raisonnement appliqué à ces idées ne peut aboutir qu'à les traduire en d'autres termes et à produire une science de mots qui n'en est pas une, qui ne ressemble en rien à ce qui est, et qui ne peut imposer qu'aux esprits qui admirent d'autant plus qu'ils comprennent moins, qui se paient de vaines formules, et qui n'ont le sentiment ni de la réalité ni de la véritable science,

S'il était besoin d'une confirmation à des vérités aussi évidentes, on la trouverait en examinant la manière dont ont été acquises le petit nombre de notions certaines auxquelles l'esprit humain s'est élevé en ontologie jusqu'à présent. Qu'on laisse de côté les constructions géométriques de Spinoza et des esprits qui ont marché dans cette voie, et qu'on s'arrête à ce que nous savons de la nature de l'esprit, de celle de la matière, de celle des causes physiques et surtout de celle de Dieu. Je ne dis pas que ces notions soient bien étendues, ni qu'elles nous donnent une idée bien claire, encore moins une idée bien complète du monde invisible; il est malheureusement vrai que la science ontologique est renfermée pour l'homme dans des bornes étroites, et qu'il ne soulèvera jamais qu'un coin du voile qui couvre le fonds des choses; mais telles qu'elles sont, elles ont une immense importance; car elles nous en apprennent assez pour justifier les plus chères espérances de notre nature, et ne nous laisser aucun doute sur l'intelligente providence qui gouverne cet univers. Eh bien! qu'on réunisse toutes ces notions, qu'on les analyse, qu'on remonte à leur source, et l'on verra qu'il n'en est pas une qui ne soit une induction et une conséquence des découvertes de l'observation dans l'étude des phénomènes du monde moral et du monde physique. Qu'on examine en particulier la marche qu'ont suivie les

idées de l'humanité sur Dieu, et on verra ces idées se dégrossir, s'épurer, devenir successivement plus claires, plus étendues et plus certaines à mesure que la science du monde physique et celle de l'homme, se développant, ont donné des bases plus étendues et plus sûres à l'induction qui de l'effet remonte à la nature de la cause. Et n'est-ce pas une vérité devenue triviale que c'est le propre de la demi-science de douter de Dieu, et que chaque nouvelle découverte dans la connaissance de la nature vient mettre dans une nouvelle lumière la Providence et les autres attributs du suprême ouvrier qui l'a créée et la gouverne. Tant est naturel, tant est suivi et consenti par tous les esprits le procédé par lequel l'intelligence humaine peut véritablement pénétrer, et pénètre en effet dans le monde invisible. Il est vrai que les résultats obtenus à l'aide de ce procédé par le bon sens de l'humanité, sont loin de présenter du monde visible ces images complètes et détaillées que nous en ont données les philosophes de l'école ontologique, qui, partant de l'être en soi, nous expliquent de point en point, et sans omettre une seule opération, tout le mystère de la nature et de la formation des choses. Mais tels qu'ils sont, ces modestes résultats, sortis de l'observation, présentent au moins l'avantage de ne point en contredire les données, et ils ont eu le privilège de convaincre l'intelligence de l'humanité qui les a accep-

tés, double bonheur que n'ont jamais eu ces magnifiques épopées philosophiques où l'être et la cause, le temps et l'espace, le fini et l'infini, sont les héros d'un drame si précis et si complet. Car, nous l'avons remarqué, jamais les auteurs de ces grands systèmes n'ont pu réussir à mettre leurs doctrines sur le monde invisible en harmonie avec ce que nous savons du monde visible, et il n'est pas sorti de leurs efforts un seul résultat que le sens commun ait consenti à accepter. Il est vrai de dire, au contraire, que si quelque chose a contribué à inspirer du mépris pour la philosophie en général et pour la métaphysique en particulier, ce sont ces rêves hardis, mais purement logiques, que la méthode que nous combattons a mis au monde, et qu'elle n'a pas craint de lui présenter comme un résultat de la science.

On ne saurait en douter, c'est surtout la vanité de ces systèmes ontologiques *à priori* et la vue du discrédit qu'ils ont répandu sur la philosophie qui ont porté Stewart à rayer de la science les questions qui ont la nature de l'esprit pour objet et à les déclarer insolubles. Et ceci nous ramène tout naturellement à notre sujet principal, que nous n'avons un moment abandonné que pour y revenir ensuite avec plus de lumières. En effet, Stewart, proscrivant les questions métaphysiques sur la nature de l'esprit sans dire pourquoi, et les déclarant insolubles sans en apporter la

moindre preuve, nous devons rechercher d'abord sur quels fondements une pareille assertion avait été soutenue en philosophie, avant de nous hasarder à interpréter l'opinion de Stewart et à en deviner les motifs. Maintenant que nous avons examiné le problème et que nous savons à quoi nous en tenir sur la possibilité et la méthode de la science ontologique, il nous sera facile de démêler dans l'esprit général de la philosophie écossaise les véritables raisons qui ont porté Stewart à cette assertion extrême et téméraire, et le véritable sens dans lequel, sortie d'une telle école, elle doit être interprétée et entendue.

Et d'abord, nous remarquerons que cette assertion ne peut avoir eu pour fondement dans l'esprit de Stewart ni l'un ni l'autre des deux motifs par lesquels l'école empirique d'une part et l'école critique de l'autre ont proscrit l'ontologie. En premier lieu, Stewart n'a pu croire les questions ontologiques insolubles, parce qu'il regardait les notions de cause, de substance, de temps, d'espace comme chimériques, toutes ces choses n'étant point atteintes par l'observation, et rien n'étant certain que ce que l'observation nous fait connaître; car le caractère de l'école écossaise est précisément comme celui de l'école critique, d'avoir nié que l'observation fût la seule source de nos connaissances, d'avoir rétabli contre la doctrine empirique la raison comme source distincte d'idées originales, et d'avoir reconnu que les

idées de substance, de cause, de temps, d'espace, etc., émanent de cette source. En second lieu, Stewart n'a pas cru les questions ontologiques insolubles, sur ce fondement qu'il regardait les croyances à la substance, aux causes, au temps, à l'espace, etc., comme un pur effet de la constitution particulière de notre esprit, et par conséquent comme n'emportant aucune certitude; car c'est un autre caractère de l'école écossaise, après avoir établi que ces croyances primitives sont une source d'idées originales, d'avoir cru à ses croyances, de leur avoir accordé une foi entière, de les avoir proclamées les fondements du sens commun et la condition de toute science, et d'avoir déclaré insensés les philosophes qui ont hésité à les accepter. Ainsi l'école écossaise a cru et professé que nous atteignons les réalités ontologiques, et que nous les atteignons légitimement. Il n'y a donc rien de commun entre les doctrines qui contestent ces deux points et l'assertion de Stewart sur les questions qui ont la nature de l'esprit pour objet. Cette assertion n'a point sa racine dans ces doctrines; elles sont ce qu'il y a au monde de plus contraire à l'esprit et aux maximes de l'école écossaise, et qui voudrait y puiser l'interprétation de cette assertion défigurerait à coup sûr la véritable pensée de Stewart et lui prêterait une opinion diamétralement opposée à la sienne.

Stewart étant d'accord avec nous sur l'existence

des réalités ontologiques et sur la légitimité des croyances ou des conceptions qui nous les révèlent, ne le serait-il pas sur le procédé à suivre pour obtenir quelques lumières sur leur nature? penserait-il qu'il est illégitime à l'esprit humain de remonter des effets aux causes, des attributs à la substance, et en général de la surface des choses que notre observation atteint au fond qui lui échappe, mais que la surface présuppose, et sans lequel elle ne serait pas concevable? Tout au contraire, car Stewart, car l'école écossaise non-seulement reconnaissent, mais pratiquent ce procédé; et une preuve, entre beaucoup d'autres, c'est que Reid, c'est que Stewart ont établi avec beaucoup d'étendue et une conviction parfaite les principaux dogmes de la religion naturelle. Or remarquez que ces dogmes ne se bornent pas à l'existence de Dieu, mais qu'ils s'étendent à sa nature, et affirment de cette nature beaucoup de choses très importantes, comme, par exemple, qu'elle est simple, qu'elle est intelligente, qu'elle n'est pas matérielle, qu'elle est toute-puissante, juste, etc., etc. Nous ne prétendons ni adopter ni rejeter les différents articles de cette doctrine; il est possible que les Écossais n'aient pas tout dit, il est possible qu'ils aient trop dit sur Dieu; mais certainement ils n'ont pas hésité à s'aventurer sur ce terrain et à y bâtir, et, en le faisant, ils ont cru procéder scientifiquement et ne pas dépas-

ser les bornes de ce que peut légitimement l'intelligence humaine, Or, de quel procédé ont-ils fait usage pour pénétrer jusque-là? du procédé de l'induction, de ce procédé qui consiste à remonter à l'aide des principes *à priori* de la raison, des effets aux causes, des attributs à la substance, et en général de ce qui apparaît à ce qui est présupposé par ce qui apparaît. L'école écossaise et Stewart acceptent donc ce procédé en reconnaissent donc la légitimité; mille autres preuves de fait pourraient en être données. Sur ce point donc encore Stewart est d'accord avec nous, et ce n'est point encore là la source de l'arrêt lancé par lui contre les questions métaphysiques sur la nature de l'esprit.

Il semble qu'il ne reste plus qu'un motif possible à supposer à cet arrêt; c'est que, tout en considérant le procédé dont nous venons de parler comme légitime, Stewart ait pensé qu'appliqué à la question de la nature de l'esprit il ne peut conduire à aucun résultat; et c'est en effet là, nous n'en doutons pas, quelle a été sa véritable pensée et le sens dans lequel elle doit être entendue. Nous venons de le démontrer, il est impossible de trouver dans les principes de l'école écossaise aucune base à une proscription systématique et générale des recherches ontologiques; loin de là, ces principes contiennent tout ce qui sert de fondement à ces recherches, tout ce qui les autorise.

Il est vrai qu'ils sont aussi contraires que possible aux procédés appliqués à ces recherches par l'école ontologique : rien ne peut être plus antipathique à la logique abstraite de cette école que l'esprit de la philosophie écossaise ; mais quant à l'ontologie elle-même, entendue comme elle doit l'être et faite comme la saine logique, la logique fondée sur les lois de l'intelligence veut qu'elle le soit, l'école écossaise l'accepte, elle en reconnaît la possibilité et la légitimité, et elle le prouve en consacrant de sérieuses recherches à quelques-unes des plus importantes questions de cette science. L'opinion de Stewart sur les questions qui ont la nature de l'esprit pour objet est donc une opinion tout-à-fait particulière, qui s'arrête à ces questions et qui ne s'étend pas au-delà. Et il est aisé de comprendre comment il y a été conduit. La philosophie de l'école écossaise n'est autre chose qu'une réaction contre la méthode suivie par l'antiquité et les temps modernes dans l'étude de l'esprit, réaction ayant pour fin dernière d'opérer dans cette étude une révolution analogue à celle déjà accomplie dans les sciences physiques, et de la ramener à une science d'observation taillée sur le patron de ces sciences. Or, quel avait été le caractère et le vice de la méthode antique ? Nous l'avons dit, ç'avait été la prédominance des questions ultérieures sur l'étude des faits et la subordination complète de cette dernière

étude. Replacer l'étude des faits sur le premier plan et rejeter les questions ultérieures sur le second, voilà donc ce qu'il y avait à faire dans la science de l'esprit, et ce qui avait été fait dans les sciences physiques. Mais, de même qu'on ne franchit un fossé de dix pieds que par un saut qui en a douze, qui ne sait qu'une révolution n'atteint jamais son but qu'en le dépassant? Il ne pouvait donc se faire qu'il n'y eût pas quelque excès, quelque exagération dans la réaction écossaise, comme il y en avait eu dans la réaction de Bacon. On sait que dans celle-ci, au lieu de remettre simplement à leur place les questions sur la nature des causes physiques et sur celle de la matière, on commença d'abord par les proscrire entièrement et par les déclarer vaines et chimériques, et que ce n'est que très tard qu'on a osé les relever un peu de cet anathème, et qu'un commencement de réparation leur a été accordé. Il était naturel que l'action des mêmes causes, fortifiée par l'exemple du parti pris dans les sciences physiques, amenât l'école écossaise à une exagération analogue. Il l'était d'autant plus que les recherches sur la nature de l'âme, sur son union avec le corps, sur les différences qui la séparent de la matière, sur le lieu qu'elle occupe, sur son origine, etc., etc., avaient usurpé dans la science de l'esprit une place infiniment plus grande que les questions analogues dans les sciences physiques,

qu'elles en avaient plus complètement banni l'étude des faits, qu'elles avaient produit des romans encore plus nombreux et plus absurdes ; il l'était d'autant plus, enfin, que le souvenir des abstractions ontologiques de la scolastique était encore, à tout récent, et que Spinoza venait, en quelque sorte, de les ressusciter et de leur rendre une nouvelle vie par la puissance et l'autorité de son génie, et que beaucoup des plus illustres philosophes depuis Descartes avaient plus que l'on ne veut en convenir, plus qu'ils ne le pensaient eux-mêmes, marché dans les voies de la scolastique en la maudissant. Qu'y a-t-il d'étonnant que sous l'influence de pareilles causes et dans le travail d'une telle réaction, le sage esprit des Écossais se soit laissé aller à l'assertion exagérée dont il s'agit, et que, préoccupés de l'importance de l'étude des phénomènes de l'esprit jusque-là négligée, frappés des vains rêves sortis des recherches sur la nature de l'âme jusque-là presque exclusivement poursuivies, entraînés enfin par l'autorité de l'exemple donné par les physiciens de délaisser les questions analogues, ils se soient arrêtés à l'idée que les recherches sur la nature de l'esprit étaient stériles et ne devaient point occuper la science. Rien assurément n'était plus naturel qu'une pareille opinion ; et si l'on doit s'étonner d'une chose, c'est que ce soit l'un d'eux seulement qui en passant et sans insister beaucoup l'ait avancée ; car,

ainsi que nous l'avons déjà dit, Reid ne va pas jusque-là; et pour rendre une pleine justice à Stewart et rester complètement dans le vrai, nous devons ajouter que, quoique l'hostilité contre les recherches sur la nature de l'esprit soit dans la tendance de l'école écossaise, et qu'elle ait eu cet effet sur les intelligences de les en éloigner, cependant ce n'est qu'avec une sorte de répugnance, et après s'être borné d'abord à déclarer que ces questions devaient être ajournées, que Stewart se décide à prononcer qu'elles sont insolubles; et assurément on ne pouvait être plus modéré dans une semblable réaction, et dans l'exagération même de cette opinion on reconnaît encore et on retrouve le prudent esprit des philosophes de l'école écossaise.

Voilà dans quels sens et dans quelles limites il faut entendre et renfermer l'assertion qui vient de nous occuper si longuement, et qui le méritait par l'importance de la question particulière et encore plus par celle de la question générale qu'elle soulève. Mais, tout en rendant justice aux philosophes écossais, il n'en faut pas moins reconnaître, que même dans ces limites, leur assertion est une erreur, une erreur qui tend à restreindre la science de l'esprit et à bannir du cercle de l'investigation philosophique des questions qui ne sont pas entièrement inaccessibles à l'intelligence, et à la solution desquelles il n'est pas donné à

l'humanité de renoncer, tant il lui importe, sinon de la trouver tout entière, au moins de l'entrevoir avec quelque certitude.

En effet, ces questions sont au nombre de celles qui intéressent le plus l'humanité; elles partagent à cet égard le double privilège de toutes les questions ultérieures d'apparaître les premières et de rester toujours les plus importantes aux yeux de l'intelligence. L'esprit n'est-il qu'une fonction du corps ou en est-il distinct? s'il en est distinct, quelle est sa nature et quelle différence y a-t-il entre cette nature et celle de l'organisation à laquelle il est lié? en quoi consiste cette association? quelles en sont les conditions et les conséquences? voilà des questions contre lesquelles l'intelligence humaine aurait mille fois échoué que toujours elle y reviendrait, car elles la touchent profondément et se lient intimement à d'autres qui l'intéressent encore davantage. Elle sent en effet que ces questions sont sur le chemin de celles de l'origine et de la destinée de l'homme, pour lui les plus importantes de toutes; elle sent que si la nature de Dieu et celle du monde peuvent être entrevues, que si les rapports de l'homme avec le monde et avec Dieu peuvent être démêlés, c'est surtout par cette voie; elle sent enfin que ces grands problèmes à leur tour se confondent avec l'énigme même de la création dont la science est partie et à laquelle elle retourne, et que

tous ses efforts en définitive ont pour objet dernier de résoudre. Comment veut-on que des questions si intéressantes et qui touchent à toutes celles qui l'intéressent le plus, l'intelligence humaine y renonce et s'en détache? Elles seraient réellement insolubles qu'elle ne le pourrait pas, et qu'elle témoignerait encore par l'infatigable persévérance de ses efforts qu'il est dans sa noble destinée de les pénétrer.

Or, si nous sommes au nombre de ceux qui n'espèrent pas de l'induction scientifique appliquée à ces questions, un ensemble de résultats très étendu et qui ressemble en rien aux hardis systèmes obtenus par la méthode ontologique, nous avons l'intime conviction du moins qu'elle peut aboutir à fixer d'une manière certaine un petit nombre de points principaux qui sont de la plus haute importance pour le bonheur et les espérances de l'humanité, et qui suffiraient seuls pour mériter à ces recherches la haute considération de tous les amis de la science, et les relever de l'injuste mépris auquel l'assertion écossaise tend à les condamner.

Et si j'étais tenu et que ce fût ici le lieu de justifier par quelques raisons cette conviction, je laisserais de côté celles que me fourniraient les points déjà constatés dans ce sujet obscur et qui sont plus importants qu'on ne le pense, et je m'en tiendrais à celles que suggèrent les convictions, les doctrines, les exemples de l'école écossaise elle-même.

En effet, cette même école, qui déclare stériles les inductions sur la nature de l'esprit qui peuvent être tirées des phénomènes qui la manifestent, a, comme nous l'avons vu, appliqué ce procédé à la détermination de la nature de Dieu et en a obtenu des résultats assez nombreux et assez importants pour en conclure toute une doctrine de théodicée et de religion naturelle. Et quel est le philosophe écossais qui s'est surtout livré à cette investigation? Stewart. Or, si ce procédé est applicable à Dieu et n'est pas stérile dans cette application, est-il possible de concevoir qu'il doive, qu'il puisse l'être dans son application à l'esprit? Ne savons-nous pas de l'esprit par l'observation beaucoup plus que nous ne savons de Dieu? L'esprit n'est-il pas, si je puis ainsi parler, beaucoup plus près que ne l'est Dieu des données de l'observation? Comment donc des données de l'observation sur l'esprit ne pourrait-on rien induire sur la nature de l'esprit, tandis que des données de l'observation sur la création on peut induire tant de choses sur la nature du Créateur?

Mais Dieu n'est pas la seule réalité invisible sur la nature de laquelle l'école écossaise ait avancé des assertions sur la foi de ce procédé. L'école écossaise s'est-elle strictement contentée de reconnaître que les événements supposent une durée dans laquelle ils se succèdent et les corps un espace dans lequel ils sont juxtaposés, et c'est-elle absolument interdit d'ad-

mettre, sur la nature de ces deux choses, certaines conséquences que la succession des événements qui s'écoulent dans l'une, et la juxtaposition des corps qui a lieu dans l'autre, obligent de concevoir? Et la matière elle-même, dont, si on les en croit, les sciences physiques ont renoncé à déterminer la nature, les Écossais se sont-ils toujours arrêtés à son existence et ne sont-ils jamais allés plus avant? Sur quoi portent donc les raisonnements de Stewart quand il examine l'opinion de Berkeley et de Boschowich, et quand il la juge plus vraisemblable que l'opinion commune? sur quoi portent-ils quand il distingue entre les attributs métaphysiques de la matière et ses qualités visibles et tangibles? Ainsi Stewart ne renonce pas entièrement à s'occuper de la nature de la matière; et au fond les physiciens ne s'en abstiennent pas plus que lui, quoi qu'il en dise. Ils se font une certaine idée de la matière, ils se la représentent d'une certaine manière; cette idée ils la posent en tête de leurs traités; il n'y a pas un traité de physique ou de chimie dans lequel on ne la trouve. Il est vrai qu'ils ne donnent pas cette idée comme définitive, et pourquoi? c'est qu'ils l'ont induite des faits observés, et que ces faits mieux observés peuvent la modifier; mais c'est là la condition de toute idée obtenue par ce procédé, et il ne s'en suit nullement, ni qu'on ne doive point s'en servir, ni qu'il ne puisse légitimement conduire à aucune vérité.

Que les Écossais aient employé ce procédé avec beaucoup plus de réserve et de circonspection que certains philosophes, cela est vrai et ils ont bien fait; mais qu'ils l'aient toutefois appliqué et en aient tiré avec confiance des résultats sur Dieu, la matière, l'espace, le temps, c'est ce qui ne l'est pas moins. Ils sont donc tombés dans une véritable contradiction quand ils ont déclaré les questions sur la nature de l'esprit étrangères à la science; car si ce procédé peut atteindre la nature de Dieu, il peut atteindre celle de l'esprit, et s'il n'est point absolument sans résultat dans plusieurs de ses applications, il est difficile de comprendre pourquoi il le serait tout-à-fait dans celle-là même qui par l'abondance des données semble en promettre davantage. Aussi doit-on dire qu'en cherchant avec attention dans la philosophie écossaise, on ne la trouverait pas toujours bien fidèle à son idée de la stérilité de l'induction appliquée à la nature de l'esprit et que sous ses doctrines on sent une opinion bien arrêtée sur plusieurs points que cette induction seule peut éclairer. Une chose domine toujours les philosophes écossais, c'est le bon sens, et si quelquefois, comme dans le cas présent, ils s'en sont écartés dans leurs idées théoriques, on peut dire que dans la pratique ils y sont toujours revenus.

Nous n'en dirons pas davantage sur une matière qui nous a déjà peut-être trop arrêté. Nous nous bor-

nerons seulement à remarquer qu'une des causes qui a pu contribuer à égarer les Écossais sur ce sujet, c'est le vague dans lequel sont restées leurs idées sur la constitution de la connaissance et le rôle qu'y remplissent les notions de la raison *à priori*. On peut croire que si ces idées avaient été plus précises, ils eussent été retenus sur la pente où ils ont glissé. Ceci nous conduit naturellement à examiner le troisième des points sur lesquels la réforme écossaise a porté, les conditions de la science de l'esprit; nous allons donc passer à cette question.

V.

Critique des idées écossaises sur les conditions de la science de l'esprit.

Que l'expérience ne rende pas compte de toute la connaissance humaine, et qu'indépendamment des notions qui dérivent de cette source il entre dans la connaissance des notions qui n'en dérivent pas, c'est là un fait que la philosophie ancienne avait déjà constaté, qui l'a été de nouveau et à plusieurs reprises par la philosophie moderne, et qui, après de longs débats, peut être considéré de nos jours comme enfin démontré et définitivement acquis à la science: Et toutefois les dernières doctrines qui l'aient méconnu

ne sont point d'une date bien ancienne; la philosophie de Locke, qui a dominé le dernier siècle et qui a été formulée en France par Condillac, était tout empirique, et il n'y a pas vingt ans qu'elle régnait encore exclusivement dans ce dernier pays. Ce n'est pas une des moindres gloires de l'école écossaise d'avoir renversé en Angleterre cette philosophie inexacte, et cinquante ans plus tard, par l'intermédiaire de M. Royer-Colard, de l'avoir renversée chez nous. Ce que Kant a fait en Allemagne à cet égard, Reid l'avait fait avant lui en Ecosse, si ce n'est avec la même précision, du moins avec autant de bon sens et de force; il semble même, à qui n'y regarde pas de près, que la réfutation de la doctrine empirique ait été le but principal et doive être considérée comme le résultat éminent de la philosophie écossaise; et cependant ce résultat n'étant qu'une solution plus exacte à l'une des questions de la science, il n'entrerait point dans le plan de cette introduction de nous en occuper, s'il ne se liait pas dans la pensée écossaise à la réforme qu'ils ont cru devoir faire subir à la science elle-même. Mais comme sous le nom de vérités premières, les vérités et les notions qui ne viennent pas de l'observation ont été considérées par les Ecossais comme antérieures à toute science et constituant les conditions de toutes; comme, en ce qui regarde la science de l'esprit en particulier, ils ont compté parmi les causes qui l'ont retenue dans

l'enfance, la méprise commise sur ce point par les philosophes, et que le redressement de cette erreur est devenu l'un des articles principaux de leur réforme, il devient indispensable pour nous d'examiner avec soin quelle a été sur la nature de cette classe de vérités, sur leur nombre, sur leur formation, sur la part qu'elles ont dans la connaissance, la doctrine des Écossais; autrement nous ne serions pas en état de bien apprécier le rôle qu'ils attribuent à ces vérités dans l'investigation scientifique. L'examen de la pensée écossaise sur les conditions de la science de l'esprit va donc se diviser en deux parties : l'une préliminaire, dans laquelle nous exposerons la doctrine de cette école sur les éléments *à priori* et non empiriques de la connaissance humaine; l'autre qui se rattachera plus directement au sujet de cette introduction, et dans laquelle nous chercherons dans quel sens les Écossais ont considéré ces éléments *à priori* comme la condition de toute science, et jusqu'à quel point sont vraies toutes les assertions émises par eux à cet égard. Entrons en matière.

Deux philosophes ont suscité Reid, Hume et Locke. Effrayé du scepticisme du premier, il en chercha les fondements et il les trouva dans la doctrine du second sur l'origine de la connaissance. Il fut donc conduit à examiner cette doctrine qu'il avait jusque-là aveuglément admise; en la comparant avec les faits, il ne tarda

pas à y découvrir des lacunes, et à se convaincre que le scepticisme de Hume avait précisément sa source dans ces lacunes. Rétablir les faits méconnus ou altérés par Locke, et par là saper dans sa base le scepticisme de Hume, telle fut la tâche que Reid se donna, et dont sa philosophie n'est en quelque sorte que la réalisation. C'est dans l'accomplissement de cette tâche qu'il rencontra la doctrine des vérités premières. Nous allons voir comment il y fut conduit.

Quelle est l'erreur fondamentale de la doctrine de Locke et de toute doctrine empirique? c'est de supposer non-seulement qu'il n'y a rien dans l'intelligence avant l'observation, mais encore que toutes les idées et toutes les croyances qui y peuvent entrer, c'est l'observation qui les y introduit. Personne n'a jamais formulé cette erreur d'une manière plus précise que Locke. Avant l'observation l'esprit ne contient rien; c'est une table rase. Qu'y met l'observation? des idées, images des réalités et des phénomènes qu'elle rencontre en nous et hors de nous. Ces idées sont la matière première de toute la connaissance humaine, elle en sort tout entière. Comment? c'est ce que la théorie de Locke a pour objet d'expliquer. A quoi se réduit la connaissance humaine? dit ce philosophe; à des idées d'une part, et à des jugements de l'autre. Or, quant aux idées, elles se divisent en deux classes : celles qui sont de pures images des phénomènes et

des réalités, et celles-là l'observation les donne immédiatement; et celles qui, comme les idées abstraites et les idées composées, ne correspondent point à un type réellement existant, et celles-là sont formées des premières par soustraction et addition. Voilà pour les idées. Quant aux jugements, qu'on examine, continue-t-il, tous les jugements possibles, on verra que tous expriment un rapport entre deux idées, rapport qui dérive de la nature même de ces deux idées; juger n'est autre chose que saisir ce rapport. Tout jugement présuppose donc les idées et y est contenu; l'esprit ne fait et ne peut faire que l'en tirer. Seulement il le fait de deux manières : tantôt immédiatement et par la simple comparaison des idées, et alors on dit simplement qu'il *juge*; tantôt médiatement et par la comparaison de jugements antérieurement formés, et alors on dit qu'il *raisonne*. Voilà l'origine de tous les jugements possibles. Ainsi, des idées données par l'observation dérivent par abstraction et composition toutes les autres idées possibles, et du rapprochement de des idées, rapprochement qui fait paraître les rapports qui existent entre elles, dérivent tous les jugements possibles. Dans ces deux opérations, l'esprit ne met rien du sien; il ne fait que tirer des données de l'observation ce qui y est contenu. Toute la connaissance humaine est donc *à posteriori*; car, des éléments qui la composent, ceux qui ne dérivent pas immédiate-

ment de l'observation sont tirés de ceux qui en dérivent. Ce que nous savons, c'est à elle que nous le devons; ce que nous croyons, c'est sur son autorité que nous le croyons; elle est la source unique de toute connaissance et le principe unique de toute certitude. Voilà le système de Locke, et, nous le répétons, on ne pouvait formuler l'empirisme d'une manière plus nette.

Il ne fallait pas une grande pénétration pour voir que ce système repose tout entier sur deux assertions fondamentales : la première, que toutes nos idées dérivent immédiatement ou médiatement de l'observation ; la seconde, que tous nos jugements naissent de la comparaison de deux idées préalablement conçues; et quand Reid aurait pu être embarrassé à le découvrir, Hume le lui aurait appris, car c'est en se fondant sur ces deux assertions qu'il avait battu en ruine toute la certitude humaine. En effet, Hume, admettant la première, avait demandé où étaient les réalités observables représentées par les mots *cause* et *substance*; et ne trouvant dans le monde visible ni ces réalités, ni rien de l'idée de quoi par composition ou abstraction on pût former ces deux idées, en avait conclu qu'elles sont chimériques et qu'il n'y a ni substance ni cause. En second lieu, Hume, partant de la seconde assertion, avait demandé où étaient les deux idées du rapprochement desquelles l'esprit humain avait pu tirer ces

deux jugemens, que tout fait a une cause et tout attribut une substance, et, trouvant chimériques les deux idées de substance et de cause, en avait conclu que ces deux prétendus principes n'ont aucun fondement et les deux rapports qu'ils expriment aucune réalité. Une telle argumentation était bien de nature à mettre Reid sur la voie des théories fondamentales de la doctrine de Locke; elle était rigoureuse; il fallait, si les théories étaient vraies, admettre les conséquences; son bon sens et celui de l'humanité repoussaient les conséquences; il était donc nécessaire qu'il y eût erreur dans les théories: c'était donc ces théories qu'il fallait soumettre à l'examen; elles contenaient virtuellement toute la doctrine de Locke et tout le scepticisme de Hume.

Reid s'y prit comme un homme de bon sens devait le faire pour éprouver la vérité de ces deux théories. De toutes les connaissances qui sont en nous, il choisit la plus élémentaire peut-être et la plus commune, celle du monde extérieur, et, décomposant cette notion, il chercha comment, dans quel ordre, et par quels procédés les différents éléments qui la composent étaient acquis. On peut voir dans le premier ouvrage de Reid et le détail de cette expérience admirablement faite, et ses résultats. Reid y procède avec beaucoup de méthode et de sagacité. Si nos sens étaient fermés, nous n'aurions aucune notion du monde

extérieur; la condition et le point de départ de cette notion est donc la sensation. Mais nos sensations sont diverses; chaque sens donne les siennes; il faut donc décomposer le problème et voir successivement ce que chacune de nos sensations nous révèle du monde extérieur. Reid commence par le sens de l'odorat; ce sens nous donne la sensation d'odeur; que suit-il en nous de la présence de cette sensation? d'abord que nous en avons conscience, c'est-à-dire que par l'observation nous acquérons la notion de cette sensation. Mais est-ce là tout? non évidemment; car il est impossible que nous ayons connaissance de cette sensation sans la rapporter à un être qui l'éprouve et qui est nous, et à une cause qui la produit et qui n'est pas nous. Voilà donc, dès le premier pas, trois notions distinctes: celle de la sensation, celle de l'être qui l'éprouve, et celle de la cause qui la produit; plus deux jugements: celui que la sensation est sentie par un être, et celui qu'elle est produite par une cause. Or ces notions, comment me sont-elles données; est-ce par l'observation? Assurément c'est l'observation qui me donne la notion de la sensation, mais ce n'est pas elle qui me donne les deux autres; car je n'ai conscience ni de l'être moi qui éprouve la sensation, ni de la cause extérieure qui la produit; et non-seulement ce n'est pas l'observation qui me donne ces deux dernières notions, mais elles ne sont point tirées de

celle que l'observation me donne, c'est-à-dire de la notion de la sensation; car l'idée de sensation ne contient, ni celle d'être, ni celle de cause, et il n'y a point de procédé qui puisse extraire d'une notion ce qu'elle ne contient pas. Voilà donc dès le premier pas la première maxime de Locke démentie par les faits, puisque, selon cette maxime, toute idée vient immédiatement ou médiatement de l'observation, et que, sur trois notions suscitées en nous par la sensation d'odeur, deux ne viennent ni immédiatement ni médiatement de l'observation. Mais la seconde théorie de Locke l'est encore davantage, s'il est possible, par les deux jugements suscités en nous par la même sensation; car que dit cette théorie? que tout jugement est la perception d'un rapport entre deux idées préalablement acquises, perception qui résulte de la comparaison de ces idées; or, rien de cela n'est vrai des deux jugements suscités en nous par la sensation d'odeur. En effet, il n'y a dans les deux cas qu'une des deux idées qui soit antérieure au jugement, celle de sensation; cette idée donnée, nous jugeons immédiatement que la sensation est éprouvée par un être et produite par une cause, concevant en même temps le rapport et le second terme. Il n'y a donc ni acquisition préalable des deux idées, ni comparaison de ces deux idées, ni découverte du rapport par le moyen de cette comparaison, et cependant il y a jugement,

jugement certain, jugement dont nous ne doutons pas. Voilà donc la seconde théorie de Locke démentie comme la première, et toute sa doctrine sur l'origine de la connaissance renversée par les faits. Une simple sensation introduite en nous y suscite trois notions et deux jugements; et des trois notions, deux ne viennent pas de l'observation; et des deux jugements, non-seulement ni l'un ni l'autre ne résulte de la comparaison des idées qui en forment les termes, mais encore dans chacun l'une de ces idées ne vient pas de l'observation. On devine où cette première découverte conduisit Reid. En poursuivant l'histoire de la formation de la notion du monde extérieur, il vit à chaque pas le démenti donné à la doctrine par les faits se répéter; à chaque pas de nouvelles notions lui apparurent qui ne venaient pas de l'observation; à chaque pas de nouveaux jugements se montrèrent qui ne résultaient point de la comparaison des idées, mais qui se formaient immédiatement et exprimaient des rapports invisibles à l'observation. Et ce résultat, fourni par l'analyse de la notion du monde extérieur, celle de toutes les autres parties de la connaissance vint successivement le confirmer pour les philosophes écossais; en morale, en esthétique, en physique, en tout, ils virent toujours aux idées données par l'observation venir se mêler des notions qui n'en dérivent pas; aux jugements déduits de l'expérience, venir

s'ajouter des jugements auxquels elle est étrangère et qui précèdent et dépassent ses données; en sorte qu'il devint parfaitement évident pour Reid que la doctrine de Locke sur l'origine de la connaissance humaine était fausse, qu'il n'était pas vrai que l'observation fût la seule source de la connaissance, et que cette connaissance fût tout entière composée d'éléments *à posteriori*. Il devint constant pour lui, au contraire, qu'indépendamment des idées et des jugements dérivant de cette source, la connaissance humaine comprend des idées et des jugements *à priori* et qui sont formés d'une autre manière. Et dès lors il dut s'occuper à chercher de quelle autre source découlent et par quel procédé sont formés ce second ordre d'idées et de jugements. Cette recherche était la conséquence naturelle de la découverte faite par Reid, et il s'y livra immédiatement.

Avant tout, il fallait constater les différentes circonstances qui accompagnent en nous la production de ces idées et de ces jugements, afin d'en induire ensuite la loi selon laquelle ils sont formés. C'est ce que fit Reid avant Kant, et s'il ne démêla pas avec la même netteté et ne formula pas avec la même précision toutes ces circonstances, on va voir cependant qu'il n'en est aucune vraiment importante qui lui ait échappé.

Le premier point reconnu par Reid, c'est la simul-

tanéité d'apparition des notions et des jugemens de cette espèce, circonstance qui devait le frapper avant tout autre, parce qu'elle était en contradiction directe avec la doctrine de Locke, que les idées sont d'abord acquises, puis que les jugemens résultent ensuite de la comparaison de ces idées. En effet, dans la première expérience faite par Reid, et que nous avons rapportée, l'esprit ne commence pas, la sensation donnée, par concevoir les idées d'être et de cause, et ne continue pas, ces idées trouvées, par apercevoir, entre chacune d'elles et l'idée de sensation, un certain rapport; tout au contraire, la sensation donnée, nous jugeons tout d'un coup qu'elle est éprouvée par un être et produite par une cause, découvrant simultanément le rapport et le second terme, qui nous apparaissent enveloppés dans une seule et même conception. Et la réflexion révèle qu'il ne peut en être autrement; car ce qui conduit l'esprit, la sensation donnée, à concevoir l'être et la cause, c'est le rapport secret qui les lie à la sensation; si donc il était possible que l'une des deux conceptions précédât, ce serait celle du rapport. Mais la conception d'un rapport est inséparable de celle de ses termes; elle ne peut donc précéder; ces deux conceptions sont donc nécessairement simultanées. Le propre de toute notion *à priori* est donc d'être donnée dans un jugement *à priori*, et le propre de tout jugement *à priori* est d'en-

velopper dans son sein la notion *à priori* d'un de ses termes. Voilà ce qui n'a pas échappé à Reid, et c'est la première circonstance du phénomène qu'il a signalée.

La seconde qui le frappa, c'est que tout jugement, et par conséquent, d'après ce que nous venons de dire, toute notion *à priori* s'élève dans l'esprit à la suite d'un fait donné par l'observation, et qui devient un des deux termes du jugement qui succède. Ainsi, dans l'expérience citée, c'est à la suite de la sensation éprouvée que nous jugeons qu'elle l'est par un être et qu'elle a une cause. Reid a parfaitement vu que ni l'idée d'être ni celle de cause n'étaient contenues dans celle de sensation, et que par conséquent ni le jugement ni le second terme ne sortaient par déduction de cette idée; mais il ne lui a pas échappé davantage que cette idée était la condition préalable sans laquelle ni les deux jugements ni les deux idées d'être et de cause ne seraient conçues, et il a trouvé que ce fait était une loi générale et que toutes les conceptions *à priori* s'élevaient ainsi à l'occasion d'une donnée de l'observation. D'où il a conclu que si les éléments *à priori* de la connaissance ne dérivent pas des données de l'observation, du moins ils les pré-supposent, et que ces données sont le point de départ nécessaire du procédé qui les engendre.

Un troisième fait constaté par Reid à l'égard de

ce procédé, c'est que le phénomène d'observation, propre à susciter dans l'esprit un certain jugement et une certaine notion *à priori*, étant donné, toujours et invariablement la conception du jugement et de la notion s'ensuivent. Ainsi, il ne peut arriver qu'une sensation se produise en nous et que nous en ayons conscience sans que nous concevions qu'elle est éprouvée par un être et produite par une cause. Il n'y a à cette loi aucune exception; elle s'accomplit invariablement chez tous les hommes, chez les plus simples comme chez les plus éclairés, et, autant que l'observation peut nous en assurer, dès l'âge le plus tendre. Il n'est besoin pour cela ni de l'intervention de la volonté ni de celle de la réflexion; ces conceptions se forment spontanément comme elles naissent nécessairement; elles sont donc à la fois spontanées, nécessaires, et communes à tous les hommes, ce qui les distingue absolument des notions et des jugements dérivés de l'observation qui ne portent ni l'un ni l'autre de ces trois caractères; car elles supposent quelque degré d'attention et de volonté, car elles dépendent de la rencontre des faits et des réalités, qui n'est pas nécessaire, car elles se trouvent en nombre différent et plus ou moins claires chez les différents hommes, selon qu'ils ont plus ou moins vu et plus ou moins attentivement observé ce qu'ils ont vu.

Et toutefois, à la réflexion on trouve une différence

entre les jugements *à priori*, différence que Reid a constatée. Bien que l'occasion propre à les susciter étant donnée, il soit également inévitable pour tous que l'esprit les conçoive, ils ne lui présentent pas tous, une fois formés, le même caractère. Les uns lui paraissent exprimer un rapport nécessaire qui non-seulement existe, mais encore ne peut pas ne pas exister, tandis que les autres lui semblent en exprimer un qui est simplement, mais qui aurait pu n'être pas. Ainsi, les deux faits de la sensation et de la succession plusieurs fois observée de l'éclair et de la foudre étant donnés, l'esprit juge d'une manière également spontanée et inévitable, d'une part, que la sensation a une cause, de l'autre, que la succession observée se renouvellera à l'avenir; mais tandis que le premier jugement lui paraît à la réflexion exprimer un rapport nécessaire dont le contraire serait absurde, le second ne lui semble exprimer qu'un rapport contingent qui existe, mais qui aurait pu ne pas être. Les jugements *à priori*, quoique formés de la même manière, n'expriment donc pas des rapports égaux, et l'observation constate que les uns sont simplement contingents tandis que les autres sont nécessaires.

Telles sont les circonstances de l'apparition des notions et jugements *à priori* qui fixèrent plus particulièrement l'attention de Reid, et, nous le répétons, ces circonstances sont précisément les principales, celles

qui caractérisent la formation de cette espèce de notions et de jugements; et la description de Reid, antérieure à celle de Kant, a le mérite d'en contenir à l'avance tous les traits importants; mais là semble s'arrêter la coïncidence entre les deux doctrines. Toutes ces circonstances une fois constatées, il restait à en déduire une théorie sur l'origine de ces notions et de ces jugements; et l'idée à laquelle s'arrêta le philosophe écossais, quoique très conciliable au fond avec celle adoptée par le prophète allemand, en est assez différente. Une analogie qui frappa Reid dès le début de ses recherches le conduisit à cette idée, et me semble avoir été le germe de la théorie écossaise sur les vérités premières.

Parmi les jugements qui dérivent de l'expérience (bien qu'ils présupposent aussi un élément *à priori*), il en est une classe qui ont un caractère commun avec les jugements *à priori*. Quand nous avons constaté la succession constante de deux faits, comme, par exemple, celle du passage d'un carrosse dans la rue et d'un certain bruit qui frappe notre oreille, il suffit que l'un de ces faits tombe sous notre observation pour qu'aussitôt nous concevions l'autre et le rapport qui les unit. Ainsi, un certain bruit frappant notre oreille, nous concevons aussitôt qu'un carrosse passe et que son passage est la cause de notre sensation, bien que nous ne voyions pas le carrosse. Il y a évidemment une

grande analogie entre ce jugement et celui que nous portons, quand, éprouvant une sensation d'odeur, nous en concluons qu'elle a une cause. Des deux côtés un phénomène saisi par l'observation est le point de départ et la condition nécessaire du jugement; dans les deux cas, ce phénomène donné, nous concevons immédiatement la notion d'une autre chose et le rapport qui la lie avec le phénomène; dans les deux cas enfin, la seconde notion n'est point contenue dans la première et n'en est pas extraite; elle nous est seulement suggérée par la première. En quoi consiste toute la différence? en ceci seulement que, dans le premier cas, le jugement particulier que nous portons n'est qu'une déduction d'une vérité générale antérieurement formée dans notre esprit, et qu'il doit à l'expérience, tandis que dans le second, le jugement particulier porté n'est pas et ne peut pas être l'application d'une pareille vérité, puisque d'une part nous le portons antérieurement à toute expérience, et que de l'autre le rapport exprimé par ce jugement est invisible à l'observation, et par conséquent n'a jamais pu être constaté par elle. Dans ce dernier cas, en d'autres termes, le jugement est *à priori*, tandis que dans le premier il est *à posteriori* : tout le reste est entièrement semblable.

C'est cette analogie parfaitement observée, et qui, si l'on veut y faire attention, contient toute la doc-

trine de Kant sur les jugements synthétiques *à posteriori* et *à priori*, qui conduisit Reid à la théorie qu'il adopta sur l'origine des notions et des jugements *à priori*, théorie à laquelle Stewart n'a rien ajouté d'essentiel, et qu'il n'a que modifiée dans les termes.

De ce que les jugements spontanés que nous portons à propos de certains faits donnés par l'observation, comme par exemple à propos de la sensation d'odeur, qu'elle a un sujet et une cause; à propos de deux sensations, qu'elles se succèdent dans la durée; à propos d'un corps que nous percevons, qu'il est contenu dans l'espace; de ce que ces jugements, dit Reid, ne sont pas des applications de principes antérieurement formés par l'expérience comme celui que nous portons à propos du bruit d'un carrosse qui frappe notre oreille, il ne s'ensuit nullement qu'ils soient sans fondement et ne reposent sur aucun principe; il s'ensuit seulement qu'il y a en nous d'autres principes de jugement que ceux qui sont formés par l'expérience. Et en effet, pour peu que nous veuillons réfléchir sur chacun de ces jugements particuliers, nous ne tarderons pas à voir qu'ils ne sont chacun que l'application à un cas particulier d'une vérité ou d'un principe général qu'il est toujours facile de déterminer. Ainsi, le jugement que la sensation d'odeur est éprouvé par un être n'est évidemment qu'une application du principe général que toute modification

suppose un sujet; celui que cette même sensation a une cause n'est qu'une application particulière du principe général que tout fait en a une, et il en est de même de tous les jugements de cette espèce. Ainsi, ces jugements ne sont pas fondés sur rien; ils sont, comme celui du carrosse, fondés sur des principes généraux dont ils ne sont que l'application. Mais ces principes, d'où viennent-ils? de l'expérience? non, car ce qui est vrai de chacun des jugements particuliers qui en émanent, savoir qu'ils contiennent la notion d'une réalité et celle d'un rapport inaccessibles à l'observation, l'est à plus forte raison de ces principes généraux; et comme d'ailleurs ils interviennent au début même de l'intelligence, puisqu'à la première sensation on les voit déjà s'appliquer, on est forcé d'en conclure qu'ils sont naturellement et primitivement en nous, qu'ils font partie de notre constitution intellectuelle, qu'ils en sont comme les lois et les conditions fondamentales, et qu'ainsi il y a pour nous deux espèces de vérités : d'une part celles qui sont acquises et qui dérivent de l'observation : celles-là peuvent être ramenées aux éléments dont l'esprit les a formés, et par conséquent sont susceptibles de démonstration; et d'autre part celles qui déjà se trouvent en nous au moment où notre intelligence se met en mouvement, et qui, n'ayant pas été formées par elles, n'ont pour fondement à ses yeux

que la croyance qu'elle se sent forcée de leur accorder; en d'autres termes et en deux mots, les vérités acquises ou *à posteriori* et les vérités premières ou *à priori*.

C'est par l'existence en nous de ces vérités ou croyances premières que Reid explique tous les jugements particuliers *à priori* qui interviennent dans la formation de la connaissance, ainsi que les notions également *à priori* qu'ils enveloppent. Mais les faits recueillis par Reid sur l'apparition de ces jugements et de ces notions étaient trop positifs pour qu'il pût admettre que ces vérités sont primitivement formulées dans l'intelligence humaine, et que c'est par une espèce de déduction qu'elle en tire dans chaque cas les jugements particuliers *à priori*. Reid a fort bien vu que les choses ne se passaient pas ainsi, et qu'une sensation se produisant en nous, par exemple, c'est immédiatement, et non point en remontant au principe, que toute modification suppose un sujet que nous jugeons et croyons qu'elle est éprouvée par un être. Loin d'être tombé dans cette erreur, Reid au contraire a beaucoup insisté sur ce fait que, chez la plupart des hommes, les vérités premières ne se formulent jamais et qu'ils les appliquent sans en avoir conscience. Ce qu'il a voulu dire en rapportant tous les jugements particuliers *à priori* à un certain nombre de vérités premières ou de principes généraux, c'est simple-

ment que ces vérités sont virtuellement impliquées dans ces jugements particuliers, ce qui est incontestable; car ce qui nous force dans chaque cas particulier à porter un de ces jugements, étant, pour nous servir de l'expression écossaise, une nécessité de notre constitution, chacun de ces jugements n'est en réalité qu'un cas de cette nécessité, et quand l'esprit le porte, il fait la même chose que s'il affirmait la vérité générale dont il est l'application. Au fond, rien n'existe primitivement en nous que cette nécessité de notre constitution qui, le cas arrivant, nous oblige de croire à certaines choses et à certains rapports invisibles à l'observation; mais cette nécessité y équivaut à l'existence même des vérités premières formulées, puisqu'elle produit les mêmes effets et que nous ne pouvons réfléchir à ce qu'elle nous force de croire sans voir apparaître ces vérités; elle contient virtuellement ces vérités, et, quand elles apparaissent, elles ne font que la traduire et la formuler. Je pense que, pour peu qu'on veuille tenir compte de ces observations dans lesquelles nous ne prêtons rien à l'école écossaise, on trouvera qu'il y a moins loin qu'il ne paraît au premier coup d'œil entre la théorie de cette école et celle de Kant, sur l'origine des notions et des jugements *à priori*.

Du reste, si les Écossais en ont assez dit pour qu'on ne puisse les accuser d'avoir considéré les vérités

premières formulées comme préexistant dans l'intelligence aux jugements particuliers qui les impliquent, ils ont trop négligé de rechercher et de décrire la manière dont elles finissent par se dégager de ces jugements particuliers, et les circonstances qui accompagnent et amènent ce dégagement. En cela, la théorie de l'école écossaise laisse beaucoup à désirer et n'offre pas cette précision dans l'analyse des phénomènes intellectuels qu'on est en droit d'attendre d'une école qui se fait gloire d'être éminemment psychologique. Ils ont également négligé de s'expliquer sur cette nécessité de notre nature qui est la source commune des vérités premières et des jugements particuliers *à priori* qui en dérivent. Cette nécessité est cette véritable faculté, puisqu'elle enfante des idées et des jugements originaux comme l'observation, et peut-être en l'étudiant trouverait-on qu'elle n'est pas autrement nécessaire dans son action que l'observation elle-même. Il aurait fallu la désigner comme telle, et considérer comme constituant la loi selon laquelle elle agit toutes les circonstances de l'apparition des jugements et des notions particulières *à priori*, si bien décrites par les Écossais, et toutes celles négligées par eux de la manifestation des vérités premières impliquées dans ces jugements. C'est ce que les Écossais n'ont pas fait, et ce vague dans la vue des faits s'est réfléchi dans leur langage; ils n'ont ni une expression

constante pour désigner les vérités premières, ni une dénomination fixe pour indiquer la nécessité de notre nature ou la faculté par laquelle elles sont conçues et appliquées. Reid appelle cette nécessité une *certaine faculté d'inspiration et de suggestion*; Beattie lui donne le nom de *sens commun*, Stewart celui d'*intuition*; et, quant aux vérités elles-mêmes, l'école écossaise flotte entre les dénominations de *croyances primitives*, de *lois fondamentales de l'intelligence*, de *lois* ou de *principes de la croyance humaine*, de *vérités premières*, de *croyances du sens commun*, et cette variété de langage, outre qu'elle accuse une certaine indécision dans la pensée, a eu l'inconvénient de prêter à des interprétations fausses et à des accusations que des formules plus arrêtées auraient prévenues.

Quoi qu'il en soit de ces critiques que nous ne faisons qu'indiquer, parce qu'elles sont étrangères à l'objet de notre recherche, il est facile de voir, en résumant les détails dans lesquels nous venons d'entrer, ce que les Écossais ont entendu par *vérités premières* et le vrai sens qu'il faut attacher à cette expression dans l'interprétation de leur doctrine. Quand on observe et qu'on suit l'intelligence humaine dans la composition de la connaissance, on remarque qu'il s'y introduit deux sortes d'éléments; en effet, l'opération de l'esprit ne se borne pas, comme Locke le prétend, à

observer ce qu'il y a d'observable en nous et hors de nous, et à en recueillir l'image; cela, l'esprit le fait, mais, en même temps qu'il le fait, il fait encore autre chose; car, à mesure qu'il observe, il juge que ce qu'il observe n'est pas tout et conçoit d'autres choses qu'il n'observe pas, et, entre ces choses et celles qu'il observe, des rapports également invisibles à l'observation. L'opération intellectuelle est donc double: l'esprit voit ce qui est visible, et, à propos de ce qu'il voit, conçoit ce qui est invisible; le résultat de cette opération, ou la connaissance, est donc double aussi: il comprend l'image de ce qui est visible et la conception de ce qui ne l'est pas. On peut étudier à part ces deux éléments et par l'analyse les isoler; ils ne le sont jamais dans la réalité; toute connaissance les comprend, comme tout acte de l'intelligence comprend les deux opérations correspondantes; voilà le fait, sinon saisi avec cette précision et formulé avec cette généralité, du moins aperçu et constaté par l'école écossaise en opposition à la doctrine de Locke. Locke n'avait vu qu'un des éléments de l'opération intellectuelle, l'observation, et qu'un des éléments de la connaissance, l'élément *à posteriori*; Reid a restitué l'élément *à priori* dans la connaissance et l'acte qui le donne dans l'opération; mais cette moitié du fait rétablie, il s'agissait de la décrire comme Locke avait décrit l'autre; c'est ce que Reid a essayé par la

théorie des vérités premières. Dans l'observation l'esprit voit et apprend d'abord, puis croit après à ce qu'il a vu et appris; dans la conception l'esprit commence par croire, il croit sans avoir vu et appris. Reid en conclut qu'il sait certaines choses par sa nature et qu'il apprend les autres; ce qu'il apprend, c'est tout ce que lui révèle successivement l'observation; ce qu'il n'a pas besoin d'apprendre, ce qu'il sait par sa nature, ce sont toutes les vérités générales que supposent les jugements *à priori* qu'on lui voit porter à propos de ce que l'observation lui révèle. Reid cherche donc dans les cas particuliers tout ce que l'esprit croit sans l'avoir appris, sans avoir pu l'apprendre; il voit quelles vérités générales impliquent ces croyances, et il en dote sous le nom de vérités premières l'intelligence humaine, et, par l'existence en nous de ces vérités premières, il s'explique tous les jugements *à priori* qui interviennent dans la composition de la connaissance et qui en forment le second élément. C'est ainsi que Reid conçoit la moitié du phénomène intellectuel méconnu par Locke et restitué par lui; c'est ainsi qu'il achève la théorie de ce phénomène, dont Locke n'avait décrit que la partie empirique; voilà ce qui résulte des détails dans lesquels nous sommes entrés.

Cette théorie une fois bien comprise, on a la clef des autres parties de la doctrine de Reid et de l'école

écossaise sur les vérités premières, et on se rend facilement compte des singularités de forme, et même de quelques-uns des défauts qu'elle présente.

Un premier point qui frappe d'abord ceux qui parcourent les ouvrages de ces philosophes, ce sont les listes qu'ils ont essayé à plusieurs reprises de donner de ces vérités; on est étonné du désordre qui règne dans ces énumérations, de la facilité avec laquelle certaines propositions y sont admises, et surtout de l'arbitraire qui semble présider à leur formation; on ne voit pas quel terme elles peuvent avoir et on est effrayé de ce nombre illimité de vérités premières qui semble pouvoir être indéfiniment étendu. Ces défauts frappent surtout quand on les compare à la précision méthodique que Kant a portée dans la même énumération. En effet, le philosophe allemand sait le compte exact des éléments *à priori* de la connaissance; il en arrête la liste, et dans cette liste ces éléments sont rangés dans une symétrie parfaite. Nous ne dirons pas ce que nous pensons de cette précision dans les résultats, ni de la rigueur apparente du procédé qui les donne; une telle doctrine ne doit pas être jugée en passant; mais quant aux listes de l'école écossaise, on se rend compte de ce qu'elles sont quand on se reporte à l'idée fondamentale de la théorie. Veut-on savoir tout ce que Reid a pu mettre dans ces listes? qu'on cherche tous les jugements, toutes les croyances

particulières qui interviennent dans la composition de la connaissance et qui ne peuvent s'expliquer par l'observation; qu'on remonte aux vérités générales dont ces jugements ne sont logiquement que l'application; toutes ces vérités générales seront des vérités premières dans la pensée de Reid, et il ne faudra pas s'étonner de les trouver dans ses listes. Ainsi l'arbitraire dans la formation de ces listes n'est qu'apparent; un principe bien positif et toujours le même les a dictées et en explique tous les articles. S'ensuit-il que les Écossais étaient dispensés de chercher à rendre ces listes complètes, de s'efforcer de les réduire en n'y comprenant pas la même vérité sous plusieurs formes différentes, enfin d'y établir un certain ordre en classant ces vérités selon une certaine méthode? Non sans doute, et nous convenons que c'est ce que les Écossais auraient dû tenter, sinon accomplir; mais outre qu'ils n'ont jamais eu la prétention d'avoir fait ce travail, puisqu'ils l'indiquent comme un des plus importants dont la logique puisse s'occuper, nous aimons encore mieux ces listes inachevées que des énumérations faussement complètes, et ce désordre qu'un ordre factice résultant d'une classification arbitraire; car l'esprit, du moins, n'est pas induit en erreur, et ne prend pas pour fait ce qui n'a que l'air de l'être. Il y a donc lacune à cet égard, mais non vice dans la doctrine écossaise; et si l'on n'en peut dire au

tant de la facilité avec laquelle les Écossais se sont laissés aller à multiplier les vérités premières, il ne faut pas oublier que leur doctrine est une réaction contre une philosophie qui ne reconnaissait aucun élément *à priori* dans la connaissance, et qu'encore une fois toute réaction exagère le résultat qu'elle veut établir et dépasse le but qu'elle veut atteindre.

Un second point qui a beaucoup fixé l'attention dans la doctrine des Écossais sur les vérités premières, ce sont les caractères qu'ils ont assignés à ces vérités. On a trouvé ces caractères vagues et quelques-uns inexacts, et encore ici la critique a regretté la précision de pensée et de langage du système de Kant. Nous ne défendons point le langage des Écossais; car, quoiqu'il ait le grand mérite d'appartenir autant que possible à la langue commune, et par conséquent d'être toujours aussi intelligible que la matière le comporte, nous pensons qu'il pouvait être plus uniforme et plus précis sans perdre ce caractère. Mais quant aux idées mêmes, nous croyons qu'en les dégageant on les trouvera moins répréhensibles qu'on ne l'a prétendu. Le grand défaut des Écossais est d'avoir trop dit des vérités premières, ou, pour parler plus exactement, d'avoir mis sous des formules trop diverses ce qu'ils en ont pensé; mais sous cette variété de formules se cache un petit nombre de caractères qui sont en général l'expression vraie des faits, et ceux-là

même que Kant a assignés aux éléments *à priori* de la connaissance. Ainsi, pour citer quelques-unes de celles qui ont été le plus attaquées, on a fait un crime aux Écossais d'avoir avancé que les vérités premières *constituent le sens commun*, et de les avoir appelées *vérités du sens commun*; mais avec un peu d'indulgence on aurait reconnu que, dans la pensée des Écossais, ces expressions ne sont que l'énonciation simple d'un fait, c'est qu'à la différence des vérités acquises, les vérités premières sont inhérentes et communes à toutes les intelligences, et qu'au fond ces expressions ne disent pas plus que celle de Kant, qui appelle ces mêmes vérités les *formes* de l'intelligence humaine. Nous en dirons autant de cette autre formule, que les vérités premières *déterminent instinctivement* notre croyance. Quelque vicieuse que soit cette expression, elle est trop expliquée dans la philosophie écossaise pour induire en aucune méprise; on voit qu'en l'employant Reid n'a voulu dire qu'une chose : c'est que ce n'est pas par un syllogisme que nous appliquons dans les cas particuliers les vérités premières, mais immédiatement et en vertu de la nécessité dont ces vérités ne sont que l'expression formulée; et cela Kant l'a dit dans des termes conséquents à sa théorie, et il a eu raison de le dire parce que c'est un fait. C'est ainsi qu'en ne perdant point de vue la pensée fondamentale de Reid et en interprétant loyalement des formes qui sont loin

toutefois d'être assez sévères, on absoudra la doctrine écossaise sur les caractères des vérités premières de la plupart des accusations de la critique, et on reconnaîtra qu'elle est en général suffisamment exacte et vraie.

Il n'est pas aussi aisé de la justifier sur un troisième point beaucoup plus important, je veux dire sur la part qu'elle assigne aux vérités premières dans la connaissance humaine. Comme cette partie de la doctrine écossaise touche à la question même dans l'intérêt de laquelle nous sommes entré dans ces détails, nous allons l'examiner avec plus d'étendue que nous n'avons fait des précédentes.

L'analyse de la connaissance humaine soulève deux grandes questions qui, pour être intimement liées l'une à l'autre, n'en sont pas moins parfaitement distinctes, celle de l'origine et de la formation de cette connaissance et celle des fondements sur lesquels nous y croyons. En effet, la connaissance humaine est une image de la réalité, et nous croyons à la fidélité de cette image; or, la question de savoir par quels motifs en définitive nous la croyons fidèle ne se confond pas avec celle de savoir de quels éléments distincts se compose cette image, comment ces éléments sont donnés, comment ils concourent et dans quelles proportions ils se combinent pour former le résultat total. Nous ne croirions pas du tout à la vérité de

l'image qu'elle ne s'en formerait pas moins, et que le problème de savoir comment et de quoi elle est formée subsisterait. Ce sont donc là deux recherches différentes, et qu'une philosophie attentive ne peut mêler sans compromettre le succès de l'une et de l'autre, et sans tomber dans des complications inextricables.

Reid ayant reconnu deux espèces d'éléments dans la connaissance, les éléments *à posteriori* et les éléments *à priori*, et ayant montré par la théorie des vérités premières comment ces derniers sont donnés, il lui restait, pour épuiser en ce qui concerne cette espèce d'éléments, l'une des deux recherches que nous venons de signaler, à marquer la part et à déterminer le rôle de ces éléments dans la formation de la connaissance, en d'autres termes à montrer, l'élément *à posteriori* donné, quelle part de la connaissance l'était et quelle autre ne l'était pas, et à déterminer ainsi pour combien et pour quoi l'élément *à priori* intervenait dans sa composition. Cela fait, l'autre recherche subsistait tout entière, et Reid, après avoir fixé la part des éléments *à priori* dans la formation de la connaissance, avait à s'enquérir de celle qu'ils peuvent avoir dans la croyance que nous lui accordons. Quel rôle jouent les vérités premières dans la composition de la connaissance humaine? c'était là une question. Quelle part ont-elles dans les fondements de la certitude humaine?

c'en était là une autre; et ces deux questions devaient être d'autant plus soigneusement isolées qu'elles tendent toujours à se confondre, l'esprit humain croyant en même temps qu'il connaît, et le double fait de connaître et de croire formant presque toujours un tout indivisible dans la pensée.

Il serait ridicule de prétendre que les philosophes écossais n'ont pas distingué ces deux questions, et qu'elles se confondaient dans leur esprit; sans aucun doute les Écossais ont parfaitement vu que les conceptions *à priori* faisaient deux choses, qu'elles fournissaient des notions à la connaissance et des motifs à la croyance; mais il est vrai de dire en même temps qu'au lieu de traiter à part les deux questions, ils les ont perpétuellement mêlées, et que dans ce qu'ils ont dit du rôle des vérités *à priori* dans la connaissance particulièrement, ce qui répond à l'une se confond sans cesse avec ce qui répond à l'autre, en sorte que qui n'aurait pas conscience de la distinction des deux questions n'en serait pas averti en les lisant, et que pour qui la comprend l'opinion de l'école écossaise sur chacune ne peut être démêlée qu'avec quelque peine et beaucoup d'attention.

Sur ce point, on doit convenir que Kant est très supérieur aux Écossais; car le philosophe allemand distingue nettement et traite à part les deux questions. Il fixe d'abord le rôle de l'élément *à priori* dans la

composition de la connaissance; il recherche après quelles sont les bases de la certitude humaine, et pour quelle part l'élément *à priori* entre dans ces bases; là rien n'est mêlé, tout est distinct et à sa place. Aussi tout est clair dans la pensée du philosophe allemand sur ces deux points, tandis que la pensée de l'école écossaise reste ensevelie dans la confusion des deux recherches et n'en peut être dégagée que par l'habileté du lecteur. Ajoutons que, dans l'esprit même des philosophes de cette école, elle a beaucoup souffert de cette confusion, et qu'ils seraient arrivés à des résultats plus précis et plus exacts sur les deux questions, s'ils se les étaient isolément proposées et qu'ils en eussent successivement et à part cherché la solution.

Celle qu'ils donnent à la première est extrêmement vague. Deux faits seulement ont apparu clairement à l'esprit de Reid: le premier, que les conceptions *à priori* ou les vérités premières suppléent à l'expérience et nous informent de choses que l'observation n'atteint pas; le second, que l'intervention de ces notions dans la connaissance est extrêmement fréquent et se répète pour ainsi dire à chaque pas que fait l'intelligence. Sur ces deux points la pensée de Reid est assurée; mais elle flotte au-delà et n'offre plus rien de précis. Veut-on savoir quelle est la nature, quels sont les caractères communs de ces faits inaccessibles à l'observation et que révèlent les vérités premières,

Reid l'ignore; il n'a point vu, il n'a pas formulé la nature commune de ces faits. Demande-t-on si ces révélations entrent dans la composition de toute connaissance ou concourent seulement dans la formation de quelques-unes, Reid ne le sait pas; il n'a pas démêlé la fonction qu'elles remplissent dans la constitution de la pensée humaine. Ainsi Reid n'a guère vu dans le phénomène que ce qu'il suffisait d'y voir pour renverser la doctrine de Locke. Le fait capital que l'élément *à priori* est une partie intégrante de toute connaissance, et qu'il n'y a point de pensée humaine qui ne le contienne lui a échappé, et, avec ce fait, la constitution même de toute connaissance, et le rôle qu'y remplissent, et le rapport qu'y soutiennent les deux éléments *à priori* et *à posteriori*. Encore moins a-t-il vu ce qui est au-delà de ce fait même et ce qui seul l'explique véritablement; je veux dire la partie de la réalité représentée par chacun de ces deux éléments et le rapport qui unit ces deux moitiés d'un même tout, et qui fait que l'une ne peut être pensée sans l'autre et qu'il n'y a point de connaissance possible qui ne comprenne la notion de toutes les deux. Et en ceci Stewart n'est guère allé plus avant que son maître, quoiqu'on trouve dans sa logique et dans ses essais détachés quelques propositions remarquables qui prouvent que du moins il entrevoyait la question et en pressentait la solution, En sorte que si l'école

écossaise a vu comme Kant et avant Kant la duplicité d'éléments qui entrent dans la connaissance, il faut avouer qu'elle est restée bien en-deçà du philosophe allemand dans l'analyse même du phénomène ; car on trouve dans la philosophie critique ce que l'école écossaise n'a pas même essayé, une théorie de la constitution de la connaissance, et, dans cette théorie, une détermination précise de la fonction des deux éléments. Que cette théorie soit ou ne soit pas satisfaisante, et qu'on puisse penser qu'elle résout un peu la question par une image, peu importe ; vraie ou fausse, c'est avoir avancé la science que de l'avoir élevée. Quant à l'explication de la constitution de la connaissance par celle de sa réalité, Kant ne l'a pas plus donnée que les Écossais, et cela par une raison qui tient à l'esprit de la philosophie critique, philosophie toute formelle, et qui est condamnée par sa méthode même à n'atteindre jamais la réalité.

La solution écossaise à la question de savoir quelle est la part des conceptions *à priori* dans la certitude humaine est beaucoup plus complète et plus arrêtée. Aux yeux de Reid, ces conceptions en sont le seul fondement ; en d'autres termes, toute croyance humaine remonte en définitive et vient se résoudre dans les vérités premières, et voici comment il le démontre. D'abord, les vérités premières étant le principe de tous les jugements particuliers *à priori* que nous por-

tons, et ces vérités étant d'une évidence immédiate et qui ne se résout dans aucune autre, la certitude de tout ce qu'il y a d'éléments *à priori* dans la connaissance repose sur les vérités premières et n'est qu'une traduction de la foi que nous leur accordons. Restent donc les éléments *à posteriori*, ou, ce qui revient au même, la partie empirique de la connaissance. Or, selon Reid, nous ne croyons à cette partie empirique que parce que nous ajoutons foi à la véracité de nos sens, de notre conscience, de notre mémoire, en un mot, des facultés par lesquelles nous l'acquérons; et pourquoi y ajoutons-nous foi? parce que nous concevons immédiatement et *à priori* que ces facultés ne sont pas trompeuses. Ces propositions, nos sens, notre mémoire, notre conscience ne nous trompent pas, ne venant point de l'observation, puisqu'elles la dépassent, et leur existence en nous étant démontrée par la foi que nous accordons immédiatement dans les cas particuliers au témoignage de ces facultés, portent les deux caractères auxquels les Écossais reconnaissent les vérités premières, et sont par conséquent considérées par eux comme telles. C'est ce qui explique comment on les rencontre dans leurs listes. Et comme notre croyance à la partie *à posteriori* de la connaissance vient se résoudre dans ces vérités, il suit qu'elle a le même fondement que notre croyance à la partie *à priori*, et qu'ainsi toute croyance vient

se résoudre dans notre foi à ces vérités; et toute certitude humaine s'appuyer sur ces vérités. Telle est la doctrine de Reid sur les fondements de la certitude, et Stewart n'a rien dit d'assez précis pour qu'on puisse lui attribuer à cet égard une autre opinion que celle de son maître.

En faisant abstraction des formes sous lesquelles elle est présentée, et qui dérivent de la théorie de Reid sur la formation des conceptions *à priori*, nous croyons cette doctrine parfaitement vraie, et nous y donnons les mains. En effet en écartant ces formes et en mettant à nu l'idée qu'elles enveloppent, on trouve qu'elle exprime un fait fondamental de la nature humaine et que Kant a également constaté, à savoir que la faculté qui met dans la connaissance les notions *à priori* est en même temps en nous celle qui juge du vrai et du faux, et par conséquent celle qui croit. Qu'on veuille bien y réfléchir en effet, on trouvera dans notre intelligence deux capacités très distinctes, celle de voir et celle de concevoir ou de comprendre. Quand un phénomène se produit sous nos yeux ou en nous, c'est parce que nous sommes doués de la première que l'idée de ce phénomène entre dans notre esprit; mais tout finirait là, comme il arrive dans un miroir qui reproduit l'image des objets, si nous n'étions doués de la seconde. En effet, l'idée reçue, ce n'est plus parce que notre esprit est capable de voir, mais parce qu'il est capable de

comprendre, qu'il juge que ce phénomène ne se suffit pas, et affirme qu'il doit avoir une cause ; car cela, il ne le voit pas, il le comprend, il le conçoit, il le juge en vertu de sa propre nature qui intervient, et dont les lois se refusent à admettre un phénomène sans une cause qui le produise. Or, si on veut y faire attention, on sentira qu'il en est déjà de même, quand, l'idée du phénomène reçue, nous croyons simplement à la vérité de cette idée. En effet, cette croyance n'a rien de commun avec la capacité de voir qui nous a donné l'idée ; l'idée recueillie et formée en nous, l'œuvre de cette capacité est épuisée ; et quand nous affirmons que cette idée est vraie, nous cessons de voir, nous comprenons, nous concevons, nous jugeons ; c'est, comme dans le premier cas, notre nature qui intervient, et qui, en vertu de ses lois qui se refusent à admettre que notre faculté de voir nous trompe, légitime l'idée et la déclare conforme à la réalité. Ainsi il y a deux choses en nous, ce qui voit et ce qui comprend ; nos sens et notre conscience voient dans le présent, notre mémoire voit dans le passé, et, par ces trois facultés, l'image de ce qui est visible est introduite dans notre esprit et peut y être conservée et fixée ; mais cela fait, rien n'est encore compris, et c'est à partir de là que l'œuvre de comprendre commence. Cette œuvre sort des entrailles mêmes de l'esprit ; dans la vision il n'a rien mis du sien, il a reçu ; dans la conception tout vient

de lui, il produit. S'appliquant à l'image, il affirme qu'elle est vraie et en détermine ainsi la valeur; puis, qu'elle ne représente que la moitié des choses, et il en proclame ainsi l'insuffisance; enfin, qu'outre ce qu'elle représente, la réalité comprend tel autre élément, et ainsi il la supplée et l'achève, et en fait ce produit complexe qu'on appelle la connaissance, et dont l'image n'était que le premier élément. Ainsi la raison, si on veut appeler ainsi la faculté de comprendre, n'est pas seulement la source de l'élément *à priori* de la connaissance, elle est encore celle du jugement que nous portons sur l'élément *à posteriori* et qui le déclare vrai. Des différentes notions qui entrent dans la connaissance, les unes sont *à priori* et les autres *à posteriori*; mais tout jugement émanant de la faculté de comprendre, tout jugement et par conséquent toute croyance est *à priori*. C'est ce qu'a bien senti Reid et ce qu'il a constaté en considérant comme une conception *à priori* la croyance que nous accordons au témoignage de chacune de nos facultés, et en rangeant au nombre des vérités premières la véracité de ces mêmes facultés. Si donc l'école écossaise n'a qu'imparfaitement résolu le problème de la formation de la connaissance et du rôle qu'y remplit l'élément *à priori*, elle a exactement résolu celui des fondements de la certitude et de la part qu'y a cet élément. En plaçant les bases de la croyance humaine dans les vérités pre-

mières qui ne sont que l'expression généralisée des conceptions de la raison, il les a mises où elles sont réellement; et en rangeant au nombre de ces vérités là véracité des facultés qui donnent les notions empiriques, il a proclamé ce fait incontestable que toute croyance émane de la faculté *à priori*, et que c'est elle qui légitime les facultés empiriques et les éléments qu'elles fournissent à la connaissance. Kant a pu traduire tous ces faits sous des formes plus exactes et plus sévères; mais Reid, avant lui, les a vus comme lui, et sa doctrine n'exprime pas autre chose.

Nous sommes arrivés au terme des détails historiques dans lesquels nous avons dû entrer pour faire comprendre la doctrine de l'école écossaise sur les éléments *à priori* de la connaissance humaine. Nous avons vu comment Reid avait été conduit à reconnaître l'existence de ces éléments dans la connaissance, comment il en avait conçu la formation et s'en était expliqué l'origine, d'après quel principe il avait essayé d'en donner la liste et d'en assigner les caractères, à quelles idées enfin il s'était arrêté sur la part de ces éléments dans la composition de la connaissance d'un côté, et dans les fondements de la certitude humaine de l'autre. Non-seulement j'ai essayé de faire connaître quelle avait été sur tous ces points la véritable doctrine des Ecossais; mais j'en ai, autant que le permettait la rapidité de cette esquisse, indiqué les dé-

fauts et les mérites, et montré les analogies et les différences avec celle de Kant. Assurément ces différences sont réelles, mais elles se rencontrent surtout dans les formes; quant au fond, plus on étudiera les deux doctrines, plus on demeurera frappé de la conformité qu'elles présentent sur tous les points que nous avons parcourus. Sans doute l'analyse de Reid va en général moins avant que celle de Kant et ses résultats sont moins complets; mais dans ce qu'ils contiennent, ils sont constamment au fond en parfaite harmonie avec ceux du philosophe allemand. Et cet accord n'a rien qui doive surprendre entre deux observateurs de ce mérite, étudiant et décrivant les mêmes faits; car il est à remarquer que tous les points sur lesquels jusqu'ici nous avons rapproché leurs opinions sont des points de faits. Nous allons voir que, sur les questions spéculatives, cet accord existe moins. C'est en effet par-delà les faits, et sur la valeur même des bases de la certitude humaine, que les deux philosophies se séparent, et c'est aussi de l'opinion des Écossais sur cette question supérieure que partent et leur accusation contre les philosophes d'avoir méconnu les conditions de toute science, et l'idée de la réforme qu'ils ont demandé qu'on introduisît à cet égard dans la science de l'esprit. Nous voici donc arrivés au sujet principal de cette recherche, et à la lumière des longs détails dans lesquels nous sommes

entrés, nous allons comprendre nettement la nature et la portée de cette accusation et de cette réforme, ce qui autrement nous eût été impossible.

Les conceptions *à priori* de la raison sont la base de toute croyance, et par conséquent de toute certitude humaine; tel est le fait incontestable que la philosophie écossaise et la philosophie critique reconnaissent d'un commun accord, et duquel elles partent. D'où l'esprit tire-t-il ces conceptions, et sur quel motif y croit-il? Elles s'accordent encore sur la réponse à faire à ces deux questions. Sur la première, Kant et Reid disent également que l'esprit les tire de lui-même, car elles ne lui viennent pas du dehors comme l'image, car il se sent déterminé à les former par sa propre nature; et c'est pourquoi l'un appelle les principes généraux qui les résument les *formes*, et l'autre les *lois* de l'intelligence humaine. Sur la seconde, ils reconnaissent également aussi que l'esprit n'y croit sur aucun autre motif que leur propre évidence et l'impossibilité où il est de juger autrement; et c'est pourquoi les principes généraux qui les résument sont appelés par Reid *vérités premières*, *principes fondamentaux de la croyance*, *lois de la raison humaine*, et désignés par Kant sous des expressions à peu près synonymes. Aux yeux des deux philosophies, en un mot, ces principes sont pour l'esprit humain l'expression même de ce qui est rai-

sonnable et de ce qui doit être cru ; et ce qu'on appelle *raison humaine* n'est autre chose que l'ensemble de ces principes.

Mais, partant de là, Kant a élevé une distinction, et par suite une question qui a eu un retentissement immense en philosophie. Que l'ensemble de ces principes constituent la raison et la vérité humaine, à la bonne heure, a dit le philosophe de Kœnigsberg ; mais reste à savoir si la vérité humaine est la vraie vérité, si elle est la vérité absolue. Tant qu'on n'aura pas résolu cette question, la certitude humaine sera en problème, et la vraie valeur de toute science indéterminée. Cette question est donc la première question, la question fondamentale de la science ; avant tout, la philosophie doit la résoudre, afin de savoir le prix qu'elle devra attacher à toutes les connaissances qu'elle pourra acquérir, à toutes les découvertes qu'elle pourra faire. Puis, après avoir ainsi posé le problème et marqué sa place, Kant, considérant que les conceptions de la raison sont des croyances aveugles auxquelles notre esprit se sent fatalement déterminé par sa nature, en conclut qu'elles sont relatives à cette nature ; que si notre nature était autre, elles pourraient être différentes ; que par conséquent elles n'ont aucune valeur absolue, et qu'ainsi notre vérité, notre science, notre certitude, sont une vérité, une science, une certitude purement *subjective*, purement humaine, à la-

quelle nous sommes déterminés à nous fier par notre nature, mais qui ne supporte pas l'examen de la raison et n'a aucune valeur *objective*. C'est ainsi que Kant résout la question qu'il a élevée, et cette solution a décidé de la direction suivie après lui par la philosophie allemande. En effet, tous les esprits, effrayés des conséquences de cette solution, non-seulement ont accepté l'assertion de Kant que ce problème est le premier dont la philosophie doit s'occuper, mais tous se sont tourmentés à lui trouver une solution moins fatale à la science, et n'ont osé aborder les questions philosophiques qu'après avoir, chacun à leur manière, cru trouver un fondement absolu à la certitude humaine. Ainsi, toute la philosophie a été mise sous la dépendance de ce problème, et les différents systèmes ne se sont plus distingués que par la manière dont ils le résolvaient.

Rien ne peut être plus opposé à l'esprit de la philosophie écossaise que cette direction dans laquelle la philosophie allemande est engagée; car c'est précisément contre les deux idées qui la fondent que les Écossais ont élevé les accusations que nous avons rapportées, et à réformer cette direction que tend toute leur doctrine sur les conditions de la science. En sorte qu'on croirait que c'est contre la philosophie allemande, qui n'est née que postérieurement, que ces accusations sont dirigées, et la nécessité de cette

réforme proclamée. C'est que cette direction n'est pas nouvelle en philosophie, et qu'elle est celle de toute la philosophie moderne depuis Descartes. Quel est en effet le problème que pose Descartes au début de la philosophie moderne? précisément le problème logique: Que pouvons-nous savoir certainement? Voilà ce qu'il veut savoir et ce que toute sa philosophie a pour objet de déterminer. Et toute la philosophie moderne a suivi Descartes dans cette voie. Le problème logique, le problème des fondements de la certitude humaine n'a pas cessé un moment d'être le problème dominant de la philosophie. C'est sur ce problème que les écoles se divisent; c'est par les solutions qu'elles lui ont données qu'elles se distinguent et se classent. Ainsi Kant en proclamant ce problème le problème fondamental, et toute l'école allemande, en l'acceptant comme tel, et en asseyant toute la philosophie sur sa solution, n'ont fait que continuer de marcher dans la grande route de la philosophie moderne. D'où il suit que le débat entre la philosophie écossaise et les philosophies précédentes, sur le parti que doit prendre la science relativement aux bases de la certitude, est celui-là même qui reste à vider aujourd'hui chez nous entre les partisans de la philosophie écossaise et ceux de la philosophie allemande. Nous avons vu en quoi consistent les assertions de cette dernière: rappelons celles de l'école écossaise, et tâchons de

voir de quel côté est le bon sens et la vérité,

En laissant à ces assertions la forme que les Écossais leur ont donnée, on trouve qu'elles se réduisent aux suivantes qui résument toute leur doctrine sur la grande question que nous venons de poser ; 1° les vérités premières sont les données nécessaires et par conséquent les conditions de toute science ; 2° toutes les ont acceptées comme telles, et nulle ne s'est cru appelée à les examiner, encore moins à les démontrer ; 3° elles le sont de la science de l'esprit comme de toutes les autres, et il n'entre pas plus dans sa mission que dans celle d'aucune autre de les examiner ; 4° non-seulement il n'entre dans la mission d'aucune science de les démontrer, parce qu'elles sont parfaitement distinctes des vérités qu'elles ont pour objet de trouver et d'établir, mais cette démonstration est impossible, et la tentative est une absurdité ; tout ce qu'on peut faire, c'est de les recueillir telles que la science de l'esprit les donne, d'essayer d'en former la liste et de les classer, et c'est à la logique qu'appartient cette tâche ; 5° cependant la science de l'esprit s'est crue appelée à vérifier la certitude de ces vérités et à l'établir, en quoi elle a eu le double tort de sortir de sa mission et de tenter une chose impossible ; il en est résulté d'abord qu'elle s'est rendue ridicule aux yeux du sens commun, en essayant de prouver ce qui pour personne n'a besoin de l'être ; ensuite,

que ne trouvant pas la preuve de vérités qui n'en ont pas, elle les a révoquées en doute, et avec elles toute la connaissance humaine qui les présuppose, ce qui a engendré le scepticisme universel; enfin, qu'engagée dans cette question préalable insoluble, la science de l'esprit s'y est consumée et a négligé sa véritable mission, ce qui explique le peu de progrès qu'elle a faits comparativement aux autres sciences d'observation, ainsi que toutes les recherches qui en dépendent. Telles sont les assertions de l'école écossaise. On sent déjà combien la doctrine qu'elles renferment est opposée à celle de la philosophie allemande. Essayons, en les analysant, de marquer d'une manière nette en quoi consiste cette opposition.

La première ne fait qu'exprimer dans la langue de la philosophie écossaise une vérité de fait que toutes les doctrines rationnelles reconnaissent et admettent. Car ce qui est vrai de toute connaissance, que la raison intervient dans sa composition et fonde sa certitude, ne peut pas ne pas l'être de toute science, puisqu'une science n'est autre chose qu'un ensemble de connaissances. Il y a des notions *à priori* dans toute science; donc toute science serait impossible sans les données de la raison; toute croyance vient se résoudre dans une conception *à priori* de la raison; donc aucune science ne serait certaine si ces données étaient douteuses. A ces deux titres, les données de la

raison ou les vérités premières sont les conditions de toute science. Les Écossais ont eu raison de le dire, et toutes les doctrines rationnelles doivent le reconnaître avec eux et comme eux.

La seconde assertion des Écossais, que toutes les sciences, sauf la philosophie, ont accepté comme telles ces données, qu'aucune ne s'est cru appelée à les vérifier ni à les démontrer, et qu'en cela elles ont eu raison, parce que ces données sont très distinctes des vérités qu'elles ont pour mission de découvrir et d'établir, ne contient également rien qui répugne à l'esprit des autres doctrines rationnelles et qu'elles ne puissent admirer; elle nous semble tout à la fois complètement exacte en fait et parfaitement judicieuse en droit. On n'a jamais vu, en effet, les physiciens agiter la question préalable de savoir s'ils pouvaient se fier à leurs sens, à leur mémoire, au procédé du raisonnement, quoique toutes les sciences physiques impliquent l'autorité de ces différentes facultés; on ne les a pas vu discuter davantage celles de savoir si les lois de la nature sont constantes, si tout événement suppose une cause, si tous les phénomènes se succèdent dans le temps, si tous les corps sont contenus dans l'espace, s'il n'y a rien dans la nature qui n'ait une fin, quoiqu'à chaque pas les sciences physiques supposent ces différentes conceptions de la raison, et que toute recherche physique fût absurde si

elles étaient fausses. Et les géomètres ont fait comme les physiciens; ils n'ont point essayé de démontrer, mais se sont contentés de prendre pour accordées et l'autorité des facultés qui interviennent dans les raisonnements mathématiques et les différentes vérités *à priori* qu'on trouve impliquées dans le tissu de ces raisonnements. Et en s'abstenant de discuter ces questions, les physiciens et les géomètres ont bien fait; car elles sont également étrangères au but que les sciences physiques et les sciences mathématiques poursuivent et ont pour mission d'atteindre. Quel est en effet l'objet des sciences physiques et des sciences mathématiques? d'une part, de déterminer les lois des phénomènes de la nature; de l'autre, de découvrir les propriétés du nombre et de l'étendue. Si donc, au lieu d'étudier ces phénomènes et ces propriétés, les physiciens et les géomètres avaient agité ces questions, ils auraient détourné les yeux du véritable objet de ces sciences pour les porter sur des problèmes tout différents et qui ne sont point contenus dans cet objet. Mais, dira-t-on, la certitude de chacune de ces sciences présuppose la solution de ces problèmes? Oui, sans doute, elle la présuppose, mais non pas autrement que la certitude de toute autre science; car il n'y a point de science qui ne soit l'œuvre des facultés humaines et qui ne s'appuie sur quelques-unes des vérités *à priori* de la raison; et c'est précisément parce

quel examen de ces questions intéresse la certitude de la science humaine en général, et non point celle de telle ou telle science en particulier, que cet examen n'appartient en propre à aucune et doit être soigneusement séparé de l'objet particulier de chacune. La discussion et la solution de ces questions est l'objet d'une science spéciale qui est la logique, science qui a pour mission de déterminer ce que nous pouvons savoir certainement, et qui, par la nature même de cette mission, domine toutes les autres sciences et est présupposée par toutes. Toute science particulière qui, au lieu de prendre pour accordées les données à *priori* qu'elle implique, discute l'autorité de ces données, ajoute donc à son objet propre celui de la logique, confond une autre mission avec la sienne, et par cela même compromet la sienne; car nous verrons tout à l'heure, et l'histoire de la philosophie montre, quelles difficultés présentent ces problèmes qui sont l'objet propre de la logique, et nous demeurerons convaincus que si les différentes sciences avaient eu la prétention de les éclaircir avant de passer outre, toutes peut-être en seraient encore aujourd'hui à cette préface, et aucune n'aurait entamé sa véritable tâche. Tel est le sens parfaitement raisonnable de cette seconde assertion des Écossais. Mais, nous le répétons, ils n'avancent rien en cela que les autres philosophes rationnels ne soient disposés à accepter.

Jamais ceux-ci n'ont blâmé les physiciens et les géomètres de n'avoir pas discuté les données *à priori* que supposent les sciences mathématiques et physiques. Tous ont considéré cette discussion comme étrangère et supérieure à la mission de ces sciences et l'objet propre de la logique; et ce n'est pas encore par cette seconde assertion que la doctrine écossaise entre en dissidence avec la leur.

Il semble au premier coup d'œil que nous devrions en dire autant de la troisième; car si toutes les doctrines rationnelles approuvent les sciences mathématiques et physiques d'être parties de ces données sans les discuter, il semble que toutes devraient s'accorder à reconnaître que la science de l'esprit, entendue comme les Écossais l'entendent, doit les imiter, et que ces questions sont également étrangères à sa véritable mission; car, qu'est-ce que la science de l'esprit, sinon une science d'observation comme la physique; et quelle est sa mission, sinon de constater les lois des phénomènes de l'esprit comme celle de la physique est de constater les lois des phénomènes de la nature? Or, cette mission analogue, la science de l'esprit l'accomplit avec les mêmes facultés qui servent à la physique à accomplir la sienne, et en s'appuyant sur les mêmes vérités *à priori*. La science de l'esprit part donc des mêmes données que toute autre science d'observation; elle implique l'autorité de ces données de la même ma-

nière et au même degré; on ne voit donc pas à quel titre il pourrait lui appartenir plus qu'à tout autre science de discuter la certitude de ces données; il est évident qu'en se livrant à cette discussion qui les intéresse toutes au même degré, elle sortirait autant qu'elles de sa mission spéciale, pour embrasser une question générale qui n'y est pas contenue et qu'il faut laisser à la logique le soin de discuter. Les Écossais sont donc parfaitement dans le vrai quand ils rejettent ces questions du domaine de la science de l'esprit et les déclarent étrangères à l'objet de cette science, et il semble que les autres doctrines rationnelles n'ont pu sans inconséquence attribuer à la psychologie une tâche qu'elles n'ont imposée ni à la géométrie, ni à la physique, et qui ne rentre pas plus dans ses attributions que dans celles de ces sciences.

Et cependant c'est là de quoi les accusent les philosophes écossais, comme on le voit par la série des assertions dans lesquelles nous avons résumé leur doctrine. Ils reprochent en effet aux philosophes d'avoir considéré la science de l'esprit comme appelée à vérifier la certitude des données de la raison et à l'établir; c'est là, à leurs yeux, une des causes qui ont le plus contribué à lui faire une destinée si différente de celle des sciences physiques; et cette accusation, vingt fois reproduite dans leurs ouvrages, indique sur ce point un dissentiment considérable entre les Écossais

et les autres philosophes rationnels. Nous croyons en effet que ce dissentiment existe, quoique les Écossais ne nous semblent pas l'avoir exactement formulé, et nous pensons de plus que dans ce dissentiment la raison est entièrement de leur côté. Expliquons-nous.

De quelle science les Écossais ont-ils démontré et de quelle science est-il vrai de dire qu'elle ne peut, sans sortir de sa mission, discuter l'autorité des vérités premières ou des données *à priori* de la raison? de la science d'observation qui a pour objet la connaissance des phénomènes de l'esprit et la détermination de leurs lois. En effet, bien que les vérités *à priori* soient au nombre des faits que cette science est appelée à étudier, autre chose est de les constater et d'en décrire les fonctions comme phénomènes de l'esprit, autre chose est de discuter leur autorité et leur certitude comme éléments de la connaissance et base de la certitude humaine. L'une de ces deux tâches est toute d'observation, et ne peut appartenir qu'à la science d'observation qui a les phénomènes de l'esprit pour objet; l'autre est toute de spéculation, et, par cela même, dépasse la mission de cette science; elle appartient à la science que nous avons déjà plusieurs fois nommée, à la logique, qui, étant donné ce que toutes nos croyances supposent et ce que toutes les sciences prennent pour accordé, cherche jusqu'à quel point ce que toutes nos croyances supposent

et ce que toutes les sciences prennent pour accordé est certain. C'est donc de la science de l'esprit ainsi entendue, ainsi bornée à la psychologie, que tout ce qui précède a été dit et que tout ce qui précède est vrai. Confondre l'objet de la logique dans celui de cette science, ce serait tout mêler, ce serait tout corrompre; nous avons approuvé les Écossais de le soutenir, nous le soutenons avec eux et comme eux.

Mais est-ce à cette science qu'on peut adresser le reproche d'avoir usurpé sur la logique et de s'être tourmentée à en résoudre les questions? en aucune manière. Sans doute elles ont beaucoup occupé les philosophes, mais jamais ils ne les ont confondues avec les questions de faits qui ont pour objet la connaissance des phénomènes de l'esprit; tous ont compris que c'étaient là des questions d'espèces toutes différentes, et que les unes étaient de spéculation, tandis que les autres étaient de pure observation. Il est vrai qu'ils ont considéré les unes et les autres comme appartenant à la science de l'esprit, mais par là ils n'entendaient pas la psychologie comme les Écossais; ils entendaient la science générale qui embrasse toutes les questions qui se rapportent à l'esprit, la science que nous avons, en nous conformant à l'usage, appelée *philosophie*. Or, en cela, ils avaient raison et ne méritent aucun reproche; car les questions logiques appartiennent à la science de l'esprit ainsi entendue. Quelle est en effet

la réalité au sein de laquelle se manifestent les vérités *à priori* dont la logique discute l'autorité? quelle réalité les conçoit, quelle réalité s'y confie? l'esprit. Les questions logiques concernent donc l'esprit; elles rentrent donc dans la classe des sciences qui s'occupent de l'esprit et non dans la classe de celles qui s'occupent de la nature physique. C'est à la science de l'esprit ainsi comprise que les philosophes ont attribué les questions logiques et non à la science de l'esprit comme l'entendent les Écossais, c'est-à-dire à la psychologie. Le tort que les Écossais reprochent aux philosophes, les philosophes ne l'ont donc pas eu, et l'accusation ainsi formulée manque de fondement.

Mais si les philosophes ne sont pas tombés dans cette méprise, ils sont tombés dans une autre, dont les Écossais ont eu le sentiment et aux conséquences de laquelle ils ont voulu porter remède; cette méprise est d'avoir en philosophie subordonné tous les autres problèmes, et même le problème psychologique, au problème logique, d'avoir considéré celui-ci comme le problème fondamental de la philosophie, et d'avoir fait dépendre de la solution de ce problème toutes les recherches de la science. Nous avons vu en effet, que telle avait été la pensée de Descartes et de toute la philosophie moderne avant les Écossais, et que telle avait été celle de Kant et de toute la philosophie allemande depuis; et nous avons vu qu'en vertu de

cette idée, l'effort de tous ces philosophes avait été d'abord de résoudre ce problème, et leur méthode d'asseoir ensuite sur la base de cette solution tout le reste de la science. Or c'est là, nous le répétons, une idée fautive qui engendre une méthode qui ne l'est pas moins, et dont l'application a été et sera toujours funeste à la philosophie. En effet, le problème logique est bien par sa nature un problème philosophique; mais il n'est pas plus le premier problème de la philosophie que le problème moral, le problème esthétique, ou l'une quelconque des questions qui viennent se résoudre dans la connaissance des lois de la nature humaine; car, comme tous ces problèmes, il ne s'élève qu'à propos des phénomènes de la nature humaine, et il ne peut se résoudre qu'avec la connaissance préalable de ces phénomènes. La nature humaine, voilà la réalité à propos de laquelle tous ces problèmes sont conçus et se posent; la science de la nature humaine, voilà la science par laquelle peuvent être résolus tous ceux de ces problèmes qui sont susceptibles d'une solution. Le premier problème de la philosophie, c'est donc le problème psychologique, parce que sa solution ne présuppose celle d'aucun autre, et qu'elle est présupposée par celles de tous les autres. C'est donc par celui-là qu'il faut commencer; celui-là résolu, viennent les problèmes ultérieurs, au nombre desquels, et sur le même rang que plusieurs

autres, se trouve le problème logique. Voilà en philosophie la vraie place du problème logique, parce que dans les sciences ce n'est pas selon leur importance qu'on classe les problèmes, mais selon l'ordre dans lequel le bon sens indique qu'ils doivent être abordés pour être résolus. C'est à un autre titre, à un titre étranger à la philosophie, qu'on a fait du problème logique le premier problème de la philosophie. On a vu que la certitude de toute science présupposait la solution du problème logique, parce que la logique discute l'autorité des données dont toutes partent et sur lesquelles toutes reposent; et on en a conclu qu'avant tout il importait de résoudre ce problème, puisque, tant qu'il n'était pas résolu, la valeur de toute science demeurait incertaine. Mais si quelque chose suivait de là, c'était que le problème logique était le premier de toutes les sciences et non pas seulement de la philosophie, car la certitude des sciences philosophiques n'est pas plus intéressée à la solution du problème logique que celle des sciences physiques; et, à ce compte, ce n'étaient pas les recherches des sciences philosophiques seulement, mais celles de toutes les sciences qu'on aurait dû subordonner à ce problème et suspendre en attendant qu'il fût résolu. Mais cette conclusion, pour être plus conséquente, n'en eût pas été moins fautive; car si la solution de ce problème peut nous apprendre quelle est la valeur

de la science humaine, elle ne peut nous donner aucun moyen d'en changer la nature, qui est immuablement fixée, ni aucune raison de renoncer à l'acquiescer, puisqu'en supposant même qu'elle fût une illusion, il est démontré par les faits que cette illusion est le principe de la grandeur, de la puissance et du perfectionnement de l'humanité. Il n'est donc d'aucune importance pour l'avancement des sciences que ce problème soit préalablement examiné, et, loin qu'il y ait nécessité, il n'y a pas même utilité à en poursuivre avant tout la solution. Il y a au contraire à cela de grands inconvénients, ainsi que le prouvent les conséquences que cette opinion a entraînées en philosophie. Là, en effet, cette opinion a prévalu; le problème logique a obtenu le premier rang et a été déclaré le premier problème de la philosophie; et qu'en est-il résulté? deux choses : d'une part, qu'on n'a pas résolu définitivement ce problème, parce qu'une telle solution ne peut sortir que de la subordination raisonnée de la logique à la psychologie; et de l'autre que, pendant qu'on s'épuisait à cette tâche impossible, ou a, sinon ajourné complètement, du moins considérablement négligé les autres sciences philosophiques et particulièrement la science fondamentale, la psychologie; sans compter que l'impuissance où l'on s'est trouvé de résoudre ce problème a engendré le scepticisme, et ce scepticisme le mépris et le dégoût

de la philosophie tout entière. Voilà les fruits que cette opinion a portés dans les sciences philosophiques, et qu'elle aurait portés dans les sciences physiques; si, au lieu de chercher la vérité telle qu'il nous est donné de la trouver, les physiciens comme les philosophes avaient cru nécessaire de déterminer préalablement ce qu'elle vaut. Il appartient à la philosophie de discuter le problème logique, car ce problème est philosophique; mais elle a eu tort de le considérer comme le premier problème de la philosophie et de subordonner à sa solution toutes les recherches de la science; car, en droit, ce titre n'appartient qu'au problème qui, dans l'ordre de solution, doit être abordé le premier, et c'est le problème psychologique et non le problème logique qui en philosophie a ce caractère; et en fait, non-seulement la solution de ce problème n'intéresse pas autrement les recherches philosophiques que les recherches mathématiques ou physiques, mais elle ne peut avoir aucune influence sur ces recherches et ne leur importe nullement.

C'est contre l'erreur que nous venons de décrire et de signaler que proteste, sinon la lettre, du moins l'esprit de la doctrine écossaise sur les vérités premières; car si les Écossais ont mal démêlé cette erreur en elle-même, ils en ont parfaitement vu les conséquences, et ils ont dit tout ce qu'il fallait dire pour retirer la philosophie de la voie fautive dans laquelle

elle s'est engagée pour y être tombée. Toute la vérité sur cette question est contenue dans ces deux propositions, que les vérités premières sont les données communes de toutes les sciences, et que la science de l'esprit et toutes les recherches qui en dépendent ne sont pas autrement intéressées que les sciences mathématiques et physiques à en vérifier la valeur et à en démontrer la certitude. En posant ces deux principes incontestables, et en montrant dans quelles conséquences fâcheuses la philosophie a été entraînée pour avoir subordonné à cette discussion l'étude des phénomènes de l'esprit et la solution de tous les problèmes qui s'y rattachent, les Écossais ont non-seulement attaqué dans sa base toute la méthode de la philosophie moderne, mais encore indiqué le point de départ d'une direction meilleure et plus vraie. Nous verrons tout à l'heure qu'ils ont eu l'autre mérite de proclamer la subordination du problème logique au problème psychologique. Mais n'eussent-ils fait que de soustraire le second de ces problèmes, et avec lui toutes les recherches philosophiques, à la dépendance du premier, et de rendre ainsi ces recherches à la condition commune de toutes les recherches scientifiques, ils auraient déjà rendu un grand service à la philosophie. Car une fois qu'il est établi qu'il n'y a pas plus de raison d'ajourner ces recherches ou d'en mettre en doute les résultats, tant que le problème lo-

gique n'est pas résolu, qu'il n'y en aurait à ajourner les recherches ou à mettre en doute les résultats de la physique ou de l'astronomie, tous les inconvénients entraînés par l'erreur dont il s'agit disparaissent. Délivrées du joug de ce préjugé, les sciences philosophiques, et surtout la psychologie, retrouvent auprès des bons esprits la confiance qu'elles méritent; elles peuvent marcher librement à leur but et préparer en se développant la solution même du problème logique, qui implique une partie des résultats qu'elles poursuivent.

Mais ce n'est pas là que s'arrête le dissentiment des Écossais et de la philosophie moderne sur le problème logique. Il va beaucoup plus loin, ainsi que le montre la quatrième de leurs assertions sur les vérités premières. Que résulte-t-il en effet de cette assertion? rien moins que la proscription entière de ce problème, considéré par toute la philosophie moderne comme le premier problème, comme le problème capital de la science. En effet, les Écossais ne se bornent pas à prétendre que la science de l'esprit n'est pas plus intéressée à démontrer les vérités premières que les autres sciences; ils soutiennent que l'esprit humain n'a pas à s'en occuper, car ces vérités sont indémonstrables, car étant l'expression même de ce qui est vrai et raisonnable et de ce qui doit être cru, il est également absurde et de vouloir les prou-

ver et d'essayer de les contester. Ainsi, tandis que Kant, admettant aussi qu'elles constituent la raison, c'est-à-dire ce qui est vrai pour nous, consent cependant à examiner si ce qui est vrai pour nous l'est absolument, et se trouve conduit par cet examen à conclure qu'il n'en est rien et que ces vérités n'ont qu'une valeur subjective, c'est-à-dire purement humaine; et tandis que ses successeurs, ne pouvant se résigner à cette conclusion, relèvent la question, et reprenant la tentative des philosophes antérieurs, s'efforcent chacun à leur manière de démontrer la vérité humaine et de prouver qu'elle est égale à la vérité absolue; Reid et Stewart, loin de prendre parti entre ces deux solutions, n'admettent pas même l'examen qui y conduit : à leurs yeux cet examen implique contradiction; ils l'interdisent à l'esprit humain sous peine de folie, et le retranchent de la logique, dont ils réduisent ainsi la mission à constater, sans les discuter, les bases de la certitude humaine. Tel est le point extrême de la pensée écossaise sur le problème logique. Suivons les Écossais dans cette thèse nouvelle et dernière, et tâchons encore ici de démêler la vérité entre les deux opinions opposées.

Que ce que les Écossais appellent vérités premières constitue la raison humaine et forme pour nous la règle même de ce qui est vrai et de ce qui doit être cru, c'est là un fait incontestable, et dont, pas plus que

Kant, nous n'hésitons à convenir avec eux. Mais suit-il de ce fait que la question de savoir ce que valent ces vérités soit interdite à l'esprit humain et qu'il ne puisse l'élever sans absurdité? nullement, et en allant jusque-là les Écossais sont évidemment sortis des bornes du vrai. Et la preuve qu'ils en sont sortis, c'est que cette question, l'esprit humain n'a jamais pu réfléchir sur lui-même sans se la poser, ce qu'il n'aurait pas fait s'il était absurde, s'il était contraire aux lois de la raison de l'élever et de l'examiner. D'une part, en effet, l'histoire de la philosophie nous la montre agitée à toutes les époques et dans toutes les écoles avec un souci que peu d'autres ont inspiré et une obstination que rien ne décourage; et, d'une autre part, tout homme qui pense trouve en lui-même le germe de cette inquiétude et le motif de cette persévérance. C'est vainement, en effet, que nous sommes spontanément, ou, comme disent les Écossais, *instinctivement* déterminés à croire par les lois de notre raison; tandis qu'habituellement nous cédon avec l'humanité au courant impérieux de ces lois et de ces instincts, de loin en loin, un doute, un souci s'élève au sein même de cette confiance et vient la troubler. Nous croyons, c'est un fait; mais ce que nous croyons, sommes-nous fondés à le croire? ce que nous regardons comme la vérité, est-ce vraiment la vérité? Cet univers qui nous enveloppe, ces lois qui

nous paraissent le gouverner et que nous nous tourmentons à découvrir, cette cause puissante, sage et juste que sur la foi de notre raison nous lui supposons, ces principes du bien et du mal que respecte l'humanité et qui nous semblent la loi du monde moral, tout cela ne serait-il pas une illusion, un rêve conséquent, et l'humanité comme tout cela, et nous qui faisons ce rêve, comme le reste? question effrayante, doute terrible, qui s'élève dans la pensée solitaire de tout homme qui réfléchit et que la philosophie n'a fait que ramener à ses termes les plus précis dans le problème que les Écossais lui interdisent de poser! Ce problème, l'esprit se le pose en vertu de ses lois : du même droit que la raison, recueillant les dépositions des sens, de la mémoire, de la conscience, se demande ce que valent ces dépositions et jusqu'à quel point elle doit s'y fier; de ce même droit, à mesure qu'elle juge ces facultés, à mesure qu'elle conçoit, au-delà de ce qu'elles lui apprennent, des réalités et des rapports qui leur échappent, elle se demande ce que valent ses propres jugements et ses propres conceptions, et jusqu'à quel point est fondée cette confiance en elle-même, base dernière et suprême de tout ce qu'elle croit. Ainsi la raison, qui contrôle tout en nous, se contrôle elle-même; et ce n'est point là une supposition, mais un fait que l'observation constate immédiatement en nous, et que les débats de la philosophie

sur les fondements de la certitude ne font que traduire sur la scène de l'histoire. Ce fait, les Écossais l'ont méconnu; ils n'ont pas vu que la raison allait jusque-là, que tout l'attestait, jusqu'à la proscription même dont ils frappent le problème qui l'exprime; car jamais il n'y aurait eu lieu de le proscrire, s'il n'avait pas été dans les lois de la raison humaine de le poser.

Mais de ce que la raison élève ce doute sur elle-même, s'ensuit-il que la raison qui peut l'élever puisse le résoudre? nullement, et en ce point nous sommes entièrement de l'avis des philosophes écossais; c'est ici qu'est le cercle vicieux qui les a frappés, et point du tout dans le doute même qu'élève la raison. Ce cercle vicieux est évident, insurmontable; il a résisté et résistera à toutes les subtilités imaginées pour y échapper; et il suffit d'énoncer la question pour le prouver. De quoi la raison doute-t-elle? des principes qui la constituent, des principes qui sont pour elle la règle même de ce qui est raisonnable et vrai; quels moyens a-t-elle pour résoudre ce doute? elle n'en a et n'en peut avoir d'autres que ces principes mêmes; elle ne peut donc juger ces principes que par ces principes; c'est elle qui se contrôle, et si elle doute d'elle au point de sentir le besoin d'être contrôlée, elle ne peut s'y fier quand elle exerce ce contrôle; cela est si évident que ce serait faire injure au

bon sens d'insister. Il y a en nous, et il est impossible qu'il en soit autrement, une dernière raison de croire; en fait nous doutons de cette dernière raison; évidemment ce doute est invincible, autrement cette raison de croire ne serait pas la dernière. C'est ce que disent les Écossais quand ils soutiennent qu'il implique contradiction d'essayer de prouver les vérités premières, car si on pouvait les prouver elles ne seraient pas des vérités premières; qu'il est insensé de vouloir démontrer les vérités évidentes par elles-mêmes, car si elles pouvaient être démontrées elles ne seraient pas évidentes par elles-mêmes. C'est ce que répète Kant lorsqu'il soutient que l'on ne peut objectiver le subjectif, c'est-à-dire faire que la vérité humaine cesse d'être humaine, puisque la raison qui la trouve est humaine. On peut exprimer de vingt manières différentes cette impossibilité; elle reste toujours la même et demeure toujours insurmontable.

Et cependant c'est cette impossibilité que brave, c'est contre cette impossibilité que lutte toute la philosophie moderne depuis Descartes. Trouver une base inébranlable aux croyances humaines, un *aliquid inconcussum*, comme disait Descartes, sur lequel on puisse les asseoir; en d'autres termes, pour nous servir du langage des doctrines allemandes, trouver la *vérité absolue*, trouver l'*absolu*, voilà la chimère qu'elle poursuit, et, chose étrange! à la découverte de

laquelle elle subordonne toute la science. Quand on réfléchit à ce qu'a d'insensé une pareille entreprise, on pardonne aux Écossais d'avoir proscrit le problème logique lui-même, au bon sens d'avoir pris en mépris la philosophie et les philosophes, et on serait tenté de partager ce sentiment, si cette poursuite même n'avait son excuse dans ce qu'a d'insupportable pour l'intelligence humaine le doute qui plane sur la connaissance, et dans l'ardente vocation qui l'appelle à la vraie vérité et qui suffirait seule pour prouver qu'un jour elle lui sera donnée sans nuage. Il y a toutefois deux périodes bien distinctes dans cette poursuite déraisonnable, et qu'il ne faut pas envelopper dans le même jugement : la période cartésienne, qui s'étend de Descartes à Reid et à Kant, et la période allemande, qui part de ces deux philosophes et arrive jusqu'à nos jours. Dans la première, l'impossibilité de résoudre le problème n'est pas encore en évidence ; les philosophes courent après *l'aliquid inconcussum*, le cherchent successivement dans les différentes bases de la croyance, les essayant tour à tour, et pensant toujours en rencontrer une, capable de supporter, sans trembler, l'édifice de la connaissance humaine. Dans la seconde, au contraire, la vanité de cette recherche a été démontrée, l'impossibilité de résoudre le problème a été mise dans tout son jour, et c'est contre cette impossibilité que luttent de front les doctrines philoso-

phiques. L'erreur des philosophes de la période cartésienne est excusable, elle était même nécessaire, car il fallait toutes ces tentatives pour dégager la question, pour la réduire en ses vrais termes, et pour mettre à nu l'impossibilité radicale où est l'esprit humain de la résoudre ; mais lorsque cette impossibilité a été proclamée par l'école écossaise, lorsqu'elle a été posée d'une manière invincible et avec une admirable précision par Kant, on ne conçoit plus l'illusion de la période allemande, et on en est réduit à admirer, sans concevoir comment elles ont pu satisfaire un moment des esprits aussi éminents, les ingénieuses mais impuissantes théories au moyen desquelles Fichte, Schelling, Hegel et M. Cousin parmi nous, ont pensé sauver la connaissance humaine de l'incontestable arrêt de la philosophie critique, et dissiper par l'esprit humain un doute qui, frappant l'esprit humain lui-même, ne saurait jamais être détruit.

Il est évident que les Écossais, en tenant pour absurde d'élever ce doute, ont eu la même pensée que Kant, qui se borne à tenir pour absurde l'espérance de le résoudre ; ce qui les a frappés comme lui, c'est l'impossibilité où est la raison de se démontrer elle-même. Mais si les Écossais avaient réfléchi davantage, ils auraient vu que c'est cette impossibilité même que ce doute exprime, et ils ne seraient pas tombés dans la contradiction de nier la légitimité du

doute en avouant la réalité de l'impossibilité. Cette contradiction est le vice fondamental de la doctrine écossaise sur la question. La raison ne saurait démontrer les principes mêmes d'après lesquels elle croit : voilà ce qu'ils répètent sans cesse ; mais au lieu d'en conclure que par cela même la valeur de ce que nous croyons est douteuse, ils protestent contre ce doute et le déclarent absurde. C'est comme s'ils disaient que, bien que la raison ne puisse savoir si les principes d'après lesquels elle croit sont légitimes, il est absurde qu'elle en doute. Voilà où conduit une pensée mal démêlée. Les Écossais ont vu deux choses : d'abord, que la raison ne saurait démontrer les principes d'après lesquels elle juge, car la démonstration serait un cercle vicieux ; ensuite, que ce que la raison, et avec elle l'humanité, appellent le *faux* et l'*absurde*, c'est le contraire de ces principes ; et ils en ont conclu que, quoique ces principes soient indémontrables, il est absurde d'en douter. Les deux prémisses du raisonnement sont exactes ; mais ils n'ont pas remarqué que dans la première c'est de la vérité absolue qu'il s'agit, tandis que dans la seconde c'est de la vérité humaine. Sans doute cela paraît faux et absurde à la raison qui est le contraire de ce qui lui paraît vrai ; mais la raison ne s'en demande pas moins si ce qui lui paraît vrai est le véritable vrai, et si ce qui lui paraît absurde est le véritable absurde. C'est de ce

doute supérieur, de ce doute qui se demande si la vérité humaine est égale à la vérité absolue que les Écossais avaient à prouver qu'il est absurde, et c'est ce que leur argument ne fait pas ; car le doute porte sur la valeur de ce qui nous paraît vrai, et les Écossais le repoussent en arguant de ce qui nous paraît absurde, ce qui est une pétition de principes. Les Écossais ne sortent pas de cette pétition de principes ; elle résume et explique la confusion et l'impuissance de tout ce qu'ils ont écrit pour écarter ce scepticisme fondamental qui plane sur la connaissance humaine et que Kant a constaté. Ils ont beau attester le sens commun qui croit, l'humanité qui ne doute pas, appeler ce doute *folie*, *maladie métaphysique*, ils parlent d'une chose et c'est d'une autre qu'il s'agit ; car il reste toujours à savoir si ce que le sens commun croit, si ce dont l'humanité ne doute pas, si le contraire de ce qui paraît insensé à la raison humaine, si la vérité humaine en un mot, car toutes ces formules ne veulent pas dire autre chose, est ou n'est pas la vraie vérité ; et comme les Écossais reconnaissent eux-mêmes que la raison ne saurait se juger, le doute subsiste, légitime et invincible tout ensemble. Du reste, c'est de très bonne foi que les Écossais ont tourné dans cette pétition de principes. Le doute supérieur que la raison élève sur elle-même leur a échappé, et quelque terreur que leur inspirât

le scepticisme, nous n'hésitons pas à affirmer qu'ils eussent avoué ce doute s'ils l'eussent démêlé; et ils auraient bien fait dans l'intérêt même des croyances humaines; car, outre qu'il est toujours inutile de taire la vérité, nous croyons l'aveu ferme et sincère de Kant beaucoup moins fâcheux pour ces croyances que les fins de non-recevoir impuissantes des Écossais, et la vague doctrine sur les fondements de la certitude, qui en dérive. Le doute suprême de la raison sur elle-même n'empêche pas la raison de croire, et les hommes sont fort disposés à se contenter d'une vérité qui n'est qu'humaine. Ce qui pourrait les alarmer, ce n'est donc pas l'aveu que telle est la vérité qu'ils possèdent, mais bien plutôt les mauvais arguments par lesquels on essaierait de démontrer cette vérité qui est indémontrable; car la faiblesse de ces arguments leur apparaissant, ils ne manqueraient pas d'en conclure qu'humainement même leurs croyances sont sans fondement. Un illustre philosophe (1) a dit qu'on ne faisait pas au scepticisme sa part, et qu'une fois introduit dans l'entendement il l'envahissait tout entier; et cela est parfaitement vrai dans le point de vue de la vérité humaine. Mais nous croyons qu'il est encore plus vrai de dire, en embrassant dans un même point de vue la vérité humaine et

(1) M. Royer Collard, Discours d'ouverture du cours de troisième année. Voir les Fragments, à la fin du tome IV.

la vérité absolue, qu'il n'y a qu'un moyen d'en finir avec le scepticisme, c'est de lui faire sa part légitime dans l'entendement. Telle est l'œuvre que Kant a accomplie, et il aurait encore bien fait, dans l'intérêt de la moralité humaine, quand bien même il n'aurait pas obéi à la seule considération qui doit préoccuper le philosophe, la vérité (1).

Les longs développements dans lesquels nous sommes entré indiquent assez quelle est notre pensée et où s'arrête notre opinion, sur les diverses questions que soulève la doctrine écossaise des vérités premières et sur cette doctrine elle-même. En ce qui concerne le problème logique en soi, nous tenons avec Kant et les Écossais le doute élevé par la raison sur elle-même pour insoluble, et nous disons qu'il implique contradiction d'espérer le dissiper; mais nous pensons avec Kant contre les Écossais que ce doute est un fait, et qu'ainsi le problème qui, partant de ce doute, demande la valeur de la certitude humaine, est un problème non-seulement légitime, mais inévitable, dont il n'est aucunement absurde de chercher la solution. Nous croyons que, cette solution, Kant l'a donnée en disant que la vérité humaine n'a qu'une valeur humaine, et qu'il est impossible de prouver ni qu'elle équivaut ni qu'elle n'équivaut pas à la vérité absolue, et nous pensons qu'implicitement les

(1) Voy. *Mélanges philosophiques*, article *Scepticisme*.

Écossais l'ont donnée' comme lui, tout en refusant de la chercher. Quant à l'importance du problème logique, nous croyons avec Kant qu'il est utile de le résoudre pour mettre fin aux éternels débats du scepticisme et du dogmatisme; mais nous pensons avec les Écossais que la solution de ce problème est sans intérêt pour l'avancement des différentes sciences, comme le prouve le développement des sciences physiques qui ne s'en sont jamais inquiétées, et parce que cette solution ne peut exercer aucune influence ni sur la nature ni sur la méthode des recherches scientifiques, qui n'en resteront pas moins ce qu'elles sont et n'en iront pas moins comme elles vont, soit qu'il soit ou ne soit pas résolu. Et cela, nous le soutenons avec eux des sciences philosophiques comme des sciences physiques, quoique le problème soit philosophique et non physique. Nous n'admettons donc pas plus que les Écossais que le problème logique soit le premier problème, le problème fondamental de la philosophie; car nous nions la réalité du seul titre auquel on l'ait prétendu, à savoir, que sa solution importe aux recherches philosophiques et qu'elles l'exigent avant tout. Loin de là, nous pensons avec eux que le premier problème de la philosophie est le problème psychologique, parce que c'est celui-là dont la solution importe à tous les autres, et au problème logique lui-même, qui n'est ainsi qu'un problème ul-

térieur en philosophie, quoiqu'il ait une portée qui s'étend à toutes les sciences. Nous ne plaçons donc pas avec Kant et toute la philosophie moderne le problème logique en tête de la philosophie, et nous n'estimons pas que toutes les recherches de la science doivent être subordonnées à sa solution; tout au contraire, nous croyons avec les Écossais que cette pensée et la méthode qu'elle engendre, fausses en elles-mêmes, ont été funestes à la philosophie, et nous approuvons l'énumération des conséquences fâcheuses que les Écossais ont assignées à ce préjugé, et nous comptons au nombre des grands mérites de l'école écossaise d'avoir signalé ces conséquences, mis en lumière la source qui les a produites, et ramené la science de l'esprit, et implicitement avec elle toutes les sciences philosophiques, à la condition commune de toutes les sciences; cette partie de leur réforme nous semble même ce qu'elle offre de plus important et de plus original. Quant à ce qui regarde enfin les limites nouvelles dans lesquelles ils ont restreint la logique en conséquence de toutes les opinions que nous venons de parcourir, nous ne saurions admettre qu'on borne cette science à constater d'après les données de la psychologie les bases de la croyance humaine, à les énumérer et à les classer, car elle a le droit et la mission d'aller plus loin et de discuter ces bases mêmes; mais nous croyons du moins que cette

partie de sa tâche est la plus importante, la plus étendue, la seule qui puisse intéresser et servir les progrès de la connaissance, et nous louons les Écossais d'y avoir rappelé la logique et surtout d'avoir montré comment, par ce côté de sa mission, elle dépend de la psychologie et la présuppose. Voilà toute notre pensée et le résumé de cette longue discussion. Peut-être nous en pardonnera-t-on l'étendue, en réfléchissant à la complexité et à la gravité de la question qui l'a soulevée.

VI.

Conclusion,

Si le plan de ces essais avait été de suivre les Écossais dans tout le détail de leurs idées sur la philosophie en général et sur la science de l'esprit en particulier, nous serions loin de l'avoir rempli, et il est un grand nombre de points qui mériteraient encore notre attention et appelleraient notre critique. Mais un tel examen, aurait dépassé le cadre d'une préface, et nous avons dû nous borner aux vues principales, à celles qui caractérisent l'œuvre philosophique des Écossais et en constituent l'originalité. Ces vues, nous croyons les avoir parcourues telles que les Écossais eux-mêmes nous les indiquaient; car en accusant la

méthode suivie jusqu'à eux par les philosophes, ils ont marqué d'une manière précise les changements qu'ils ont entendu y introduire, et nous n'avons eu qu'à recueillir ces innovations et à en apprécier le mérite et la portée. Arrivés au terme de cette tâche, nous sommes en mesure maintenant d'embrasser la réforme écossaise dans son ensemble et de voir ce qu'elle contient de véritablement utile et ce qui doit en rester. C'est ce que nous allons faire en peu de mots et avec toute l'impartialité dont nous sommes capables.

I. S'il est un service et un service éminent que les Écossais aient rendu à la philosophie, c'est assurément d'avoir établi une fois pour toutes dans les esprits, et de manière à ce qu'elle ne puisse plus en sortir, l'idée qu'il y a une science d'observation, une science de faits, à la manière dont l'entendent les physiciens, qui a l'esprit humain pour objet et le sens intime pour instrument, et dont le résultat doit être la détermination des lois de l'esprit, comme celui des sciences physiques doit être la détermination des lois de la matière. Les philosophes écossais ont-ils eu les premiers cette idée? Non, sans doute, si par avoir une idée on entend simplement en émettre d'autres qui la contiennent; à le prendre ainsi plusieurs philosophes l'avaient eue avant eux, et, pour ne citer que les plus célèbres, on la trouve dans Locke et

dans Descartes. Mais si par inventer une idée on entend non pas seulement en concevoir le germe, mais la saisir en elle-même dans toute sa vérité et son étendue, mais en voir la portée et les conséquences, mais y croire, mais la pratiquer, mais la prêcher, mais la mettre dans une telle lumière qu'elle pénètre dans tous les esprits et qu'elle soit désormais acquise d'une manière définitive à l'intelligence humaine, on peut dire avec vérité que, l'idée dont il s'agit, les Écossais l'ont eue les premiers et qu'ils en sont les véritables inventeurs. On avait fait deux choses avant eux : on avait montré que le monde matériel n'a rien de commun avec le monde interne, qu'ainsi il est absurde de conclure du premier au second, et que pour connaître celui-ci il faut l'étudier directement par la conscience ; voilà ce qu'avait dit Descartes. On avait été plus loin ; on avait remarqué que beaucoup de questions sur lesquelles on dispute d'une manière interminable ne demeurent ainsi en quelque sorte insolubles que parce qu'elles présupposent la connaissance de certains faits du monde intérieur qu'on ignore, et qu'ainsi il serait utile d'étudier d'abord ces faits pour en tirer ensuite la véritable solution de ces questions : voilà ce qu'avait dit Locke ; et assurément de ces deux vues à l'idée de la science de l'esprit humain telle que l'ont conçue les philosophes écossais, il n'y a pas loin. Mais si faible qu'on

veuille concevoir cet intervalle, peut-on dire que Locke et Descartes l'aient franchi? Pour en juger il suffit de voir ce qui reste dans l'esprit quand on a lu les ouvrages de ces deux philosophes et de le comparer avec ce qu'y laisse la lecture des philosophes écossais. Que sait-on quand on a lu Descartes? On sait comment et sur quel fondement, d'après ce philosophe, nous croyons en Dieu, au monde extérieur et à notre propre existence. Que sait-on quand on a lu Locke? On sait comment il résout certaines questions et en particulier celles de la nature, de l'origine et de la certitude de nos idées. Que reste-t-il au contraire et avant tout dans l'esprit quand on a lu les philosophes écossais? Est-ce un certain système sur telle ou telle question philosophique? sont-ce certaines solutions de tel ou tel problème? Nullement. Les résultats obtenus par les Écossais sur les questions philosophiques qu'ils ont examinées ne semblent point du tout ce qu'il y a d'important dans leur philosophie; eux-mêmes ne paraissent les considérer que comme des résultats provisoires et que de nouvelles recherches pourront et devront modifier. Ce qui reste quand on les a lus, ce qui a saisi l'esprit, ce qui le préoccupe et le possède, c'est l'idée qu'il y a une science de l'esprit humain, science de faits comme les sciences physiques, qui comme elles doit procéder par l'observation et l'induction, et qui comme elles

doit conduire à la connaissance vraie d'une certaine partie des œuvres de Dieu, et de la partie la plus intéressante, la partie intellectuelle et morale, connaissance qui sera utile ensuite à la solution d'une foule de questions vainement agitées depuis des siècles. Voilà la pensée que laissent dans l'esprit les ouvrages de l'école écossaise, et que n'y laissent ni ceux de Descartes, ni ceux de Locke, quoiqu'elle soit virtuellement impliquée dans les vues émises par ces deux philosophes. Et pourquoi jaillit-elle des uns et ne jaillit-elle pas des autres? C'est que là elle a été complètement conçue et qu'ici elle ne l'a été qu'en germe; c'est que là elle est la pensée dominante, inspiratrice, fondamentale, tandis qu'ici elle n'est rien moins que tout cela. A quelle pensée répond toute la philosophie de Descartes? A la pensée dominante de Descartes, qui était de déterminer ce que nous pouvons savoir certainement. A quelle pensée répond toute la philosophie de Locke? A la pensée dominante de Locke, qui était de résoudre d'une manière claire certaines questions agitées de son temps par les philosophes. De ces deux philosophies ne pouvait donc sortir ce qu'elles ne cherchaient pas, l'idée de la science de l'esprit humain. Aussi n'en est-elle nullement sortie, non plus que d'aucune autre philosophie antérieure à celle de Reid. Quelle était au contraire la pensée de Reid, sa pensée

fondamentale et dominante? C'était de créer cette science, et pour cela d'en déterminer les limites, la méthode, les conditions, et cette pensée a continué d'être celle de son école. Il n'est donc pas étonnant que la philosophie écossaise, répondant à la pensée des philosophes écossais, qui était nouvelle et qui n'avait été la pensée dominante d'aucun philosophe, ait fait ce que nulle philosophie n'avait fait auparavant, qu'elle ait déterminé l'idée de la science de l'esprit et que ce soit à elle qu'appartienne véritablement la gloire de l'avoir mise au monde. C'est là en effet le vrai titre, le titre éminent des philosophes écossais à l'estime de la postérité et le principal service qu'ils aient rendu à la philosophie. C'est un fait qu'avant eux, ni l'idée de cette science ainsi nettement démembrée, ni l'idée de la méthode vraie à y appliquer, ni l'exemple d'une application rigoureuse de cette méthode, n'existaient; c'en est un autre que depuis eux tout cela existe et que c'est à eux qu'on le doit. Qu'ils soient trop restés dans les limites de cette science, et, faute d'en être assez sortis, qu'ils n'en aient pas vu toute la portée, ni l'ensemble des liens qui, en y rattachant toutes les sciences philosophiques, en forment le point de départ et la racine de la moitié des connaissances humaines, cela est vrai, et nous l'avons montré; que les vues historiques qui les ont conduits à l'idée de cette science manquent souvent d'étendue

et de justesse, et que dans la détermination de la méthode, des limites et des conditions de la science même, ils n'aient pas toujours ni bien vu, ni assez vu, c'est ce qui est encore vrai et ce que nous avons également montré; mais toujours est-il que l'honneur de l'avoir créée est à eux, et que, quand l'histoire voudra marquer l'époque où la science de l'esprit humain a véritablement été conçue telle qu'elle doit l'être, elle sera forcée d'indiquer celle où les philosophes écossais ont écrit.

II. Une seconde idée qui reste gravée dans l'esprit quand on a lu les philosophes écossais, et dont on peut dire, comme de la précédente, qu'ils l'ont mise au monde, quoique plusieurs philosophes, et Locke en dernier lieu, l'eussent indiquée, c'est que la connaissance de l'esprit humain et de ses lois est la condition de solution de la plupart des questions dont la philosophie s'occupe, de manière que pour résoudre ces questions il faut avant tout acquérir cette connaissance, et qu'elles ne peuvent être résolues que par hypothèse tant qu'on ne la possède pas. Nous avons montré que cette idée n'était que le germe d'une idée plus grande que les Écossais n'ont saisie qu'à moitié, à savoir que toutes les sciences philosophiques dépendent de la psychologie, parce que toutes les questions qu'elles agitent viennent se résoudre dans la connaissance des phénomènes spirituels, et que c'est

là le caractère commun qui unit toutes ces sciences entre elles, qui en constitue l'unité, et les distingue des sciences physiques. Nous avons ajouté que si les Écossais s'étaient élevés jusqu'à cette idée, à la gloire d'avoir fondé la science de l'esprit humain ils auraient ajouté celle d'avoir fixé l'idée de la philosophie et d'avoir organisé cette moitié de la connaissance humaine. Mais si cette conception est restée imparfaite dans leur esprit, il n'en est pas moins vrai qu'elle s'y est suffisamment développée pour imprimer à la philosophie écossaise une direction originale et qui est selon nous celle-là même que la philosophie doit suivre. Subordonner toute recherche philosophique à la psychologie, sur ce fondement que toute question philosophique a sa solution dans quelques lois de la nature spirituelle, comme toute question physique a la sienne dans quelques lois de la nature physique, voilà en réalité ce que les Écossais ont fait, et le principe qui plane sur toute leur philosophie, qui l'anime, qui la dirige, et dont on reste pénétré quand on l'a étudiée. La méthode philosophique des Écossais n'est autre chose qu'une conséquence de ce principe; et non-seulement ils ont prouvé la vérité de ce principe pour un grand nombre de questions philosophiques et pour les plus importantes, mais ils l'ont constamment pratiqué. C'est au nom de ce principe qu'ils placent la psychologie sur le premier plan, qu'ils s'en

occupent avant tout et par-dessus tout, et qu'ils lui donnent une telle part dans leurs travaux qu'on pourrait croire qu'elle en est le but unique. C'est au nom de ce principe que, quand ils abordent les questions, ils vont uniformément chercher dans les données de la psychologie les éléments des solutions qu'ils en proposent, et protestent avec énergie contre toute autre manière de les résoudre. Il exerce une telle influence sur leur esprit qu'il les jette quelquefois au-delà des bornes du vrai, comme il arrive lorsque, non contents de subordonner à la psychologie les questions sur la nature de l'esprit et la question logique, ils déclarent ces questions insolubles et les bannissent de la science; exagération blâmable, mais qui n'est, comme nous l'avons vu, qu'une réaction contre les conséquences entraînées dans la philosophie par la domination des questions et l'oubli de la vraie place qu'elles occupent et de la vraie méthode à suivre pour les résoudre. Si donc les Écossais n'ont pas conçu ce principe dans toute sa généralité et dans toute sa portée, ils ne l'en ont pas moins mis au monde et montré le premier et l'unique exemple d'une philosophie organisée par ce principe et procédant selon la méthode qui en dérive. Avant et depuis les Écossais aucun autre système n'offre cette construction de la science; elle leur appartient en propre, et c'est là le second service qu'ils ont rendu à la philosophie.

Ils ont fondé la science de l'esprit humain, c'est le premier; après en avoir fixé l'idée, ils ont fait de cette science le point de départ de la philosophie et sont venus chercher dans ses données la solution scientifique de toute question, c'est là le second.

III. Une troisième idée qui n'est ni moins importante ni moins propre aux Écossais que les précédentes, c'est l'assimilation complète des recherches philosophiques et des recherches physiques, fondée sur ce principe que les unes et les autres ont également pour objet la connaissance d'une partie des œuvres de Dieu, et qu'il n'y a pas deux manières de connaître les œuvres de Dieu, mais une seule, qui s'applique à la solution des questions philosophiques comme à celle des questions physiques. Pour comprendre toute la nouveauté et toute la portée de cette vue, il faut se souvenir que la philosophie ne s'est jamais considérée comme une simple branche de la connaissance humaine, égale à toutes les autres, à la physique et à la géométrie par exemple, mais qu'elle s'est toujours prise pour une science à part, d'une nature extraordinaire et unique, s'occupant de questions qui dominant toutes les sciences proprement dites, sondant les bases et les principes de toutes, présupposée par toutes, et par conséquent supérieure à toutes. C'est en vertu de cette idée qu'on a dit longtemps et qu'on dit encore : *la philosophie de la*

chimie, la philosophie des mathématiques, désignant par là les recherches qui ont pour objet la méthode, les limites, le criterium de vérité et le degré de certitude de ces sciences. Et cependant de toutes les recherches philosophiques une seule prête à ce préjugé et lui a donné naissance; c'est la recherche logique qui a en effet cette portée universelle dont il s'agit, puisqu'elle détermine l'autorité, les lois, les mérites et les défauts de l'intelligence, instrument commun de toutes les sciences; mais ce qui n'était vrai que de la logique a été par extension supposé de la philosophie tout entière, et, une fois le préjugé établi, on a pour le justifier fait de la logique la question première, la question fondamentale de la philosophie, lui subordonnant toutes les autres et les absorbant en quelque sorte dans son sein; et c'est ainsi qu'on a vu toute la philosophie moderne s'épuiser autour du problème de Descartes : *Que pouvons-nous savoir certainement?* et faire dépendre de la solution de ce problème toutes les recherches de la science, ce qui a eu le double inconvénient que nous avons signalé, d'une part de jeter dans l'ombre toutes les autres questions philosophiques, et d'autre part d'en subordonner l'examen à un résultat qui ne les intéresse pas autrement que toute autre question scientifique, et qui de plus ne peut réellement contribuer à la solution d'aucune. C'est ce préjugé et toutes les consé-

quences qu'il a entraînées en philosophie qui donne tant de portée à l'idée écossaise, que les sciences philosophiques et les sciences physiques sont semblables; idée parfaitement vraie et à laquelle, après les développements dont ils l'ont entourée, il est impossible de se refuser. En effet, le problème logique excepté, cette similitude est évidente de toutes les autres questions philosophiques, et si elle est moins évidente, elle est tout aussi incontestable du problème logique lui-même; et les Écossais ont dû de le découvrir aux deux vues originales que nous avons déjà signalées : la première, qu'il y a une science de faits dont les phénomènes du monde spirituel sont l'objet; la seconde, que les questions philosophiques, la question logique comprise, trouvent leur solution dans cet ordre de faits et ne peuvent la trouver ailleurs. Car, si ces deux vues sont exactes, que s'ensuit-il? ceci : que l'œuvre de Dieu se révèle à nous par deux ordres de phénomènes, les spirituels et les matériels, et par les conceptions de notre raison qui nous aident également à interpréter et à comprendre ces deux ordres de phénomènes; qu'ainsi il n'y a qu'une manière de la pénétrer et de la connaître, qui est d'observer ces deux ordres de phénomènes, et, à l'aide des conceptions de la raison de les comprendre, d'en constater les lois, et d'en tirer la solution de toutes les questions que le spectacle de cette œuvre

suscite dans notre intelligence. Le procédé de l'intelligence est donc un, et il est le même dans les recherches philosophiques et dans les recherches physiques. Ces recherches sont donc sœurs, et de même nature quant à la méthode et à la certitude des résultats; toute la différence, c'est que les unes ont pour objet un certain ordre de phénomènes et les questions qui s'y rapportent, et les autres un autre ordre de phénomènes et les problèmes qui s'y rattachent. Que si les unes sont très avancées et les autres si peu, c'est que les unes, après de longs tâtonnements, ont enfin reconnu la vraie marche qu'elles avaient à suivre et l'ont acceptée, tandis que les autres la cherchent encore; et celles-ci arriveront aux mêmes résultats que les autres, aussitôt que, comme elles, elles voudront l'adopter et la suivre. Et que faut-il pour cela? une seule chose; c'est que la philosophie se connaisse enfin; c'est qu'elle se détache des fausses idées qu'elle s'est faites d'elle-même et qu'elle en a données au monde, en se supposant et en se proclamant une science à part, sondant des profondeurs inaccessibles aux sciences ordinaires, ne pouvant y pénétrer que par des procédés spéciaux, et devant y rencontrer une certitude d'une autre nature; toutes choses fausses, même de la logique qui a été le prétexte de tout ce mysticisme philosophique. Car, que cherche la logique dans ses plus hautes spéculations?

deux choses : les bases dernières de la certitude humaine et la valeur de ces bases. Or, il n'y a rien là de mystérieux, rien que l'intelligence ne trouve de la manière ordinaire et par les procédés qui la conduisent à toute autre espèce de découverte. Pour déterminer les bases de la certitude, il suffit de constater sur quels fondements divers nous croyons dans les différents cas où nous croyons, ce qui est une question de faits ; et pour découvrir quelle est la valeur de la certitude humaine, il suffit, comme l'a fait Kant, de partir des divers fondements sur lesquels nous croyons, et de voir si aux yeux de la raison ces fondements ne laissent lieu à aucun doute, et, au cas où il n'en serait pas ainsi, si ce doute est oui ou non soluble, ce qui est une autre question de faits ; et ce qui est vrai de ces deux questions supérieures de la logique l'est encore plus évidemment de toutes les autres. Sans aucun doute, ces questions ayant pour objet l'instrument commun de toutes les sciences les intéressent toutes ; mais si elles ont ce caractère spécial par leur objet, elles ne s'en résolvent pas moins de la même manière et par les mêmes moyens que toutes les autres questions scientifiques, et n'offrent ni plus de mystères ni une autre nature. Tel est le fonds, telle est la portée de cette troisième idée sur laquelle les Écossais insistent si fortement, de la similitude des recherches philosophiques et physi-

ques. En prouvant cette similitude, ils dissipent la superstitieuse obscurité qui entoure les recherches philosophiques; ils les ramènent aux simples conditions, à la simple nature, à la simple méthode de toutes les recherches scientifiques; ils montrent l'erreur constante des philosophes qui ont méconnu cette vérité; ils expliquent par cette erreur la destinée malheureuse de ces recherches; ils rassurent ainsi les esprits que cette destinée éloignait de s'en occuper, et les rappellent à la philosophie en la mettant dans une voie nouvelle et cependant éprouvée, dans la grande voie qu'indiquent les lois de l'entendement, qu'ont suivie toutes les sciences, et par laquelle l'esprit humain est arrivé à toutes les vérités qui font sa puissance et sa gloire.

Telles sont les trois idées dans lesquelles se résume, selon nous, la véritable originalité de la doctrine écossaise. On voit qu'elles sont conséquentes l'une à l'autre, et qu'en donnant une nouvelle idée des recherches philosophiques, elles constituent une nouvelle méthode à suivre dans ces recherches. Cette idée, dans ce qu'elle a d'essentiel, est-elle la vraie? cette méthode, dans ce qu'elle a de constitutif, est-elle la bonne? en achevant l'une que les Écossais ont laissée incomplète, et en formulant l'autre d'une manière plus précise, nous avons assez montré que nous le pensions. Quoi qu'il en soit, il est évident que c'est entre cette direction

et la direction allemande, qui n'est autre chose que celle de Descartes, qu'est aujourd'hui le débat en philosophie, et du choix qui sera fait de l'une ou de l'autre que dépend l'avenir de la science parmi nous.

Trois mouvements philosophiques se sont développés en Europe depuis un demi-siècle : le mouvement écossais, le mouvement allemand et le mouvement français. De ces trois mouvements, le premier en date est le mouvement écossais ; il remonte au premier ouvrage de Reid publié en 1763. Le plus jeune est le mouvement français ; il a commencé vers 1811 avec MM. de Biran et Royer-Collard. Entre ces deux dates se place celle du mouvement allemand qui est sorti de Kant vers 1781. Appelés à des destinées bien différentes, la philosophie écossaise et la philosophie allemande ont commencé par être parallèles ; elles ont eu le même point de départ, le scepticisme de Hume ; elles ont accompli la même œuvre, la destruction de la philosophie dont ce scepticisme était la conséquence ; elles l'ont accomplie de la même manière, par la restitution d'un élément de la connaissance humaine négligée par cette philosophie, l'élément *à priori*. Mais arrivés à ce point, Kant et Reid se sont séparés. Tous deux avaient dû à une psychologie plus complète de découvrir le vice de la philosophie de Locke et la source du scepticisme de Hume. Mais cette expérience commune a produit des effets différents dans

des intelligences diversement préoccupées et préparées. Reid est resté plus frappé du moyen, c'est-à-dire de l'importance de la psychologie, et dans un esprit nourri de la lecture de Bacon et familiarisé avec la méthode des sciences naturelles, cette première idée n'a pas tardé à se développer et à engendrer la conception que la psychologie est le point de départ de la philosophie, et toute la réforme dans la construction et dans la méthode de la science qui en dérive. Kant, qui, comme tous les philosophes, depuis Descartes, était préoccupé du problème de la certitude, est resté au contraire plus frappé du résultat, c'est-à-dire de l'utilité d'en finir avec tout scepticisme après en avoir fini avec celui de Hume, et, continuant de se servir de la psychologie comme moyen, il a soumis les fondements de la certitude humaine à une critique qui a abouti à faire au scepticisme sa part légitime dans l'intelligence. De là deux directions différentes. Fidèle à celle que Reid lui avait tracée, la philosophie écossaise a poursuivi l'étude des faits psychologiques, et par ces faits la solution des questions philosophiques et celle du problème logique comme de tout autre; tandis que la philosophie allemande, effrayée du nuage soulevé par Kant sur la connaissance humaine et pressée avant tout du besoin de le dissiper, a concentré plus que jamais tous ses efforts sur le problème de la certitude, qu'elle n'a point ré-

solu, et a plus que jamais subordonné toute la philosophie à la solution de ce problème. La philosophie française, enfant des deux autres, a accompli sur leurs traces l'œuvre commune; comme ses aînées, elle a remis en lumière l'élément *à priori* de la connaissance, et détruit par cette restitution la philosophie de Condillac, parallèle à celle de Locke, et contenant ainsi qu'elle dans son sein le scepticisme de Hume. Arrivée là, deux routes lui étaient ouvertes, ou la route écossaise ou la route allemande. Après avoir incliné d'abord vers la première, de puissantes influences semblent aujourd'hui l'entraîner dans la seconde. Y obéira-t-elle, et si elle le fait, fera-t-elle bien? Le moment est venu d'examiner sérieusement cette question; car tandis que le mouvement écossais est épuisé et le mouvement allemand affaibli, le mouvement français est encore plein de jeunesse, et semble destiné à recueillir leur héritage et à poursuivre à lui seul, pour un temps, l'œuvre philosophique en Europe. Heureusement comprimé, et en quelque sorte suspendu par le grand événement politique de 1830, au moment où, dans le feu de la jeunesse, il allait peut-être s'égarer, il a pu, durant ces six années, se recueillir et se mûrir, et il est moins incapable aujourd'hui qu'il ne l'était alors, de délibérer avec sang-froid sur la direction qu'il doit prendre et sur la mission qu'il doit se donner. Nous n'avons nullement la pré-

tention de le gouverner dans ce choix ; notre ambition se borne à prendre part à la délibération , en posant la question telle qu'elle nous semble se présenter, et en l'éclairant autant qu'il est en nous. C'est pour cela qu'il nous a semblé bon d'étudier avec soin, dans son principe et dans son esprit, le mouvement écossais, de voir où il tend et où il peut conduire, puis, en comparant cette tendance avec l'œuvre à accomplir, qui est la construction de la science philosophique, de juger ce qu'il a de bon et de mauvais, d'utile et de dangereux, de vrai et de chimérique, et en le rapprochant sur quelques points essentiels du mouvement allemand, de préparer ainsi l'appréciation comparative de l'un et de l'autre, et la détermination de l'influence qu'ils doivent garder sur l'avenir de la philosophie européenne. Il nous a semblé qu'une telle recherche ne pouvait être plus convenablement placée qu'à la tête de cette traduction complète des œuvres de Reid, et qu'elle remplirait parfaitement le but qu'a dû se proposer son auteur, celui de rendre cette publication aussi utile que possible à la philosophie de son pays.

Nous terminerons ici cette longue introduction, qui, roulant entièrement sur l'organisation de la philosophie, nous méritera de nouveau le reproche qu'on nous a adressé de ne point sortir des questions de méthode et de ne jamais arriver à la science elle-

même. Nous avouerons que ce reproche nous touche très peu; car, outre que ceux qui nous l'adressent n'ont guère fait autre chose jusqu'à présent que d'agiter des questions de méthode, nous persistons à croire, pour leur justification comme pour la nôtre, que, dans une science qui en est où en est la philosophie, c'est de cela, et de cela seul, qu'il s'agit. Quand une science a vécu deux mille ans, et qu'après deux mille ans elle n'est pas arrivée à un seul résultat accepté et convenu, il faut, ou renoncer à s'en occuper, ou, si on ne veut pas en désespérer, déterminer, avant d'en reprendre les recherches, le vice secret qui a rendu tous ses efforts impuissants. Et quand bien même quelques vies de philosophes se consumeraient à ce travail, ce ne serait pas trop, et il ne faudrait pas les regretter si le but était atteint. Nous sommes donc parfaitement tranquilles sur cette accusation, et nous ne le sommes pas moins sur un certain nombre d'autres qu'on adresse à l'école psychologique, comme par exemple de s'en tenir à l'observation toute seule, et de ne pas ajouter le raisonnement à l'observation; de ne pas admettre les données de la raison, et de ne pouvoir les admettre sans tomber en contradiction avec elle-même; d'accorder une foi aveugle à toutes les apparences internes sur le moi, le monde et Dieu, et de ne les contrôler jamais. Car si nous professons une haute estime pour

les philosophes qui ont élevé ces reproches contre l'école psychologique, et si nous convenons que le dernier peut être adressé avec quelque apparence à l'école écossaise, nous ignorons sur qui peuvent tomber les deux autres, et nous avons pour notre part la conscience la plus claire de n'avoir jamais mérité aucun des trois.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR

L'ÉCOLE ÉCOSSAISE,

DEPUIS HUTCHESON JUSQU'À NOS JOURS.

AVERTISSEMENT.

Ces notices se composent de deux listes. La première présente la succession des professeurs de philosophie dans les quatre universités d'Écosse depuis le temps de Hutcheson, avec l'indication des ouvrages qu'ils ont publiés sur cette science. La seconde contient les noms et indique les ouvrages des Écossais qui ont écrit sur la philosophie sans l'avoir professée. Je crois la première liste complète, mais il est plus que probable que la seconde ne l'est pas; elles offriront néanmoins une bibliographie suffisante de la philosophie écossaise, et que de nouvelles recherches pourront perfectionner.

J'ai donné, autant qu'il m'a été possible, la date de la naissance et celle de la mort des auteurs, celle de leur nomination comme professeurs et celle de l'édition originale de chaque ouvrage. Le soin avec lequel étaient rédigés les renseignements qui m'ont été envoyés d'Écosse me fait espérer que les dates, que je n'ai pu vérifier toutes, sont en général exactes, ainsi que les ti-

tres des ouvrages : mais il est impossible que quelques erreurs ne se soient pas glissées dans un travail de cette nature.

J'ai cru que j'ajouterais à l'utilité de ces notices en indiquant par une astérisque * ceux des ouvrages cités dont l'édition originale se trouve à la bibliothèque du Roi, par deux astérisques ** ceux dont elle ne possède qu'une édition postérieure, et par trois astérisques *** ceux dont elle a seulement une traduction. Je suis redevable de ces indications à l'obligeance de mon ami M. Magnin, conservateur des imprimés de cette immense et cependant bien incomplète bibliothèque.

LISTE CHRONOLOGIQUE

DES

PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE MORALE

DANS LES QUATRE UNIVERSITÉS D'ÉCOSSE,

DEPUIS [LE TEMPS [DE HUTCHESON JUSQU'A NOS JOURS;]

Avec l'indication des ouvrages philosophiques qu'ils ont écrits.

UNIVERSITÉ DE GLASGOW.

I. HUTCHESON (FRANCIS).

Né dans le nord de l'Irlande en 1694, mort en 1747. En 1729, à la mort du savant éditeur de Puffendorf, Gerschom Carmichael, il fut appelé par le collège de Glasgow à la chaire vacante de philosophie morale. Ses ouvrages sont :

- ** 1° *Inquiry into our ideas of beauty and virtue.* London, 1725, 8°. (*Anonyme.*)
 - 2° *Essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense.* London, 1728, 8°. (*Anonyme.*)
 - * 3° *Philosophiæ moralis institutio compendiaria.* Glasgow, 1742, 12°.
 - 4° *Metaphysicæ synopsis.* Glasgow, 1742, 8°.
 - ** 5° *A short Introduction to moral Philosophy in three Books : containing the Elements of Ethics and the law of nature, with the principles of Economics and Politics. Translated from the original latin.* Glasgow, 1747, 12°.
- publié de nouveau en 1764, 2 vol. in-8°.
- 6° *Reflections upon Laughter and Remarks on the Fable of the Bees.* Glasgow, 1750, 12°.
 - 7° *A system of moral philosophy in three Books, to which is prefixed an account of the life, writings and character of the author by W. Leechman, principal of the college of Glasgow.* Glasgow, 1755, 2 vol. 4°.

Cet ouvrage fut publié par le fils de l'auteur, Francis Hutcheson, M. D., d'après le manuscrit laissé par son père.

8° *Letters concerning the true foundation of virtue or moral Goodness.* Glasgow, 1772, 8°.

II. CRAIGIE (THOMAS).

Né en, mort en 1752. Fut nommé à la chaire de philosophie morale en 1747, à la mort de Hutcheson. Il remplit cette chaire jusqu'à l'année 1751, où il fut obligé de se rendre à Londres pour le rétablissement de sa santé, laissant à Adam Smith, déjà professeur de logique, le soin de le suppléer jusqu'à son retour. Il n'a rien écrit.

III. SMITH (ADAM).

Né en 1723, mort en 1790. Nommé professeur de logique à l'université de Glasgow en 1751; fut appelé à la chaire de philosophie morale à la mort de Thomas Craigie en 1752. Ses ouvrages sont :

- * 1° *Theory of moral sentiments, or an Essay towards an analysis of the principles by which man naturally judges concerning the conduct and character first of their neighbours and afterwards of themselves; to which is added a dissertation on the origin of languages and on the different genius of those which are original and compounded.* London, 1759, 8°.
 - * 2° *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations.* London, 1776, 2 vol. 4°. *Supplements*, 1784.
 - * 3° *Essays on Philosophical subjects to which is prefixed an account of the life and writings of the author by Dugald Stewart.* London, 1795, 4°.
- Complete Works with his life by Stewart.* London, 1812, 5 vol. 8°.

IV. REID (THOMAS).

Né en 1710, mort en 1796. Succéda à Adam Smith en 1763, et continua ses leçons jusqu'en 1780. Ses ouvrages sont :

** 1^o An inquiry into the human mind, on the principles of common sense.
London, 1763, 8^o.

* 2^o Essays on the intellectual powers of man. Edinburgh, 1785, 4^o.

** 3^o Essays on the active powers of man. Edinburgh, 1789, 4^o.

4^o Analysis of Aristotle's Logic.

Publié comme Appendix au 3^e vol. des *Sketches* de lord Kames.

5^o An Essay on quantity, occasioned by a Treatise in which simple and compound ratios are applied to virtue and merit.

Publié dans les *Transactions philosophiques* de 1748.

— Works to which is prefixed an account of the life and writings of the author by Dugald Stewart. Edinburgh, 1803, 4 vol. 8^o.

V. ARTHUR (ARCHIBALD).

Né en 1744, mort en 1797. Nommé suppléant (*assistant*) du docteur Reid en 1780. Sans être un servile copiste de Reid, ses opinions en général coïncident avec celles de ce philosophe. On a de lui :

Discourses on theological and literary subjects, with a sketch of life of the author by Prof. W. Richardson. Glasgow, 1805, 8 .

VI. MYLNE (JOHN).

Professeur actuel. Ces opinions reproduisent en général celles de M. de Tracy.

UNIVERSITÉ D'ÉDIMBOURG.

I. PRINGLE (JOHN).

Contemporain de Hutcheson, né en 1707, mort en 1782. Nommé professeur de philosophie morale en 1734; donna sa démission en 1745, pour se rendre à Londres, où il continua d'exercer sa profession de médecin. Il fut créé baronnet et élu président de la société royale de Londres. Il a publié plusieurs ouvrages de médecine et de philosophie naturelle, mais aucun de philosophie proprement dite.

II. CLEGHORN (WILLIAM).

Né en 1718, mort en 1754. Nommé professeur de philosophie morale en 1745, après la retraite du précédent. Il n'a publié aucun ouvrage de philosophie.

III. BALFOUR (JAMES).

Né en... , mort dans un âge très avancé, en 1795, succéda à Cleghorn en 1754, et passa, en 1764, à la chaire de droit de la nature et des gens. On a de lui :

1° A Delineation of morality and philosophical Dissertations, containing observations on Hume's sceptical philosophy. (*Anonyme*).

J'ignore si ces deux traités ont été publiés séparément ou réunis ; j'en ignore également la date précise, mais on peut la fixer à l'année 1752 ou 1753, d'après une lettre très flatteuse adressée à l'auteur inconnu de cette publication par Hume, et qui est datée du mois de mars 1753.

2° Essays on philosophical subjects. 1768.

IV. FERGUSON (ADAM).

Né en 1724, mort en 1816, nommé professeur de philosophie naturelle en 1759, transféré à la chaire de philosophie morale en 1764; alla en Amérique en 1778, comme secrétaire de la commission envoyée pour examiner les griefs des colonies, fut suppléé durant les années 1778 et 1779 par Dugald Stewart et résigna sa chaire en 1785. Ses ouvrages sont :

1° Analysis of pneumatics and moral Philosophy. Edinburgh, 1766, 1 vol.

!° 2° An Essay on the history of civil society. London, 1767, 8°.

*** 3° Institutes of moral philosophy. Edinburgh, 1766, 1 vol.

4° Answers to Dr Price's observations on civil and religious liberty. 1776.

* 5° Principles of moral and Political science. London, 1792, 2 vol. 4°.

Sans compter son Histoire de la république romaine et différents pamphlets politiques qui n'appartiennent pas à l'objet de cette notice.

V. STEWART (DUGALD).

Né en 1753, mort en 1828, remplit pour son père la chaire de mathématiques de 1772 à 1775; nommé en 1775 à cette chaire, passa à la chaire de philosophie morale en 1785; cessa ses leçons en 1810, et résigna ses fonctions en 1820. Ses ouvrages sont :

- * 1^o Elements of the philosophy of the human mind. London, 1792, 4^o.
- * 2^o Outlines of moral philosophy for the use of students in the university of Edinburgh. Edinburgh, 1793, 8^o.
- 3^o Account of the life and writings of William Robertson D. D. London, 1801, 8^o.
- 4^o Account of the life and writings of Thomas Reid D. D. Edinburgh, 1805, 8^o.
- 5^o Pamphlet relating to the Election of a mathematical professor in the university of Edinburgh. Edinburgh, 1805.
- 6^o Postscript and appendix to precedent. Edinburgh, 1806.
- * 7^o Philosophical Essays. Edinburgh, 1810, 4^o.
- * 8^o Biographical memoirs of Smith, Robertson and Reid in one volume, with additional notes. Edinburgh, 1811, 4^o.
- 9^o Some account of a boy born blind and deaf. Edinburgh, 1812.
- * 10^o Elements of the philosophy of the human mind, vol. 2^d. Edinburgh, 1814, 4^o.
- 11^o Preliminary dissertation to the supplement to the Encyclopedia Britannica, exhibiting a general view of the Progress of Metaphysical, Ethical and Political philosophy since the revival of letters in Europe. Edinburgh, 1816.
- 12^o Second Part of the same Dissertation. Edinburgh, 1821.
- 13^o Elements of the philosophy of the human mind, vol 3^d, with some additions to vol. 1st. London, 1827, 4^o.
- 14^o Philosophy of the active and moral powers of man. Edinburgh, 1828, 2 vol. 8^o.

VI. BROWN (THOMAS).

Né en 1778, mort en 1820, élu professeur adjoint de Dugald Stewart en 1810. On a de lui :

- 1^o Observations on the Zoonomia of Dr Erasmus Darwin. Edinburgh, 1798, 8^o.

- 2° Observations on the nature and tendency of M. Hume's Doctrine concerning the relation of cause and effect. Edinburgh, 1806, 8°.
- 3° Pamphlet on the election of a mathematical professor. Edinburgh, 1806.
- * 4° Inquiry into the relation of cause and effect. Third Edition. Edinburgh, 1818.
- 5° Lectures on the philosophy of the human mind. Edinburgh, 1820, 4 vol. 8 . (*Posthume*).

Il y a une vie du docteur Brown, publiée par le révérend David Welsh. Edimb, 1825. Le docteur Brown est auteur de plusieurs ouvrages poétiques.

VII. WILSON (JOHN).

Professeur actuel, plus célèbre comme poète que comme philosophe ; nommé par l'influence politique des Tories. Il eut pour concurrent à la succession de Brown, sir William Hamilton, qui semblait mieux préparé que lui à la recueillir, et dont on peut lire dans l'*Edinburgh Review* (octobre 1830) un article dont la présente traduction de Reid est le prétexte, et dans lequel les tendances divergentes de la doctrine de Brown et de celle de Reid et de Stewart sont caractérisées et appréciées d'une manière très remarquable.

UNIVERSITÉ DE SAINT-ANDREWS.

Antérieurement à 1747, l'usage était dans cette université que chaque professeur conduisit ses élèves du commencement à la fin de leurs études, si bien qu'il n'en est aucun qu'on puisse considérer comme professeur de philosophie. Cet usage fut aboli en 1747 ; chaque professeur fut attaché à une chaire, et deux chaires de philosophie furent érigées, l'une de rhétorique et de métaphysique, et l'autre d'éthique et de pneumatologie. Malgré cette double création, la philosophie ne paraît pas avoir pris un grand essor dans cette université, et il est à présumer que les profes-

seurs s'y sont toujours contentés, comme dans nos collèges, de transmettre à leurs disciples la philosophie régnante. C'est du moins ce que semble indiquer ce fait remarquable, que des quatre universités écossaises, celle de Saint-André est la seule qui n'ait donné à la philosophie ni un homme, ni un livre, quoiqu'elle ait fourni aux autres sciences et à la littérature des auteurs de mérite et des ouvrages distingués. Attendu cette stérilité philosophique, nous nous bornerons à indiquer la succession des professeurs dans les deux chaires que nous avons désignées, depuis l'institution.

I. CHAIRE DE RHÉTORIQUE ET DE MÉTAPHYSIQUE.

I. RYMER (HENRY).

Nommé à cette chaire en 1747; mort dans un âge avancé en 1758, sans avoir rien publié. Il eut pour élève Adam Ferguson.

II. WATSON (le docteur).

Né vers 1730, mort en 1780. En 1756, Rymer ayant résigné sa chaire, Watson lui succéda. Il est connu par son histoire de Philippe II, roi d'Espagne.

III. BARRON (N.).

Fut le successeur de Watson. Il m'a été impossible d'en rien apprendre.

IV. HUNTER (JAMES).

Professeur actuel.

II. CHAIRE D'ÉTHIQUE ET DE PNEUMATOLOGIE.

I. YOUNG (JOHN).

Fut le premier titulaire de cette chaire en 1747, et la remplit jusque vers l'année 1770.

II. COOK (JOHN).

Lui succéda et professa jusqu'en 1815. Il n'a rien écrit non plus que son prédécesseur et son successeur.

III. CRAWFORD (N.).

Nommé en 1815, mort en 1822.

IV. CHALMERS (THOMAS).

Nommé à la chaire en 1823, la quitta en 1828 pour aller à Édimbourg remplir celle de théologie. On a de lui les ouvrages célèbres intitulés : *The evidence of the christian religion*, Glasgow, 1814 ; *Discourses on the christian revelation viewed in connection with the modern astronomy*, Glasgow, 1817 ; sans compter beaucoup de sermons et d'écrits sur l'économie politique.

V. COOK (GEORGES).

Professeur actuel, a succédé à Chalmers en 1828.



UNIVERSITÉ D'ABERDEEN.

Cette université comprend deux établissements distincts, le *King's college* et le *Mareschal college*. Ce sont deux fondations différentes, qui ont chacune leurs revenus et leurs privilèges, et qui offrent l'une et l'autre aux étudiants un enseignement universitaire complet. Le collège du Roi est le plus ancien, et il a des titres pour être considéré comme le véritable établissement universitaire. Mais son rival jouit exactement des mêmes prérogatives.

Ici, comme à Saint-André, l'usage a longtemps prévalu que chaque professeur parcourût avec ses élèves le cercle

entier des études universitaires. L'enseignement était de trois années, et avait successivement pour objet les mathématiques, la philosophie naturelle, la logique, la philosophie morale, la métaphysique. Cet usage a subsisté jusqu'en 1760 au collège Mareschal, et jusqu'en 1800 au collège du Roi; nous ne donnerons donc la succession des professeurs de philosophie dans ces deux établissements qu'à partir de ces deux époques, nous bornant pour les temps antérieurs aux noms des hommes qui, par la nature des ouvrages qu'ils nous ont laissés, paraissent avoir accordé à la philosophie une attention particulière.

I. KING'S COLLEGE.

I. GREGORY (JOHN).

Né en 1724, mort en 1773. Il était médecin et fils du docteur Gregory, professeur de médecine à Aberdeen. Nommé professeur au collège du Roi en 1746, il résigna sa chaire en 1755 et succéda à son père comme professeur de médecine. Il fut appelé à Edimbourg en 1764, et en 1766 y obtint une chaire qu'il occupa jusqu'à sa mort. Il eut pour fils le célèbre docteur James Gregory, l'un des plus illustres médecins d'Edimbourg. Ceux de ses ouvrages qui se rapportent à la philosophie sont :

- ** 1^o A comparative view of the state and faculties of man with those of the animal world. London, 1776, 12^o.
 - *** 2^o Observations on the duties, offices and qualifications of a Physician, and on the proper method of prosecuting inquiries into philosophy. London, 1770, 8^o.
 - 3^o A Father's legacy to his daughter. London, 1774, 12^o.
- Whole Works, with a account of the life of the author. Edinburgh, 1788, 4 vol. 12^o.

II. REID (THOMAS).

Nommé professeur en 1751; passa à l'université de Glasgow en 1763. (Voir son article ci-dessus.)

III. DUNBAR (JAMES).

L. L. D., né en....., mort en 1796. Il fut nommé professeur en 1764, et résigna sa chaire en 1794. Il eut pour élève sir James Mackintosh et plusieurs autres hommes distingués. Le seul ouvrage qu'il ait publié est le suivant :

Essays on the history of mankind in rude and uncultivated ages.
London, 1784, 8°.

Il a beaucoup emprunté à l'*Essai sur la société civile* de Ferguson.

IV. SCOTT (ROBERT).

Né en 1769, mort en 1811. Nommé professeur au collège du Roi en 1796, et attaché à la chaire de philosophie morale en 1800; lors de l'érection de cette chaire. On a de lui :

- 1^o Elements of Intellectual Philosophy, or an analysis of the Powers of the human understanding, tending to ascertain the principles of a rational logic. London, 1806, 8°.
- 2^o Inquiry into the limits and peculiar objects of Physical and Metaphysical sciences, tending principally to illustrate the nature of causation and the opinions of philosophers ancient and modern concerning that relation. London, 1810, 8°.

Il a publié de plus, en 1802, des *Eléments de Rhétorique*, à l'usage des étudiants du collège royal d'Aberdeen, et plusieurs articles sur des sujets de philosophie dans différentes encyclopédies.

V. JACK (WILLIAM).

Professeur au collège du Roi depuis 1794, attaché à la chaire de mathématiques en 1800, succéda en 1811 à Robert Scott dans celle de philosophie morale, et la remplit jusqu'en 1815, où il fut nommé principal du collège en remplacement du docteur Lead, décédé. Il continua cependant à professer la philosophie morale pendant deux années encore, un litige s'étant élevé touchant l'élection de son successeur. Il était encore principal du collège en 1833. Il n'a rien écrit.

VI. DEWAR (DANIEL).

Nommé à la chaire de philosophie morale en 1815; n'en remplit les fonctions que deux ans plus tard, et les continua jusqu'en 1819, où il fut élu l'un des *clergymen* de la ville de Glasgow. Il est, depuis 1832, principal du collège Mareschal. On a de lui :

1° Elements of moral philosophy and of Christian Ethics. 2 vol.

J'en ignore la date.

* 2° Observations on the character, custom, and superstitions of the Irish.
4 vol.

Et plusieurs autres ouvrages sur des sujets religieux.

VII. ANDREW (ALEXANDER).

Nommé professeur de philosophie morale en 1819, en remplit les fonctions pendant les années 1819 et 1820, et fut appelé à la chaire de grec de l'université de Saint-André qu'il occupe encore.

VIII. LEE (JOHN).

M. D. succéda, en 1820, au précédent; il n'occupait la chaire que sept mois, ayant été élu l'un des *clergymen* de la ville d'Edimbourg.

IX. SCOTT (HERCULES).

Professeur actuel, nommé en 1821.

II. MARESCHAL COLLEGE.

I. TURNBULL (GEORGE).

Nommé professeur en 1721. Il eut Reid pour élève, et son principal ouvrage fut pendant longtemps classique dans l'université d'Aberdeen. On a de lui :

1° Principles of moral philosophy, an inquiry into the wise and good government of the moral world, 1740.

2° A treatise upon ancient Painting and its connection with Poetry and Philosophy. 1741.

II. FORDYCE (DAVID).

Né en 1711, mort en 1751. Nommé professeur au collège Mareschal en 1742. Ses ouvrages sont :

1° Dialogues concerning Education. London, 1745, 2 vol. 8°. (*Anonyme.*)

*** 2° Elements of moral philosophy. London, 1754, 12°.

Outre quelques ouvrages sur d'autres matières.

III. GERARD (ALEXANDER).

D. D., né en 1728, mort en 1795. Nommé professeur au collège Mareschal en 1752; puis au collège du Roi en 1771. Ses ouvrages philosophiques sont :

1° An essay on Taste. London, 1759, 8°.

Seconde édition, augmentée de trois dissertations sur le même sujet, par Voltaire, D'Alembert et Montesquieu. Édimb., 1764.

** 2° An Essay on Genius, treating of its nature, of the general sources, of the varieties of Genius in the Imagination, memory, judgement, etc. London, 1767.

IV. DUNCAN (WILLIAM).

Né en 1717, mort en 1760. Nommé professeur en 1753. Outre la traduction de plusieurs classiques latins, on lui doit un ouvrage philosophique intitulé :

Elements of logic.

Publié pour la première fois, ainsi que les *Principles of moral philosophy* de Turnbull, dans un ouvrage périodique intitulé : *The Preceptor*, en 1748, réimprimé depuis, en 1752, et considéré longtemps comme livre classique dans les universités d'Écosse.

V. BEATTIE (JAMES).

L. L. D., né en 1735, mort en 1803. Nommé professeur de philosophie morale en 1760, fut suppléé par son fils de 1787 à 1790, et résigna définitivement sa chaire en 1797. Outre ses poésies, qui sont célèbres, on a de lui :

- * 1^o Essay on the nature and immutability of Truth. 1770.
- * 2^o Essays on Poetry and Music as they affect the mind; on laughter and ludicrous composition; on the utility of classical learning. Edinburgh, 1776, 8^o.
- * 3^o Dissertations moral and critical on memory and imagination; on Dreaming; the theory of language; illustrations of sublimity, etc. London, 1783, 4^o.
- 4^o Elements of moral science, vol. I, including Psychology, or perceptive Faculties and active Powers, and natural Theology; with two appendices on the incorporeal nature and on the immortality of the soul. 1790, 8^o.
- 5^o Elements of moral science, vol. II, containing Ethics, Economics, Politics and Logic. London, 1793, 8^o.
- Account of the life and writings of the author including many of his original letters by sir W. Forbes Baronnet, Edinburgh, 1806, 2 vol. 4^o.

VI. BEATTIE (JAMES HAY).

Fils du précédent, né en 1768, mort le 30 octobre 1789. Fut nommé à la suppléance de son père en 1787, et en exerça les fonctions jusqu'à son décès.

VII. GLENNIE (GEORGE).

Professeur actuel, succéda à Beattie en 1797.



II.

LISTE

DES PRINCIPAUX ÉCOSSAIS QUI DEPUIS L'ÉPOQUE DE HUTCHESON ONT ÉCRIT
SUR LA PHILOSOPHIE SANS AVOIR PROFESSÉ CETTE SCIENCE DANS L'UNE
DES QUATRE UNIVERSITÉS D'ÉCOSSE, AVEC L'INDICATION DE LEURS OU-
VRAGES.

I. BAXTER (ANDREW).

Né en 1686 , mort en 1750. On a de lui :

1^o *Matho sive Cosmo-theoria, Puerilis Dialogus, in quo prima elementa
de mundi ordine et ornatu proponuntur.* Lond., 1740, 2 vol. 8^o.

Cet ouvrage fut depuis considérablement développé et publié en anglais, Lond., 1745.

2^o *An inquiry into the nature of the human soul.* London, 4^o.

3^o *An appendix to the first part of the Inquiry into the nature of the
human soul.* London, 1750, 8^o.

4^o *The Evidence of reason in proof of the Immortality of the soul inde-
pendent on the more abstruse inquiry into the nature of matter
and spirit. Collected from the M. S. S. of M. Baxter, by the Reve-
rend D^r Duncan.* London, 1779, 8^o.

II. CAMPBELL (ARCHIBALD).

Né en....., mort en..... On a de lui :

Inquiry into the original of moral virtue. Edinburgh, 1733, 8^o.

Dirigé contre Mandeville, et dans les idées de Cudworth.

III. HOME (HENRY, plus connu sous le nom de lord KAMES).

Célèbre légiste, à qui Reid a dédié son premier ouvrage ;
né en 1696, mort en 1782. On a de lui :

1^o *Essays on the principles of morality and natural Religion; with other
essays concerning the proof of a Deity.* Edinburgh, 1751, 8^o. (*Ano-
nyme.*)

2^o *Introduction to the art of thinking.* 1761, 12^o.

3^o Elements of Criticism. London, 1762, 3 vol. 8^o.

4^o Sketches of history of man. Edinburgh, 1774, 2 vol. 4^o.

Reproduit avec des additions et des corrections considérables par l'auteur. Édimb., 1788, 4 vol. in-8.

Outre beaucoup d'autres ouvrages, principalement sur la jurisprudence, comme

5^o The principles of Equity. 1760, in-fol.

6^o Historical law. 1759, 8^o, etc.

Memoirs of lord Kames containing a sketch of the progress of literature in Scotland during the greater part of 18th. Century, by Alexander Fraser Tytler (lord Woodhouselee). Edinburgh, 1807, 2 vol. 4^o.

· IV. HUME (DAVID).

Né en 1711, mort en 1776; l'illustre auteur de l'Histoire d'Angleterre. Ses ouvrages philosophiques sont :

*** 1^o Treatise of human nature. London, 1739, 2 vol. 8^o.

** 2^o Essays and treatises on several subjects. London, 1741 and 1742.

* 3^o Political Discourses. Edinburgh, 1752.

V. BURNET (JAMES, plus connu sous le nom de lord MONBODDO).

Né en 1714, mort en 1799. On a de lui :

1^o The origine and progress of language. Edinburgh, 1773, 6 vol. 8^o.

Cet ouvrage ne fut publié que successivement. .

2^o Ancient metaphysics or the science of Universals with an appendix containing an Examination of sir Isaac Newton's Philosophy. Edinburgh, 1779, 6 vol. 4^o.

L'ouvrage ne fut terminé qu'en 1799.

VI. OSWALD (JAMES).

Né en....., mort en..... On a de lui :

Appeal to common sense in behalf of Religion. Edinburgh, 1766-1772, 2 vol. 8^o.

VII. CAMPBELL (GEORGE).

Né en 1719, mort en 1791, principal du collège Mareschal en 1759, professeur de théologie en 1771. On a de lui :

1^o Dissertation on miracles containing an examination of the principles

advanced by David Hume with a correspondance on the subject
by M. Hume, D^r Campbell and D^r Blair. Edinburgh, 1762, 8^o.
2^o Philosophy of Rhetoric. London, 1776, 2 vol. 8^o.

Outre plusieurs ouvrages théologiques.

VIII. BLAIR (HUGUES).

Né en 1718, mort en 1800. Professeur de rhétorique à Edimbourg. On a de lui :

• Lectures on Rhetoric and Belles-lettres. Edinburgh, 1783, 2 vol. 4^o.

Outre 4 volumes de sermons.

IX. HUTTON (JAMES).

M. D., né en 1726, mort en 1797, auteur d'une célèbre *Théorie de la terre*. Il a laissé en outre :

An investigation of the principles of Knowledge and of the progress
of Reason from sense to science and philosophy. Edinburgh, 1794,
3 vol. 4^o.

X. DRUMMOND (sir WILLIAM).

Auteur de plusieurs ouvrages sur l'ancienne littérature,
a laissé de plus :

Academical Questions. London, 1805, 4^o.

XI. CRAIG (JOHN).

On a de lui :

Elements of political science. Edinburgh, 1814, 3 vol. 8^o.

XII. MACKINTOSH (sir JAMES).

On a de lui :

Historical account of the Progress of Ethical Philosophy chiefly during
the 17th and 18th Centuries.

Publié dans la nouvelle édition de l'*Encyclopédie britannique*.

VIE DE REID,

PAR

DUGALD-STEWART.

VIE DE REID

SECTION I.

DEPUIS LA NAISSANCE DU DOCTEUR REID JUSQU'À LA PUBLICA-
TION DE SON DERNIER OUVRAGE.

La vie dont je vais présenter une courte relation à la société royale fait époque dans l'histoire de la philosophie moderne. Cependant elle est presque entièrement vide de ces événements qui fournissent matière à la biographie. Ardemment dévouée à la vérité, à la vertu et aux plus grands intérêts de l'humanité, elle s'écoula dans l'ombre d'une retraite studieuse, loin des poursuites de l'ambition et du soin de la gloire littéraire. Toutefois après la secousse des commotions politiques dont l'Europe a été témoin pendant plusieurs années, le simple récit d'une telle vie emprunte quelque charme de son uniformité même; et, par son contraste avec les événements de la scène qui se passe sous nos yeux, elle nous conduit à quelques aperçus de la nature humaine sur lesquels on se repose avec plaisir.

¹ Cette histoire de la vie et des ouvrages de Thomas Reid a été lue à la Société royale d'Édimbourg. Reid et Stewart appartenaient l'un et l'autre à cette compagnie savante.

THOMAS REID, D. T., dernier professeur de philosophie morale à l'Université de Glasgow, naquit le 26 avril 1710, à Strachan, dans le Kincardineshire, paroisse située environ à vingt milles d'Aberdeen, sur le versant septentrional des monts Grampiens.

Le révérend Louis Reid, son père, fut ministre de cette paroisse pendant cinquante ans. C'était, suivant le témoignage de son fils, un ecclésiastique respecté de tous ceux qui le connaissaient, pour sa piété, sa sagesse et sa bienfaisance: la plupart de ses ancêtres avaient exercé ce ministère dans l'église d'Ecosse, depuis l'établissement du protestantisme; ils lui léguèrent une pureté et une simplicité de mœurs conformes à ses fonctions, ainsi qu'un amour des lettres qui, sans attirer les regards du public, charmait ses loisirs et ennoblissait sa retraite.

Lorsque le goût de la littérature et des professions lettrées s'est une fois répandu dans une famille, il s'y propage avec une singulière facilité par l'influence des associations d'idées et des habitudes d'enfance; aussi peut-on suivre la trace de cette inclination chez plusieurs membres de la famille de Louis Reid, parmi les générations qui l'ont précédé. Un de ses aïeux, Jacques Reid, fut le premier qui remplit les fonctions de ministre à Banchoory-Ternan, après la réformation; il transmet à quatre fils sa prédilection pour des études qui avaient fait son bonheur: il était lui-même fils cadet de M. Reid de Pitfoddels, homme d'une très ancienne et très respectable famille du comté d'Aberdeen.

Jacques Reid fut remplacé par son fils aîné Robert à la paroisse de Banchoory. Son second fils, nommé Thomas, s'éleva comme poète et comme philosophe à un rang très distingué, et paraît n'avoir manqué ni d'une certaine habileté ni d'un certain penchant à tirer parti de ses talents. Après avoir

parcouru l'Europe et soutenu, suivant la coutume de son temps, des argumentations publiques dans plusieurs universités, il réunit en un volume les thèses et dissertations qui avaient été les sujets de ses luttes académiques; il publia aussi quelques poèmes latins, qu'on peut trouver dans le recueil intitulé: *Deliciæ poetarum scotorum*. De retour dans sa patrie, il fixa son séjour à Londres; il fut nommé secrétaire du roi Jacques I^{er}, pour les langues grecque et latine, et il vécut dans des rapports intimes avec plusieurs des personnages les plus illustres de cette époque. On n'en sait pas beaucoup plus sur l'histoire de Thomas Reid, si ce n'est qu'il légua au collège Maréchal d'Aberdeen une curieuse collection de livres et de manuscrits, avec des fonds pour fournir un traitement à un bibliothécaire.

Le troisième fils de Jacques, Alexandre Reid, fut médecin de Charles I^{er}, et publia plusieurs ouvrages sur la chirurgie et la médecine. La fortune considérable qu'il amassa dans l'exercice de sa profession lui permit de laisser, non seulement un grand nombre de legs à ses parents et à ses amis, mais encore des preuves glorieuses et durables de sa bienfaisance et de son attachement pour les lettres.

Adam, le quatrième fils de Jacques, traduisit en anglais l'Histoire d'Écosse de Buchanan. Cette traduction n'a jamais été publiée; il en existe un manuscrit à l'université de Glasgow.

Un petit-fils de Robert, l'aîné des fils que nous venons de nommer, fut le troisième ministre de Banchory et le bisaïeul de Thomas Reid, objet de ce mémoire 1.

Les renseignements que j'ai donnés jusqu'ici reposent sur l'autorité de quelques notes écrites par le docteur Reid peu de semaines avant sa mort. Suivant le conseil de son ami, le

¹ Voyez note A.

docteur Grégory, il avait résolu de s'amuser à recueillir les faits que pourraient lui fournir ses papiers ou sa mémoire, touchant sa vie et la marche de ses études; mais malheureusement avant qu'il eût tout-à-fait mis la main à l'œuvre, sa dernière maladie vint l'interrompre dans son dessein. S'il avait assez vécu pour l'accomplir, j'aurais pu espérer de présenter, avec quelques détails, l'histoire de ses vues et de ses méditations sur les importants sujets auxquels il consacra ses talents : c'est là le côté le plus intéressant de la biographie d'un philosophe, et il est à regretter que les annales des lettres nous donnent à ce sujet si peu de récits authentiques. J'ai épuisé dans les pages précédentes toutes les informations que fournissent les notes de Reid, et pour la suite de mon récit il faudra me contenter des secours indirects que donnent la tradition et les souvenirs de quelques anciennes connaissances : j'y joindrai ce que j'ai moi-même appris par la conversation du docteur, ou recueilli de l'examen attentif de ses écrits.

Marguerite Grégory, sa mère, était fille de David Grégory, écuyer, de Kinnairdie, dans le Banffshire : celui-ci était frère aîné de Jacques Grégory, l'inventeur du télescope réflecteur, et l'antagoniste de Huyghens. Marguerite faisait partie d'une famille de vingt-neuf enfants, dont le plus remarquable fut David Grégory, professeur d'astronomie à Oxford et ami intime de Newton. Deux de ses jeunes frères se trouvèrent en même temps professeurs de mathématiques, l'un à Saint-André et l'autre à Édimbourg, et ce furent les premiers maîtres qui enseignèrent le système de Newton dans nos universités du Nord. Les mérites et les talents héréditaires qui ont si long-temps distingué et qui distinguent encore les descendants de cette mémorable famille, sont bien connus de tous ceux qui ont porté leur at-

tention sur la biographie écossaise ; mais on ne sait pas aussi généralement que ces qualités distinctives se sont rencontrées souvent dans la branche féminine de la famille , et qu'aux monuments qui ont illustré la race des Grégory il faut ajouter la philosophie de Reid.

Tout ce que j'ai pu apprendre sur les premières années de la vie de Thomas Reid, c'est qu'après deux années passées à l'école paroissiale de Kincardine il fut envoyé à Aberdeen, où il eut l'avantage de poursuivre ses études classiques sous un maître habile et zélé ; que , vers l'âge de douze ou treize ans , il entra comme élève au collège Maréchal, et qu'il eut pendant trois années pour professeur de philosophie le docteur Georges Turnbull, qui dans la suite se fit connaître au public par un livre intitulé : *Principes de philosophie morale*, et par un volumineux traité, oublié depuis long-temps, sur l'ancienne peinture ¹. Les sessions du collège duraient alors très peu de temps, et l'éducation , au rapport de Reid lui-même , était légère et superficielle.

Il ne paraît pas , d'après les renseignements que j'ai reçus, qu'il ait donné aucune marque précoce de ce qu'il devait être un jour. Toutefois son zèle et sa modestie se firent remarquer dès l'enfance ; et le maître de l'école paroissiale qui l'initia aux premiers principes de l'instruction prédit « qu'il deviendrait un homme d'un jugement sain et solide. » Une pareille prédiction ne faisait pas concevoir l'espérance de ces brillantes qualités qu'on regarde généralement comme les éléments du génie ; mais elle annonçait assez heureusement ce pouvoir de *patient attention* qui contribua si efficacement au succès des travaux philosophiques de Reid ².

¹ Voyez note B.

² « Si j'ai rendu quelque service au public, je ne le dois qu'à mon zèle et à ma patiente attention. »

Première lettre de Newton au docteur Bentley.

Son séjour à l'université se prolongea au-delà du terme usité, à cause de sa nomination à cette place de bibliothécaire, qui avait été fondée par un de ses ancêtres environ un siècle auparavant. Ce poste lui fut agréable, parce qu'il favorisait sa passion pour l'étude, et qu'à la paix d'un séjour académique se joignaient les charmes d'une société éclairée.

Ce fut alors qu'il forma d'intimes relations avec Jean Stewart, depuis professeur de mathématiques au collège Maréchal et auteur d'un commentaire sur la quadrature des courbes de Newton. Cette liaison fortifia la prédilection qu'il avait déjà pour les études mathématiques : c'est ce qu'il se plaisait souvent à raconter en ma présence, quand il se rappelait avec quelle ardeur Stewart et lui poursuivaient leurs délicieuses études, et quelles lumières ils se communiquaient mutuellement lors de leurs premières lectures des Principes de Newton, dans un temps où la connaissance des découvertes de cet illustre auteur ne pouvait s'acquérir que dans ses écrits.

En 1736, le docteur Reid se démit de sa charge de bibliothécaire et accompagna M. Stewart dans une excursion en Angleterre. Ils visitèrent ensemble Londres, Oxford et Cambridge, et firent connaissance avec un grand nombre d'hommes du plus haut mérite littéraire. Sa parenté avec le docteur David Grégory lui procura un facile accès auprès de Martin Folkes, dont la maison réunissait tout ce que la capitale pouvait offrir de plus intéressant à sa curiosité. A Cambridge il vit le docteur Bentley, qui le charma par son savoir et l'amusa par sa vanité, et il put jouir souvent de la conversation de Saunderson, le mathématicien aveugle; Reid se reporta plus d'une fois dans ses spéculations philosophiques à ce phénomène de l'histoire de l'esprit humain.

Il entretint avec son aimable et savant compagnon de

voyage une amitié inaltérable jusqu'à la mort de ce dernier, causée, en 1766, par une fièvre maligne. Cette mort fut accompagnée de circonstances qui la rendirent plus affligeante encore pour le docteur Reid. La maladie devint funeste à la femme et à la fille de son ami, et elles furent ensevelies avec lui dans la même tombe.

En 1737, le docteur Reid fut présenté par le collège du roi d'Aberdeen, pour le presbytère de New-Machar, au même comté; mais il s'en faut de beaucoup qu'il ait obtenu cette nomination dans des circonstances favorables. L'ardeur immodérée d'un de ses prédécesseurs et l'aversion qu'on éprouvait pour la loi de promotion avaient tellement enflammé les esprits de ses paroissiens, que, dès le premier acte de ses fonctions pastorales, il eut non seulement à lutter contre la plus violente opposition, mais encore à courir des dangers personnels. Cependant son infatigable dévouement aux devoirs de sa charge, la douceur et la modération de son caractère et le zèle actif de son humanité détruisirent bientôt toutes ces préventions; et peu d'années après, lorsqu'il fut appelé à un autre emploi, les mêmes hommes qui s'étaient oubliés jusqu'à l'outrager l'accompagnèrent à son départ avec des bénédictions et des larmes.

La popularité de Reid à New-Machar, ainsi que je l'ai appris du respectable ecclésiastique qui occupe maintenant la même place¹, s'augmenta beaucoup après le mariage qu'il contracta, en 1740, avec Elisabeth, fille de son oncle le docteur Georges Reid, médecin à Londres. On se rappelle encore avec reconnaissance les manières conciliantes de cette excellente femme, ses bons offices envers les pauvres et les malades; et la famille était devenue par-là si chère à tout le

¹ Le révérend William Stronach.

voisinage, que son éloignement fut regardé comme un malheur public. Les termes simples et touchants dont se servent quelques vieillards lorsqu'ils s'entretiennent de ce sujet avec le présent ministre, méritent d'être rapportés : « Nous combattîmes contre le docteur Reid à son arrivée ; « à son départ, nous aurions combattu pour lui. »

Dans quelques notes qui m'ont été obligeamment communiquées par le révérend M. Davidson, ministre de Rayne, et qui sont relatives à la première époque de la vie de Reid, on rapporte comme une preuve de sa rare modestie et de son peu de confiance en lui-même, que, long-temps après sa nomination au ministère de New-Machar, il avait encore coutume de prêcher les sermons du docteur Tillotson et du docteur Evans. J'ai aussi appris par d'autres voies que dans sa jeunesse il avait cultivé l'art d'écrire avec moins d'assiduité qu'on n'aurait dû l'attendre de son application. Ce fait est curieux, lorsqu'on l'oppose à l'aisance, à la clarté et à la pureté de style qu'il atteignit dans la suite. Au reste, d'après ce que m'en a dit l'un de ses plus proches parents, j'ai des motifs de croire que, pendant ses fonctions de pasteur, il écrivit un nombre assez considérable de discours originaux.

On peut présumer que dans la situation où il se trouvait alors, ce fut moins l'espoir d'instruire le public, que le besoin d'obéir à ses goûts, qui tourna son esprit vers les spéculations philosophiques. Mais ce qu'il y a de positif, c'est que, pendant sa résidence à New-Machar, la plus grande partie de son temps fut consacrée à ce genres d'études, et en particulier à l'examen des lois de la perception externe et des autres éléments constitutifs de l'intelligence humaine. Ses délassements favoris étaient le jardinage et la botanique, dont il conserva le goût jusque dans sa vieillesse.

Un mémoire qu'il publia dans *les Transactions philosophiques* de la société royale de Londres pour l'année 1748, nous donne quelque lumière sur la marche de ses études à cette époque. Ce mémoire est intitulé : *Essai sur la quantité, à l'occasion d'un Traité dans lequel les rapports simples et composés sont appliqués à la vertu et au mérite* ; et l'ouvrage montre pleinement que si l'auteur n'avait pas tout-à-fait abandonné les études favorites de sa jeunesse, il commençait à diriger ses pensées vers d'autres objets.

Le traité auquel il fait allusion dans le titre de son mémoire est évidemment la *Recherche sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu*, par le docteur Hutcheson de Glasgow. D'après cet ingénieux écrivain, la somme de bien général produite par un individu résulte en partie de sa bienveillance et en partie de son habileté, et le rapport entre ces trois termes peut être exprimé sous une forme algébrique en disant que le premier est en raison composée des deux autres. Le docteur Hutcheson en induit « Que la bienveillance d'un agent, ou, ce qui revient au même, son mérite moral, est égale à une fraction qui a pour numérateur la somme de bien produit, et pour dénominateur l'habileté de l'agent. » On trouve dans le même ouvrage beaucoup d'autres applications semblables, présentées avec une gravité qui n'est pas tout-à-fait digne de l'auteur. Il est probable qu'il ne considérait ces formules que comme des corollaires de ses raisonnements généraux et non comme des moyens d'arriver à de nouvelles vérités ; mais le docteur Reid y vit une innovation à laquelle il était important de résister, parce qu'elle confondait les moyens de démonstration des différentes branches de connaissances, et tendait par là à ralentir les progrès de la science. La haute réputation dont jouissait alors le docteur Hutcheson dans les universités

d'Écosse, et les efforts récents de Pitcairn et de Cheyne pour appliquer à la médecine les procédés mathématiques, répandirent vraisemblablement sur l'essai de Reid, au temps de sa publication, un intérêt qu'on ne peut guère y trouver aujourd'hui. Cependant, un grand nombre des observations qu'il renferme sont ingénieuses et originales, et elles sont toutes exprimées avec la clarté et la précision si remarquables de ses écrits postérieurs. Il détermine avec soin les conditions qui rendent un sujet susceptible de démonstration mathématique; il circonscrit le domaine du calcul, de manière à faire ressortir l'absurdité de l'abus qu'on faisait alors de la langue qui lui est propre. Quelques passages de ce mémoire autorisent à conclure que les lectures métaphysiques de l'auteur n'avaient pas été jusqu'alors très étendues. L'énumération qu'il donne des différents genres de *quantité propre* fournit particulièrement la preuve qu'il n'avait pas pris connaissance des recherches subtiles et cependant judicieuses sur la nature du *nombre* et de la *proportion* qui avaient paru presque un siècle auparavant dans les Leçons mathématiques du docteur Barrow, ni des remarques sur le même sujet insérées par le docteur Clarke dans une de ses lettres de controverse adressée à Leibnitz.

Le mémoire dont nous venons de parler fournit à Reid l'occasion de faire quelques remarques sur la dispute qui s'est élevée à propos de la mesure des forces, entre les partisans de Newton et ceux de Leibnitz. L'idée fondamentale sur laquelle s'appuient ces réflexions est juste et importante, et elle peut corriger l'erreur que commettent généralement les deux partis, en traitant une question qui roule sur les avantages comparatifs de deux définitions comme s'il s'agissait d'une différence entre deux descriptions d'un fait physique. Cependant on doit reconnaître qu'il n'a pas remporté

tout l'honneur de cette controverse , et que la gloire de poser la question de manière à concilier entre eux les avis opposés était réservée à d'Alembert. Mais si le docteur Reid a manqué un succès que le savant français devait rencontrer dans une matière si intimement liée à ses études habituelles, il n'en rejaillira aucun déshonneur sur notre philosophe aux yeux de ceux qui connaissent parfaitement l'histoire de cette célèbre discussion.

En 1752 , les professeurs du collège du roi appelèrent le docteur Reid à la chaire de philosophie , en témoignage de la haute opinion qu'ils avaient conçue de son savoir et de ses talents. Je n'ai pu me procurer aucune information satisfaisante sur le plan particulier qu'il suivit dans ses leçons académiques ; mais la branche d'enseignement qui lui fut départie , selon l'usage de cette université , était fort étendue : elle comprenait les mathématiques et la physique , aussi bien que la logique et la morale. On suivait autrefois ce système dans les autres universités d'Écosse : le même professeur conduisait ses élèves dans toutes les branches de connaissances qui sont maintenant partagées entre différents maîtres ; et quand il avait le bonheur de posséder les divers talents qui distinguaient Reid à un si haut degré , l'unité et l'étendue de méthode que permettait un pareil enseignement devait avoir d'importants avantages sur la mesquine subdivision qu'on a depuis introduite. Mais comme les établissements publics doivent se plier à ce qui est ordinaire plutôt qu'à ce qui est possible , il n'est pas surprenant que l'expérience ait peu à peu introduit un ordre plus approprié aux limites étroites qui bornent communément l'esprit humain.

Aussitôt après son retour dans la ville d'Aberdeen , le docteur Reid fonda , de concert avec son ami Jean Grégory , une société littéraire qui subsista plusieurs années. Elle pa-

rait avoir éveillé cet esprit philosophique qui depuis a jeté tant d'éclat sur le nord de l'Écosse. Les réunions de cette société étaient hebdomadaires, et indépendamment de l'avantage que les membres trouvaient à se communiquer leurs lumières sur les objets communs de leurs études, ils pouvaient y soumettre à une critique amicale leurs prochaines publications. Le nombre d'ouvrages estimables qui sortirent presque en même temps de leur plume, et particulièrement les écrits de Reid, de Grégory, de Campbell, de Beattie et de Gérard, font le plus bel éloge des vues éclairées de ceux qui fondèrent primitivement cette association.

De tous ces écrits, le plus original et le plus profond fut sans contredit la *Recherche sur l'esprit humain*, publiée par Reid en 1764. Le plan paraît en avoir été conçu et le sujet profondément médité long-temps avant cette époque ; mais il est douteux que la modestie de l'auteur lui eût jamais permis de présenter au public les fruits de ses études solitaires, s'il n'eût été encouragé par l'assentiment unanime que donnèrent ses collègues aux conclusions les plus importantes de son ouvrage.

D'après un passage de la dédicace, il semble que les réflexions qui l'ont amené à ces résultats commencèrent à l'occuper dès l'année 1739, époque à laquelle la publication du *Traité de la nature humaine* de Hume, le conduisit pour la première fois, comme il nous l'apprend lui-même, « à « mettre en question les principes admis communément sur « l'entendement humain ». Ses *Essais sur les facultés intellectuelles* contiennent l'aveu que, dans sa jeunesse, il avait reçu sans examen les opinions établies qui servaient de fondement au scepticisme de Hume, et qu'il ne suspecta la vérité de ces opinions que quand il vint à découvrir les conséquences qui en dérivent.

« Si j'ose parler de mes propres sentiments, dit-il, il fut un temps où je croyais si bien à la doctrine des idées, que j'embrassai, pour être conséquent, tout le système de Berkeley; mais de nouvelles conséquences tout aussi rigoureuses, mais pour moi plus pénibles à adopter que la non existence de la matière, s'étant révélées à mon esprit, je m'avisai de me demander sur quelle évidence reposait donc ce principe célèbre, que les idées sont les seuls objets de la connaissance. Depuis quarante ans que cette pensée m'est venue, j'ai cherché cette évidence avec impartialité et bonne foi; mais je n'ai rien trouvé que l'autorité des philosophes ¹. »

Cette citation est curieuse pour ceux qui veulent suivre la marche de l'esprit de Reid; elle contient l'aveu formel qu'à une époque de sa vie il avait été conduit par les raisonnements de Berkeley à rejeter la foi à l'existence de la matière. Cette confession fait honneur à sa franchise et ne compromet point sa pénétration. Assurément, cette partie du système de Berkeley, toute contraire qu'elle soit aux conclusions d'une saine philosophie, ne put être l'erreur d'un esprit vulgaire. Quand on met cette théorie en parallèle avec le matérialisme que ce célèbre écrivain avait à cœur de renverser, on trouve qu'elle lui est très supérieure, non seulement sous le rapport de la tendance, mais encore sous celui de la rigueur scientifique: elle indiquait chez tout homme qui la recevait favorablement, un esprit supérieur à ces associations fortuites qui, dans la plupart des intelligences, confondent pour toujours les phénomènes de la pensée avec les objets de la perception externe. On a recueilli, comme un mot de Turgot, philosophe dont les opinions sur quelques

¹ *Essais sur les Facultés intellectuelles*, essai II, chap. xi.

points importants se rapprochent beaucoup de celles de Reid ¹, que « quiconque n'a jamais douté de l'existence de « la matière peut être assuré qu'il n'est point ~~fait~~ pour les recherches métaphysiques. »

Comme la réfutation du scepticisme de Hume était l'objet important et avoué de l'ouvrage de Reid, il tenait, avant d'entamer la discussion, à se mettre en garde contre le danger de mal comprendre ou de mal reproduire les opinions de son adversaire, et désirait lui soumettre d'avance ses raisonnements. Pour cela il se servit des bons offices du docteur Blair, avec lequel Hume et lui avaient long-temps vécu dans des relations d'amitié. Il ne communiqua d'abord que des parties détachées de son ouvrage; et d'après une correspondance que j'ai eue entre les mains, il paraît que ces fragments ne donnaient qu'une idée très imparfaite de l'ensemble de son système. Dans une de ses lettres au docteur Blair, Hume, en jetant un premier regard sur son nouvel antagoniste, laisse regretter sa politesse accoutumée: « Je désire, dit-il, que les ecclésiastiques veuillent bien s'en tenir à leur « vieux métier de se déchirer les uns les autres, et qu'ils « laissent les philosophes discuter avec mesure, modération « et civilité. » Mais lorsqu'il eut achevé la lecture du manuscrit, il s'adressa directement à l'auteur avec tant de loyauté et de bonne grace, que je ferais injure à sa mémoire si je ne mettais pas sous les yeux du public un monument aussi honorable de son caractère.

« Grâce à l'obligeance du docteur Blair, j'ai eu l'avantage de voir votre livre, que j'ai lu avec beaucoup « de plaisir et d'attention: il est certainement très rare « qu'une œuvre aussi profondément philosophique soit

¹ Voyez particulièrement l'article *Existence* dans l'*Encyclopédie*.

« écrite avec autant d'esprit et offre autant d'attraits au lec-
 « teur ; et encore ai-je à regretter la manière incommode
 « dont j'en ai pris connaissance, n'ayant jamais eu l'ouvrage
 « entier à ma disposition et n'ayant pu suffisamment compa-
 « rer les parties entre elles. C'est à ce motif que j'attribue
 « principalement quelques obscurités qui, malgré la rigueur
 « de vos analyses et de vos résumés, semblent encore cou-
 « vrir votre système ; car je dois vous rendre la justice d'a-
 « vouer que, lorsque j'entre dans vos idées, personne ne me
 « paraît s'exprimer avec plus de clarté, et c'est un talent
 « plus nécessaire que tous les autres dans la branche de lit-
 « térature que vous avez cultivée. Il est quelques objections
 « que je présenterais volontiers sur le chapitre *De la Vue*,
 « si je ne soupçonnais qu'elles naissent de ce que je ne le com-
 « prends pas suffisamment. Ce qui me confirme dans cette
 « opinion, c'est que, suivant le docteur Blair, mes premières
 « objections dérivait surtout de cette cause. Je m'en abstien-
 « drai donc jusqu'à ce que l'ensemble de l'ouvrage soit sous
 « mes yeux, et je n'élèverai, quant à présent, aucune difficulté
 « sur vos conclusions. Je dirai seulement que si vous avez
 « pu répandre la lumière sur ces objets importants mais
 « obscurs, loin d'en être mortifié, je serai assez vain pour
 « réclamer une part du mérite, et je penserai que c'est du
 « moins parce que mes erreurs n'ont pas trop d'incohérence
 « entre elles, que vous avez été conduit à faire un plus sé-
 « vère examen et à reconnaître la futilité des principes sur
 « lesquels je m'appuyais comme tout le monde.

« Désirant vous être de quelque secours, j'ai examiné
 « votre style d'un bout à l'autre de l'ouvrage, mais il est
 « réellement si correct et de si bon anglais que je ne trouve
 « rien qui mérite d'être relevé. Je ne vois à reprendre qu'un
 « seul passage où vous employez l'expression *hinder to*

« *do* au lieu de *hinder from doing* qui est la tournure anglaise ;
 « mais je ne saurais retrouver l'endroit où j'ai vu cette
 « phrase. Je vous charge de mes compliments pour mes
 « affectionnés adversaires, les docteurs Campbell et Gérard,
 « ainsi que pour le docteur Grégory, que je suppose dans
 « les mêmes dispositions à mon égard, bien qu'il ne les ait
 « pas ouvertement déclarées. »

Je ne crois pas nécessaire de donner ici le résumé des doctrines particulières qui sont contenues dans la *Recherche* de Reid ; ses observations, dont la marche est strictement conforme aux règles de la philosophie inductive, ne se prêtent pas d'ailleurs à cette sorte d'esquisse rapide, si commode pour faciliter l'étude d'une théorie purement hypothétique. Leur objet principal était de récapituler et de classer les phénomènes que présente l'esprit humain à ceux qui examinent attentivement leur conscience, et il est clair qu'on ne peut donner avec avantage aucun abrégé d'une telle histoire. Des réflexions sur le plan de l'auteur et sur le but général de ses travaux dans cette branche de connaissance trouveront mieux leur place lorsque j'aurai rendu compte de ses autres publications.

Si le docteur Reid n'est pas le premier qui ait conçu l'idée de transporter dans l'étude de l'esprit humain la méthode introduite avec tant de succès dans les sciences physiques par l'école de Bacon, ce fut du moins dans ses ouvrages que pour la première fois on la vit heureusement suivie. Hume, par le titre de son *Traité de la Nature humaine*, avait depuis longtemps annoncé le dessein d'appliquer aux sciences morales la méthode expérimentale ; l'introduction de cet ouvrage présente même d'admirables réflexions sur les erreurs dans lesquelles les auteurs précédents avaient été entraînés par l'esprit d'hypothèse ; et cependant il est aujourd'hui reconnu

que tout l'édifice élevé par Hume n'a d'autre base que l'autorité des philosophes; nulle part cet écrivain n'a cherché à faire une analyse rigoureuse des principes fondamentaux de notre intelligence, qui peuvent seuls nous en expliquer les phénomènes complexes.

Plus d'une fois j'ai été tenté de croire que si Hume a négligé la méthode qu'il annonçait l'intention de mettre en usage, c'est qu'il ne s'en était pas fait une idée assez claire. Il ne paraît pas, dans ses premières études, avoir été très vivement frappé du modèle d'investigation que présentent les écrits de Newton et de ses successeurs. Il n'a tenu nul compte du mérite extraordinaire de Bacon, comme philosophe, et de l'influence que ses écrits ont exercée sur les progrès ultérieurs des sciences physiques; c'est ce qui est démontré par l'éloge froid et compassé qu'il accorde à cet homme de génie dans un des passages les plus travaillés de l'*Histoire d'Angleterre*.

Sous ce rapport le docteur Reid avait sur lui de grands avantages : il s'était familiarisé dès sa jeunesse avec les recherches expérimentales, qui, dans le cours des deux derniers siècles, ont élevé au rang de science la philosophie naturelle, et la pente particulière de son esprit l'entraînait à rattacher à l'histoire de l'esprit humain chaque pas que de nouvelles découvertes lui faisaient faire. On peut suivre presque à chaque page de ses écrits l'influence des vues générales présentées dans le *Novum organum*; et, à vrai dire, ce qui distingue ses ouvrages de la manière la plus nette et la plus caractéristique, c'est qu'ils offrent le premier essai rigoureux qu'on ait fait pour appliquer à l'étude de la nature humaine le procédé d'investigation qui conduisit Newton à la découverte des propriétés de la lumière et des lois de la gravitation. C'est dans une ferme adhésion à cette méthode, et non dans la

supériorité d'aucune faculté inventive, qu'il fait lui-même consister tout son mérite comme philosophe, et il semble, avec une modestie qu'on pourrait taxer d'exagération, abandonner la palme de ce qu'on appelle le génie, aux auteurs des systèmes qu'il se proposait de réfuter.

« C'est le génie, et non le manque de génie, qui remplit
 « d'erreurs les voies de la science; c'est lui qui altère la phi-
 « losophie. Un esprit créateur, doué d'une imagination ar-
 « dente, dédaigne les petites précautions et les petits dé-
 « tails; semblable à un architecte, il trace le plan, et laisse
 « à des ouvriers inférieurs le soin d'écartier les décombres,
 « d'amener les matériaux et de creuser les fondements. Le
 « système est beau; l'invention et le caprice l'ont embelli de
 « tous les ornements dont il est susceptible, et la hardiesse
 « supplée à la solidité; le charme de l'illusion le fait admirer;
 « l'ouvrage plaît à tout le monde, au moins tant que dure le
 « prestige; il semble même assez d'accord avec les phéno-
 « mènes naturels; jusqu'à ce que le souffle envieux d'un
 « nouvel architecte fasse crouler l'édifice, pour en élever un
 « autre sur ses ruines, tout aussi apparent et tout aussi fra-
 « gile que le premier ¹. »

« Il ne faut pas présumer un succès complet dans une
 « recherche de ce genre, dit-il au même endroit; mais peut-
 « être aussi n'est-il pas impossible d'éviter l'erreur à force de
 « précaution et d'exactitude. Le labyrinthe peut être si vaste
 « et si rempli de détours que le fil ne soit ni assez long ni
 « assez fort pour nous y conduire; mais si nous nous arrê-
 « tons dès que nous croirons ne pas pouvoir avancer plus
 « loin sans risquer de nous égarer, et si, parvenus à ce point,
 « nous avons soin de nous bien assurer du terrain que nous

¹ *Recherches sur l'Entendement humain*, chap. 1^{er}, sect. 11.

« avons gagné, ce sera déjà beaucoup. Un plus habile pourra
« faire dans la suite un pas de plus ¹. »

Pour écarter les préventions que devait naturellement soulever une nouvelle tentative philosophique sur un sujet qui promettait si peu et qui avait été jusque là si ingrat, le docteur Reid prend un langage modeste. Il nous rappelle ainsi les passages où Bacon, tout en prévoyant la future grandeur du monument qu'il fondait, réclame l'indulgence de ses lecteurs en faveur d'une entreprise en apparence si désespérée et si présomptueuse. La modestie de Bacon, lorsqu'on la rapproche de la hauteur à laquelle se sont élevées les sciences physiques, devrait peut-être nous faire accorder plus d'attention à des études qui intéressent encore plus directement l'humanité, et nous faire mieux comprendre les prophéties auxquelles se livre parfois le docteur Reid sur les futurs progrès des sciences morales.

« Si homines per tanta annorum spatia viam veram inven-
« niendi et colendi scientias tenuissent, nec tamen ulterius
« progredi potuissent, audax procul dubio et temeraria fo-
« ret opinio, posse rem in ulterius provehi. Quod si in viâ
« ipsâ erratum sit, atque hominum opera in iis consumpta in
« quibus minime oportebat, sequitur ex eo, non in rebus ip-
« sis difficultatem oriri, quæ potestatis nostræ non sunt; sed
« in intellectu humano, ejusque usu et applicatione, quæ
« res remedium et medicinam suscipit ². »

« De nobis ipsis silemus : de re autem quæ agitur peti-
« mus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogi-
« tent; ac pro certo habeant non sectæ nos alicujus aut pla-
« citi, sed utilitatis et amplitudinis humanæ fundamenta
« moliri. Præterea, ut benè sperent; neque instaurationem

¹ *Recherches sur l'Entendement humain*, chap. 1^{er}, section II.

² *Nov. Org.*, 94.

« nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant et
 « animo concipiant, quòum reverà sit infiniti erroris finis et
 « terminus legitimus ¹. »

L'impression produite sur l'esprit des penseurs par la publication de la *Recherche* de Reid fut telle qu'on devait l'attendre de la nature de cet ouvrage. Il ne s'adressait pas à la multitude dont il dépassait la portée, et la liberté avec laquelle il contrôlait les opinions sanctionnées par les plus hautes autorités était peu propre à lui concilier la faveur des hommes de lettres. Toutefois il s'en trouva un petit nombre qui, habitués comme l'auteur à l'analyse de l'école Newtonienne, aperçurent aussitôt l'étendue des vues de Reid, et reconnurent dans son ouvrage l'esprit et le langage véritable de la méthode d'induction. Parmi les membres de cette université, le premier qui applaudit au succès du docteur Reid fut M. Ferguson ; il recommanda vivement à ses élèves l'observation constante de la méthode de Reid, comme le seul moyen efficace d'établir les principes généraux de la constitution humaine, et, dans ses profondes et éloquents discussions, il fit une heureuse application de ce procédé à la logique et à la morale. Je me souviens aussi que vers l'année 1771, lorsque je suivais les leçons de M. Russell, je lui entendis faire d'éclatants éloges de la philosophie de Reid, au milieu de ces lumineuses observations sur la méthode expérimentale, qui répandaient une si agréable variété sur ses leçons de physique.

Je ne dois pas négliger cette occasion de payer un tribut à la mémoire de mon vieil ami, M. Stevenson, alors professeur de logique. A l'âge de soixante-dix ans, il eut la candeur d'accueillir favorablement un système qui renversait

¹ *Instaur. mag. Prefat.*

les théories qu'il avait enseignées pendant quarante années ; et son zèle pour l'avancement de la science le conduisit à entreprendre, lorsque sa carrière était presque terminée, la tâche laborieuse de remanier cet utile recueil des éléments de l'instruction, auquel une singulière défiance de ses forces a malheureusement borné ses travaux littéraires.

C'est avec un profond sentiment de respect et de reconnaissance que je cite aujourd'hui les noms de ces hommes à qui je dois mon premier amour pour la philosophie, et le bonheur d'avoir consacré ma vie à des travaux d'un ordre si supérieur aux soins inquiets d'une servile ambition.

L'ouvrage de Reid reçut de l'université de Glasgow un témoignage encore plus positif d'approbation : l'auteur fut appelé, en 1764, par ce corps savant, à la chaire de philosophie morale que la retraite d'Adam Smith laissait vacante. Cette promotion lui offrait plus d'un avantage ; elle lui procurait un traitement beaucoup plus considérable que celui dont il jouissait au collège d'Aberdeen ; et elle lui permettait de concentrer sur ses études favorites une attention qui avait été jusque là partagée entre les diverses branches d'enseignement dont il était chargé. Cependant ce ne fut pas sans hésitation qu'il consentit à s'arracher à un séjour où il avait pour ainsi dire pris racine depuis si long-temps ; et, quoiqu'il ait chéri la société au sein de laquelle il passa le reste de ses jours, je doute qu'elle ait compensé pour lui le sacrifice de ses premières habitudes et de ses premières liaisons.

Si l'on fait abstraction des charmes du pays natal, l'université de Glasgow, dans le temps que Reid y fut admis, avait de puissants attraits pour le réconcilier avec son changement de situation. Le célèbre restaurateur de l'ancienne géométrie, Robert Simson, vivait encore ; et, quoique fort avancé en âge, il conservait sans altération son ardeur pour

l'étude, son goût pour les plaisirs de la société, et l'amusante singularité de son humeur. Le docteur Moor¹, à une gaieté et à une légèreté pour ainsi dire étrangères à ces climats, joignait le profond savoir d'un érudit et d'un mathématicien. Dans le docteur Black, dont l'heureux génie venait d'ouvrir à la science des voies nouvelles, notre philosophe rencontra un maître et un guide, et trouva des mœurs qui par leur simplicité étaient en harmonie avec les siennes. Les Wilson, père et fils², étaient faits pour gagner son cœur par une conformité d'études et par une entière sympathie de pensées et de sentiments. Il ne fut pas moins flatté de la politesse avec laquelle ses opinions furent toujours combattues par le spirituel Millar, alors plein du feu de la jeunesse et fraîchement sorti des leçons d'une école opposée. Le docteur Leechman, ami et biographe de Hutcheson, était à la tête du collège, et joignait l'autorité de son nom vénérable à la renommée d'un corps qu'il avait autrefois illustré dans des fonctions plus actives.

Échauffé par le zèle de pareils collègues et par les scènes animées que lui présentait dans toutes les branches de l'industrie son nouveau séjour, le docteur Reid se mit à l'œuvre avec une ardeur peu commune à l'âge où il était parvenu. Ses études sur l'esprit humain et sur les principes de la morale, auxquelles les nombreux objets de son premier enseignement ne laissaient qu'une petite place, prirent de l'étendue et de la méthode dans un cours qui employait cinq heures de la semaine durant six mois de l'année. L'exemple de son illustre prédécesseur et les sujets de conversation qui prédominaient autour de lui, tournèrent accidentellement ses pensées vers l'économie politique, et lui firent com-

¹ Voyez note C.

² Voyez note C bis.

poser, sur des questions de commerce, quelques essais ingénieux qu'il communiqua au cercle privé de ses amis de l'académie. Sa première passion pour les mathématiques fut réveillée par les conversations de Simson, de Moor et des Wilson; et à l'âge de cinquante-cinq ans il suivait les leçons de Black avec la curiosité et l'enthousiasme d'un jeune homme.

La substance des leçons de Thomas Reid à Glasgow, ou du moins ce qu'elles avaient offert de plus important et de plus original, a été depuis donné au public dans son grand ouvrage; il n'est donc pas nécessaire que je m'arrête sur le plan qu'il suivait dans le cours de son enseignement. Je me contenterai d'observer qu'indépendamment de ses recherches sur les facultés intellectuelles et actives de l'homme et d'un système de morale pratique, son cours comprenait encore quelques vues générales sur le droit naturel et sur les fondements de la politique; des lectures sur la rhétorique, qu'il faisait à une heure séparée pour une classe supérieure d'étudiants, formaient un surcroît volontaire aux devoirs de sa place. Il est probable qu'il avait été porté à se charger de ce soin plutôt par le désir de remplir une lacune du cours d'instruction alors établi, que par son goût pour une branche d'étude si éloignée de ses travaux ordinaires.

Le mérite de Reid, comme professeur, tenait principalement à ce fonds inépuisable de vues originales et instructives qu'on trouve dans ses écrits, et à son zèle infatigable pour inculquer les principes qu'il croyait essentiels au bonheur de l'humanité. Son élocution et son mode d'enseignement n'avaient rien de particulièrement remarquable. Il se livrait rarement, pour ne pas dire jamais, à la chaleur de l'improvisation; et sa manière de lire n'était pas faite pour augmenter l'effet

de ce qu'il avait confié au papier. Toutefois, tels étaient la clarté et la simplicité de son style, la gravité et l'autorité de son caractère et l'intérêt que ses jeunes élèves portaient généralement aux doctrines qu'il enseignait, que les nombreux auditoires auxquels ses leçons furent adressées, l'écoutèrent toujours avec le plus grand silence et la plus respectueuse attention. Je parle ici d'après une expérience personnelle, ayant eu, pendant une grande partie de l'hiver de 1772, le bonheur d'être au nombre de ses disciples.

Il ne me paraît pas, autant qu'il m'en souviennne, qu'il attachât beaucoup d'importance à disposer systématiquement les différentes parties de son sujet. Il composait probablement ses leçons publiques de tous les matériaux que lui fournissaient ses études de cabinet, sans viser au mérite d'en former un ensemble, en les encadrant dans un plan vaste et régulier. Cette entreprise, si je ne me trompe, aurait rencontré quelque obstacle dans les usages depuis long-temps consacrés de l'université à laquelle il appartenait. Ce qu'il y a de certain, c'est que ni lui ni son prédécesseur immédiat n'ont jamais publié de prospectus, esquisse, ou plan de leur cours, pour aider leurs élèves à suivre l'ordre de pensées qui enchaînait un sujet à un autre.

Mais tous ces détails, même quand il serait en mon pouvoir de les rendre plus complets et plus précis, ne peuvent avoir qu'un intérêt local et momentané; en conséquence, je me hâte d'arriver à des observations d'une nature plus générale sur le génie philosophique de Reid et sur l'esprit et le but des ouvrages qu'il a légués à la postérité.

J'ai déjà fait, à propos de sa première publication, des remarques qui s'appliquent également à ses travaux postérieurs; mais je me suis trop peu étendu pour faire suffisamment connaître le caractère particulier de la méthode qu'il

avait pour but principal de recommander et de mettre en pratique. C'est pour la mettre mieux en lumière que le docteur Reid, pendant que sa santé et son esprit avaient encore toute leur force, voulut se retirer du professorat et se consacrer uniquement à une tâche d'une utilité plus étendue et plus durable. Ce fut en l'année 1780 qu'il exécuta ce projet: il avait alors soixante-dix ans; on aurait pu croire que les infirmités de l'âge motivaient sa retraite, mais, en réalité, ni son esprit ni son corps ne semblaient avoir subi les atteintes du temps. Les ouvrages qu'il publia peu d'années après donnent une preuve éclatante de l'activité avec laquelle il profita de ses loisirs; ses *Essais sur les Facultés intellectuelles* parurent en 1785, et ce fut en 1788 qu'il publia ses *Essais sur les Facultés actives de l'Homme*.

Comme ces deux écrits forment un grand ouvrage, dont la *Recherche sur l'Esprit humain* peut être regardée comme l'introduction, j'ai réservé pour le chapitre suivant toutes mes réflexions critiques sur le mérite de Reid comme auteur; j'ai pensé qu'elles atteindraient mieux leur but si je les présentais à la suite les unes des autres, que si je les semais suivant l'ordre chronologique parmi les détails d'une biographie.

SECTION II.

OBSERVATIONS SUR L'ESPRIT ET LE BUT DE LA PHILOSOPHIE DE REID.

J'ai déjà fait observer que le trait distinctif de la philosophie de Reid est la fidélité systématique avec laquelle il a suivi la méthode d'investigation qui est décrite dans le *Novum organum*, et dont un si heureux exemple a été donné

en physique par Newton et son école. Faire reconnaître ce procédé comme le seul moyen de parvenir à la connaissance de la nature, tel était le but favori de ses travaux et le sujet sur lequel il pensait ne pouvoir trop s'étendre dans sa correspondance avec ses jeunes amis. Dans une de ses lettres au docteur Grégory, que j'ai eue entre les mains, il le félicite particulièrement de ce qu'il aime les écrits de Bacon : « Je suis très porté, dit-il, à mesurer l'intelligence d'un homme par l'opinion qu'il a conçue de cet auteur. »

Il serait peut-être à souhaiter qu'il eût songé davantage à décrire les règles fondamentales de cette méthode à laquelle il attachait un si haut prix, et surtout qu'il eût indiqué les modifications qu'elle peut recevoir dans son application à la science de l'esprit. Il est vrai que différentes parties de ses ouvrages fournissent sur ce point d'importantes lumières ; mais j'incline à croire que s'il eût placé, dans un discours préliminaire, une discussion développée sur ce sujet, il aurait montré plus clairement le but d'une grande partie de ses travaux, et aurait prévenu les objections les plus plausibles qu'on ait élevées contre ses écrits.

Je n'ai cependant pas l'intention de chercher à suppléer ici une lacune d'une si grande étendue. Cette entreprise trouvera mieux sa place, je pense, dans la suite des *Recherches sur les Facultés intellectuelles* que j'ai commencé de soumettre au public. Je ne présenterai les remarques suivantes que comme un supplément à ce que j'ai avancé sur la nature et l'objet de ce genre d'étude, dans l'introduction de la *Philosophie de l'Esprit humain*.

L'influence du génie de Bacon sur le développement des sciences physiques n'a été que très rarement appréciée avec justesse : les uns l'ont presque entièrement méconnue ; les autres l'ont considérée comme la seule cause de la ré-

forme qui s'est depuis introduite dans les sciences. De ces deux opinions extrêmes, la dernière est certainement la moins éloignée de la vérité; car dans toute l'histoire des lettres, on ne peut citer un homme dont les travaux aient exercé une action aussi incontestable sur les progrès intellectuels de l'humanité. Toutefois, il faut reconnaître qu'avant l'époque de Bacon, divers philosophes, dans les différentes parties de l'Europe, avaient déjà pris la bonne voie; et peut-être ses ouvrages ne contiennent-ils pas une seule règle importante sur la vraie méthode, d'investigation dont la trace ne puisse se retrouver dans les écrits de ses prédécesseurs. Son grand mérite est d'avoir concentré ces lueurs faibles et dispersées, et d'avoir fixé l'attention des philosophes sur les caractères distinctifs de la vraie et de la fausse science, par une clarté d'exposition qui lui est particulière, et à laquelle se joint le pouvoir entraînant d'une éloquence hardie et figurée. La marche qu'il recommande avait été suivie dans tous les cas où l'on avait fait d'importantes découvertes sur les lois de la nature, mais elle ne l'avait été que par aventure et sans préméditation; il était réservé à Bacon de réduire en méthode et en règle, des inspirations suscitées par le hasard, ou par quelque lueur passagère de vérité. Reid l'a dit: « Celui qui découvrit le
« premier que le froid convertissait l'eau en glace et que le
« chaud la convertissait en vapeur, suivit les mêmes princi-
« pes généraux et la même méthode qui firent découvrir en-
« suite à Newton la loi de la gravitation et les propriétés de
« la lumière. Ses règles pour procéder en philosophie, *regulæ*
« *philosophandi*, ne sont que les pures maximes du sens com-
« mun, celles que les hommes prudents suivent dans la con-
« duite ordinaire de la vie. Quiconque prétend philosopher
« sur d'autres règles, soit qu'il s'agisse du monde matériel

« ou du monde intellectuel, court risque de se méprendre
« et de n'atteindre pas le but où il tend ¹. »

Ces observations n'ont pas pour but de rabaisser la gloire de Bacon, car elles s'appliquent sans exception à tous ceux qui ont réduit en système les principes d'un art quelconque. Elles tombent même avec beaucoup moins de force sur Bacon que sur aucun des philosophes dont les travaux ont eu de l'analogie avec les siens; car je ne sache pas qu'on ait jamais réussi à mettre sous une forme didactique les règles d'un art aussi peu avancé que l'était la philosophie expérimentale à l'époque de ce grand homme. Il ne faut pas croire non plus qu'il ait tenté une entreprise peu utile en essayant de régler les mouvements fortuits d'un aveugle instinct, et en donnant aux plus nobles travaux de la raison humaine les avantages de cette méthode scientifique qui a si puissamment secondé les efforts du bon sens dans des recherches d'une moindre importance. L'épigramme vraiment philosophique que Reynolds a placée en tête de ses *Discours académiques* s'applique avec encore plus de justesse à ce que nous disons : « Omnia ferè quæ præceptis continentur ab ingeniosis hominibus fiunt, sed casu quodam magis quam scientiâ. Ideòque doctrina et animadversio adhibenda est, ut ea quæ interdum sine ratione nobis occurrunt, semper in nostrâ potestate sint; et quoties res postulaverit, à nobis ex præparato adhibeantur. »

Mais si quelques esprits supérieurs pouvaient être disposés d'avance à la révolution scientifique que Bacon a si puissamment provoquée, il n'en était pas ainsi de la grande majorité de ceux qui passaient alors pour très habiles et pour très savants. Les vues de ce philosophe étaient au-dessus de

¹ *Recherches sur l'Entendement humain*, chap. I, sect. 1^{re}.

son siècle, et il s'en aperçut lui-même, comme on peut le voir dans les passages où il se nomme « le serviteur de la postérité » et où il « lègue sa renommée aux âges futurs. » Hobbes, qui dans sa jeunesse avait eu part à l'amitié de Bacon, parle en termes de mépris de la philosophie expérimentale, bien long-temps après la mort de ce grand homme. Il est vrai que la méthode inductive allait tout droit à ruiner les fondements du scepticisme que tous ses travaux avaient pour but d'élever. Mais sans remonter si haut, si pendant le cours du dernier siècle l'esprit pratique des écrits de Bacon s'est répandu parmi la foule de ceux qui cultivent en Europe la physique expérimentale, il est vrai de dire qu'on en est moins redevable à la popularité des doctrines de ce philosophe, qu'aux exemples de sage investigation donnés par un petit nombre d'hommes éminents qui faisaient profession de le prendre pour guide.

C'est par l'empire de l'imitation et des premières habitudes que la vérité et le bon sens, ici comme en d'autres circonstances, sont descendus peu à peu du premier rang des intelligences jusqu'au dernier. Dans quelques parties du continent surtout, l'introduction des œuvres philosophiques de Bacon s'est faite avec une lenteur surprenante; il est douteux que Descartes, lui-même, les ait jamais lues; et si nous en pouvons croire Montucla, vers l'année 1759, elles étaient encore très peu connues en France. C'est la préface placée par d'Alembert en tête de l'*Encyclopédie* qui les recommanda pour la première fois dans ce pays à l'attention générale.

La révolution qui s'est opérée durant les deux derniers siècles dans la méthode des sciences physiques, et les succès remarquables qui en ont été la suite, ne pouvaient manquer de faire naître l'idée que quelque chose de semblable s'accomplirait probablement un jour pour les phéno-

mènes du monde intellectuel. Aussi trouve-t-on plusieurs prédictions de ce genre chez divers auteurs depuis les découvertes de Newton. Il s'en rencontre une très remarquable à la fin du *Traité d'Optique* de ce grand homme : « Si par « l'application de la méthode inductive, toutes les parties de « la philosophie naturelle finissent par atteindre la perfection, » les limites de la philosophie morale seront aussi reculées. » On peut voir de semblables conjectures dans d'autres ouvrages, et particulièrement dans le *Traité de la Nature humaine* de Hume, où ce point est développé avec beaucoup de talent. Cependant, si je ne me trompe, le docteur Reid fut le premier qui conçut avec justesse et clarté l'analogie entre les sciences physiques et les sciences morales. Il sut définir avec précision les domaines distincts de l'observation externe et du sens intime qui fournissent les données de tous nos raisonnements sur la matière et sur l'esprit; et il démontra la nécessité d'une distinction rigoureuse entre les phénomènes que nous offrent ces deux sphères, bien que nous suivions le même mode d'investigation pour les étudier l'une et l'autre.

Il ne paraîtra nullement surprenant qu'un si grand nombre de philosophes aient échoué dans l'étude de l'esprit humain, si l'on considère de combien de difficultés particulières cette science est embarrassée. Il suffit, quant à présent, de citer l'origine métaphorique de tous les mots qui expriment les phénomènes intellectuels, la nature délicate et fugitive des objets du sens intime, l'habitude d'inattention que nous contractons à cet égard dès notre enfance, et les préjugés que font naître les impressions et les associations d'idées du jeune âge. N'oublions pas d'ailleurs que les règles de logique applicables à l'étude de l'esprit humain, sont encore si mal comprises, que nous n'avons pas

ici contre l'erreur les moyens qui nous en défendent dans les autres branches de connaissance. En physique, une fausse théorie est abandonnée quand elle est contredite par les faits qui frappent les sens; en mathématiques, une conclusion absurde ou inconséquente est regardée comme une preuve démonstrative de la fausseté d'une hypothèse. Mais dans les recherches qui se rapportent aux principes de la nature humaine, les absurdités et les inconséquences auxquelles conduisent la plupart des doctrines proposées jusqu'à ce jour, au lieu d'aboutir à la réforme de ces doctrines, ont trop souvent eu pour effet d'engendrer le scepticisme sur la science elle-même. Combien est triste cet aveu de Hume : « Le « spectacle multiplié de tant de contradictions et d'imperfec-
« tions dans la raison humaine a tellement remué et troublé
« mon esprit, que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout
« raisonnement, et à ne regarder aucune opinion comme
« plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre. »

Cependant quelque chose nous soutient dans ce découragement, c'est la vue du grand nombre de découvertes importantes sur la nature humaine disséminées dans les écrits des philosophes. Comme le sujet de cette étude est en nous-même, il doit se trouver une portion considérable de vérité dans les systèmes les plus erronés, non pas seulement parce qu'il est difficile qu'un certain nombre d'hommes s'en laissent long-temps imposer sur les objets de leur sens intime, mais encore parce que c'est presque toujours par leur alliance avec la vérité et avec les principes originaux de la nature humaine que les préjugés et les fausses associations se font admettre. Peut-être même a-t-on le droit d'affirmer que les progrès ultérieurs de la science de l'esprit humain dépendent moins du degré d'invention qu'on y portera, que de la sagacité qu'on mettra à dégager les découvertes anciennes des

erreurs qu'on y a mêlées, et du soin que l'on prendra de se tenir en garde contre l'amour de l'innovation et de la singularité. Sous ce rapport, l'étude de l'esprit a tout l'avantage sur la recherche des lois du monde matériel ; la première a été cultivée avec plus ou moins de succès dans tous les âges et dans tous les pays ; les faits qui servent de base à la dernière ont été, à très peu d'exceptions près, recueillis durant le cours des deux derniers siècles. La même observation a été faite sur les systèmes de morale par Smith, dans son examen de la théorie de Mandeville, et ce qu'il dit s'applique parfaitement à la science de l'esprit en général. « Un système de physique, re-
 « marque ce philosophe, peut paraître très plausible et être
 « long-temps admis par le public sans avoir aucun fondement
 « dans la nature ni aucune ressemblance avec la vérité. Mais
 « il en est autrement des systèmes de philosophie morale.
 « Quand un voyageur nous décrit une contrée éloignée, il
 « peut présenter à notre crédulité, comme faits incontestables, les fictions les plus vaines et les plus absurdes. Mais,
 « quand on prétend nous informer de ce qui se passe dans
 « notre voisinage et des affaires de la paroisse dans laquelle
 « nous vivons, bien que là encore, si nous sommes assez négligents pour ne pas examiner les choses de nos propres
 « yeux, on puisse nous tromper sur beaucoup de points,
 « il faudra cependant que les plus hardies impostures con-
 « servent quelque ressemblance avec ce qui est, et con-
 « tiennent même une part considérable de vérité. »

Ces considérations démontrent combien il est indispensable, dans une pareille branche d'étude, de nous former dès le principe d'exactes notions sur le criterium de la vraie et de la fausse science et sur les règles de l'investigation philosophique. Elles prouvent encore que si l'é-

tude de la méthode newtonienne est une excellente préparation à l'examen des phénomènes intellectuels, ce n'est cependant là qu'une des conditions nécessaires pour arriver au but ; une comparaison attentive des sciences physiques et des sciences morales montrera probablement que ce préliminaire une fois rempli le plus difficile reste à faire. Une chose certaine, du moins, c'est que ce n'est point du vice de notre faculté de raisonnement que naissent principalement nos erreurs spéculatives ; c'est ce que démontre clairement la facilité avec laquelle la plupart des élèves sont initiés aux sciences mathématiques et physiques, lorsqu'il est si difficile de leur faire comprendre les questions de la morale et de la politique.

Bacon n'a pas omis entièrement les règles de logique qui peuvent conduire à d'utiles et solides résultats dans l'étude du monde interne ; mais elles n'ont pas fait le principal objet de son ouvrage, et il n'a guère écrit là-dessus que des remarques détachées, qu'il a jetées par hasard dans le cours de ses autres spéculations. Une introduction naturelle et utile à l'étude de ces règles serait un aperçu général des sciences et des arts qui dépendent de la philosophie de l'esprit, où l'on indiquerait les rapports qui unissent ces branches entre elles et qui les lient au système complet de la science humaine. Mais ce tableau est encore à tracer malgré les illustres travaux de Bacon et de d'Alembert. A vrai dire, il s'en faut même de beaucoup que la simple branche qui se rapporte au monde physique, dans la carte intellectuelle dressée par ces deux philosophes, se trouve aujourd'hui au niveau des connaissances acquises. Quant au peu de progrès qu'on a faits jusqu'à présent dans la description de la méthode qu'il convient de suivre lorsqu'on étudie les phénomènes de l'esprit, il suffit de remarquer pour s'en con-

vaincre que les causes d'erreur spéciales à cette étude et qui naissent de sa connexion avec nos plus chers intérêts, n'ont pas encore été recherchées avec assez de soin pour aider le moins du monde l'observateur à les éviter.

Une seule de ces erreurs, celle qui découle des imperfections du langage, fait exception à cette remarque générale. Elle a par bonheur attiré l'attention particulière de Locke, dont les observations à ce sujet composent peut-être la partie la plus estimable de ses écrits philosophiques; et depuis, Condillac et d'autres en ont traité d'une manière encore plus étendue. Ce n'est pas qu'il ne reste encore beaucoup à faire même sur cet article, mais ce qu'on a fait suffit déjà pour justifier la profonde maxime par laquelle Bacon recommandait cet objet à l'attention de ses successeurs : « *Credunt homines rationem suam verbis imperare; sed fit etiam ut verba vim suam super rationem retorqueant* ¹. »

Le docteur Reid s'est peu livré à des discussions logiques sur les moyens d'avancer la philosophie de la nature humaine, et il a songé moins encore à tracer les rapports nombreux par lesquels cette philosophie se rattache aux affaires pratiques de la vie; mais, ce qui était plus essentiel dans le temps où il a écrit, il a donné le plus heureux exemple de l'application de cette méthode. Il a rendu un autre service non moins grand en dirigeant ses recherches sur le sujet le plus propre à servir de base aux travaux de ses successeurs, l'analyse des diverses facultés et des divers principes de notre constitution. Pour faire sentir l'importance de cette entreprise, il me suffit de faire remarquer qu'à l'égard des différentes sciences intellectuelles et morales, telles que la

¹ Ce passage de Bacon forme l'épigraphe d'une dissertation philosophique très ingénieuse, publiée par M. Prévost de Genève, ayant pour titre: *Des signes envisagés relativement à leur influence sur la formation des idées*, Paris, an VIII.

grammaire, la rhétorique, la logique, la morale, la théologie naturelle et la politique, l'étude de l'esprit joue, sinon tout-à-fait, du moins à peu près le même rôle que l'anatomie du corps à l'égard des branches diverses de la physiologie et de la médecine. Comme il est naturel ou plutôt nécessaire que la science médicale débute par un aperçu général de la constitution physique de l'homme, de même une préparation convenable ou pour mieux dire essentielle à ces études où sont engagés nos plus nobles intérêts, c'est l'examen des principes qui constituent l'homme comme être intelligent, actif, social et moral. Mais là ne s'arrête pas l'importance d'une pareille analyse; elle étend son influence sur toutes les sciences et sur tous les arts qui se rapportent au monde matériel; et la philosophie même de Bacon, en tant qu'elle montre la route de la vérité physique, n'est qu'une branche de la philosophie de l'esprit humain.

Le fond de ces remarques est exprimé d'une manière admirable dans le passage suivant de Hume, si l'on en excepte quelques singularités d'expression peu importantes, qui tiennent aux théories dominantes de son temps : « Il est évident que toutes les sciences touchent par quelque bout à la nature humaine, et que si loin que l'objet de quelques uns semble les en tenir, encore ne laissent-elles pas de s'y réunir par quelque conduit souterrain. Il n'est pas jusqu'aux mathématiques, jusqu'à la physique et jusqu'à la théologie naturelle, qui ne dépendent en quelque façon de la science de l'homme, puisqu'elles tombent sous la naissance humaine et quelles sont jugées par nos facultés. On ne peut dire quels changements et quelles améliorations nous pourrions opérer dans ces sciences, si nous connaissions bien l'étendue et la force de l'entendement humain, et si nous savions parfaitement la nature des

« idées que nous employons et des opérations que nous accomplissons dans nos raisonnements.

« Si donc la religion naturelle, la physique et les mathématiques dépendent à ce point de la connaissance de l'homme, combien n'en doivent pas dépendre les autres sciences qui ont avec la nature humaine une liaison plus immédiate et plus intime ? L'unique but de la logique est de déterminer les principes et les opérations de notre faculté de raisonnement et la nature de nos idées ; la morale et la critique s'occupent de nos goûts et de nos sentiments ; et la politique considère les hommes dans la vie sociale et dans la dépendance où ils sont vis-à-vis les uns des autres. Ces quatre sciences comprennent à peu près tout ce qu'il nous importe de savoir, en d'autres termes, tout ce qui peut tendre à l'amélioration et à l'ornement de l'esprit humain.

« Le seul expédient à l'aide duquel nous puissions réussir dans nos recherches philosophiques est donc de renoncer à la marche fastidieuse et languissante qu'on a suivie jusqu'à présent : au lieu de prendre de temps en temps un château ou un village sur la frontière, il faut marcher droit au centre et au chef-lieu de ces sciences, c'est-à-dire à la nature humaine elle-même. Une fois maîtres de cette place nous pourrons espérer, partout ailleurs, une facile victoire. De ce poste nous étendrons d'abord nos conquêtes sur les sciences qui touchent le plus à la vie humaine, et ensuite nous nous occuperons à loisir de pousser plus loin nos découvertes sur les objets de pure curiosité. Il n'est point de question importante dont la décision ne soit comprise dans la science de l'homme, il n'en est aucune qui puisse être résolue avec certitude si nous n'avons cette dernière connaissance. »

Tous les ouvrages du docteur Reid eurent principale-

ment pour but de préparer l'exécution de ce plan, et l'analyse qu'il fit des plus importantes de nos facultés actives et intellectuelles, donna un exemple de la seule méthode qui puisse assurer le succès d'une telle entreprise. Il s'attacha dans son examen à défendre contre les attaques de quelques modernes systèmes de scepticisme les croyances fondamentales qui composent le fond de la connaissance humaine, abandonnant à ses successeurs la tâche plus agréable d'appliquer la philosophie de l'esprit humain aux usages pratiques dont elle est susceptible. Quant à l'analyse et à la classification de nos facultés, une si vaste entreprise doit avoir laissé place à beaucoup de perfectionnements; mais dans les endroits même où ses successeurs pourront introduire un arrangement plus simple ou une terminologie plus précise, la justesse de ses conclusions n'en sera point affectée. En effet, par suite de la méthode qu'il a embrassée, les méprises qui peuvent se rencontrer dans quelques détails de ses ouvrages ne sont pas à craindre pour la solidité de l'édifice qu'il a élevé, comme cela arriverait s'il n'eût présenté qu'un système fondé sur des hypothèses gratuites ou des définitions arbitraires. Bien loin de là, on peut compter qu'en vertu de l'enchaînement et de l'harmonie qui règnent toujours entre toutes les parties de la vérité, la découverte des erreurs qu'il a commises jettera de nouvelles lumières sur les observations dans lesquelles il a été plus heureux; de même que souvent dans une histoire authentique la correction d'un faux point de vue sur un fait particulier renoue une chaîne rompue, concilie une contradiction apparente et dissipe les doutes qui s'étendaient sur les parties les plus exactes et les plus dignes de foi du récit.

Dans son premier ouvrage, le docteur Reid se borna aux cinq sens et aux principes de notre intelligence qui s'y ratta-

chent nécessairement, réservant pour l'avenir des développements plus étendus. A la vérité, il paraît avoir pensé à cette époque qu'une étude moins restreinte serait au-dessus des forces d'un seul homme :

« La mémoire, l'imagination, le goût, le raisonnement, la perception morale, la volonté, les passions, les affections et toutes les facultés actives de l'ame, offrent aux investigations philosophiques un champ vaste et pour ainsi dire sans limites. Beaucoup d'auteurs estimables, tant anciens que modernes, ont fait des excursions dans ces régions inconnues et nous ont communiqué des observations utiles; mais il y a lieu de croire que ceux qui ont prétendu nous en donner une carte générale n'ont pas été difficiles à satisfaire, et l'ont dressée sur des données bien superficielles et bien incomplètes. Si Galilée avait essayé d'élever un système complet de physique, il est probable que ses travaux auraient été peu utiles à ses semblables, au lieu qu'en se bornant aux points qu'il était en état d'éclaircir, il a jeté les bases d'un système de connaissances qui n'a cessé depuis de s'élever, et qui fait la gloire de l'esprit humain. Si Newton avait entrepris davantage, peut-être aussi aurait-il moins fait. Éclairé par ces grands exemples, j'ai tenté avec des forces inférieures quelques recherches sur une seule faculté de l'esprit humain, sur celle qui semble le plus à la portée de l'observation vulgaire; et qui paraît être la plus aisée à étudier et à connaître; et cependant si je l'ai décrite avec quelque exactitude, on doit confesser que les relations qu'on nous en avait données jusqu'ici étaient singulièrement incomplètes et éloignées de la vérité. »

Si l'on compare ces réflexions avec la grandeur de l'édi-

1 *Recherches sur l'Entendement humain, Conclusion.*

ficé que l'auteur éleva plus tard, on est porté à croire que la suite de ses études le convainquit de plus en plus de la liaison et de la dépendance mutuelle qui existe entre les divers principes de la nature humaine, entre ceux-là même qui, à un examen superficiel, paraissent les plus éloignés les uns des autres; et il est heureux pour le public que Reid ait été conduit à dépasser de si loin les bornes qu'il s'était d'abord prescrites. A la vérité on trouve dans l'examen qu'il a fait des facultés de la perception externe et des questions qui s'y rapportent immédiatement, un soin et une exactitude plus minutieuse que dans plusieurs de ses études sur les autres parties de notre constitution, et son premier ouvrage est évidemment plus achevé pour le fond et pour la forme que les volumes publiés par lui dans un âge plus avancé. Cependant ces derniers sont d'une valeur inestimable pour ceux qui essaieront après lui l'étude difficile de l'intelligence. Ils leur seront utiles non seulement comme une carte ébauchée de la carrière qu'ils auront à parcourir, mais comme un exemple de la méthode qu'ils devront employer et qui, jusqu'à présent, a été si mal comprise des philosophes. C'est par l'originalité de cette méthode si constamment suivie dans ses études, plus encore que par l'importance des résultats auxquels il est arrivé, que Reid s'est placé à un rang si élevé parmi ceux qui jusqu'à ce jour ont procédé par l'analyse à l'étude de l'esprit humain.

On s'est quelquefois plaint que les philosophes aient entrepris une tâche trop vaste en étudiant à la fois toutes les parties de notre intelligence, lorsque, disait-on, une longue vie serait suffisamment employée à l'examen et à la description des phénomènes d'une seule de nos facultés. Le passage cité plus haut, semblerait placer Reid parmi les partisans de cette opinion, si par ses travaux ultérieurs il n'eût puis-

sainement autoçisé des études plus générales. La vérité est, selon moi, qu'on ne saurait tenter avec un grand espoir de succès des recherches détachées sur l'esprit humain, et que ceux qui les ont recommandées n'ont pas assez remarqué les caractères qui distinguent si profondément cette étude de celle qui a la matière pour objet. Quelques observations sur ce point me paraissent nécessaires pour justifier la diversité des travaux de Reid ; elles s'appliqueront avec plus de force encore aux efforts de ceux qui veulent s'appuyer sur une analyse étendue de l'entendement , ou pour expliquer les variétés, de l'esprit et du caractère de l'homme, ou pour développer les facultés de la jeunesse.

Une considération générale à laquelle il faut d'abord s'arrêter, c'est qu'au début de toute science le premier, le principal besoin c'est une esquisse étendue et hardie de son ensemble ; de même à peu près que dans l'exploitation d'une vaste contrée il faut éclaircir les forêts et sonder les déserts avant de fixer les limites de la propriété privée, et d'établir les divisions et subdivisions de domaines qui permettront les soins d'une culture attentive et étudiée. Les spéculations de Bacon s'étendirent à tous les objets de la connaissance humaine ; celles de Newton et de Boyle, bornées aux sciences physiques, embrassèrent encore un champ immense. Les travaux de leurs successeurs ont été de nos jours consacrés à des recherches plus particulières, dans lesquelles ces grands hommes n'avaient pu s'engager faute d'une quantité suffisante de faits et de principes généraux, et peut-être parce qu'ils n'y trouvaient pas un assez haut degré d'intérêt.

Si ces observations s'appliquent jusqu'à un certain point à toutes les sciences, elles conviennent encore mieux aux matières traitées par le docteur Reid. Ces matières sont si intimement liées les unes avec les autres qu'on peut dou-

ter qu'il soit possible d'en approfondir une seule sans posséder une connaissance au moins générale de toutes les autres. La théorie de l'entendement, par exemple, exige et présuppose l'examen des principes actifs et moraux, car on verra que l'état de ces principes dans chaque individu exerce une puissante influence sur son esprit; et d'un autre côté, une exacte analyse des facultés de l'entendement est indispensable pour résoudre les difficultés que les sceptiques ont élevées sur l'origine de nos idées morales. Quelle que soit donc la branche de la science de l'esprit humain que nous nous proposons de cultiver particulièrement, nous devons, selon moi, commencer par jeter un coup-d'œil sur toutes les parties de la nature humaine; non pas tant pour les étudier en elles-mêmes que pour connaître les rapports qui les unissent à l'objet spécial de nos études. On aura des preuves sans nombre de la vérité de cette remarque si l'on considère avec soin les rapports qui existent entre les différentes recherches de Reid: son but principal était évidemment de détruire le scepticisme moderne; et à chaque pas qu'il fait, des lumières nouvelles et inattendues viennent se grouper autour de cette pensée fondamentale.

C'est surtout en ce qui concerne la conduite de l'entendement et la formation du caractère que des vues partielles peuvent devenir dangereuses. Là, en effet, elles n'ont pas seulement pour résultat d'égarer la théorie mais d'entraver notre perfectionnement et notre bonheur. Je suis si pleinement convaincu de ce danger que les théories les plus fausses sur la nature humaine, pourvu qu'elles en embrassent l'ensemble, me paraissent moins pernicieuses que des recherches microscopiques qui se bornent à un point particulier de notre constitution. Par exemple, il est aisé de concevoir que si l'attention est entièrement occupée des facultés

intellectuelles, les principes moraux courent risque de tomber dans l'oubli; et il n'est pas moins certain que si nous bornons nos soins à la constitution morale, nous pouvons laisser l'entendement sous le joug de préjugés nuisibles, et dépourvu de ces utiles lumières dont l'absence rend les meilleures dispositions stériles pour nous et pour la société. Ce serait avec plus de péril encore qu'on se livrerait exclusivement à la culture d'une des subdivisions de l'esprit humain, comme, par exemple, à celle du goût, du raisonnement, ou même de nos sentimens et de nos affections morales.

« Pour former le caractère humain, » dit Bacon, dans un passage que Bolingbroke proclame l'un des plus beaux et des plus profonds de ce philosophe, « nous ne pouvons pas céder comme le sculpteur qui fait une statue et qui travaille tantôt le visage, tantôt les membres, tantôt les plis de la draperie; nous devons agir, et nous le pouvons, comme la nature dans la formation d'une fleur ou d'une autre de ses productions; elle produit à la fois tout l'ensemble de l'être et les germes de toutes ses parties. *Rudi-menta partium omnium simul parit et producit* ¹. »

Je n'affaiblirai par aucun commentaire l'impression de ce passage, si fortement empreint du vaste génie de Bacon et si vivement coloré de son *imagination philosophique* ²; d'ailleurs tout commentaire serait inutile à ceux qui n'en saisiraient pas à l'instant l'évidence.

Dans ce que j'ai dit jusqu'ici des travaux de Thomas Reid je me suis borné à présenter sur son but et sur sa méthode les

¹ J'ai rapporté dans ce paragraphe, avec très peu d'altération, les expressions de Bolingbroke dans sa belle paraphrase de la remarque de Bacon. Voyez son *Idée d'un roi patriote*.

² Expression appliquée par Gibbon à l'éloquence de Burke.

aperçus généraux qui m'ont paru les plus propres à faciliter l'usage de ses œuvres aux lecteurs peu familiarisés avec les discussions abstraites. Une revue rapide de quelques unes des objections les plus importantes qu'on ait élevées contre ses doctrines sera, je pense, une préparation plus complète à cette étude.

De ces objections, les quatre suivantes paraissent mériter surtout l'attention :

1° Dans tous ses raisonnements, Reid, dit-on, a gratuitement posé en fait sur la nature de l'ame un système que le matérialisme met en question.

2° Il tend à comprimer l'ardeur des recherches philosophiques, en donnant comme limites de la science, des phénomènes qui peuvent se résoudre en principes plus simples et plus généraux.

3° Par une multiplication excessive des principes originaux et instinctifs, il a laissé la science dans un état moins précis et moins satisfaisant que Locke et ses successeurs.

4° En appelant de la décision des gens instruits au jugement de la multitude, sa philosophie est défavorable à l'esprit de libre recherche, et prête un nouvel appui aux erreurs populaires.

I. On suppose d'abord que Reid a posé en fait une douteuse hypothèse sur la nature du principe qui pense et qui sent.—Il me suffirait presque de répondre que l'attaque est justement dirigée vers le point où sa philosophie est le plus complètement invulnérable. Le caractère qui distingue particulièrement la science inductive de l'esprit, c'est qu'elle fait profession de s'abstenir de toute spéculation touchant la nature et l'essence de l'ame; elle concentre entièrement son attention sur les phénomènes qui nous sont attestés par le témoignage du sens intime, et sur les lois auxquelles ces phénomènes

sont soumis. Sous ce rapport elle se sépare à la fois des hypothèses pneumatologiques de l'école, et des théories non moins chimériques si chaudement professées par les métaphysiciens physiologistes de nos jours. Elle se distingue de l'ancienne école, comme les recherches de la mécanique sur les lois des corps en mouvement diffèrent des discussions des anciens sophistes sur l'existence et la nature du mouvement; elle diffère de la nouvelle secte, comme les découvertes de Newton sur la loi de la gravitation se distinguent de la question qu'il élève sur l'éther invisible, dont il suppose que cette loi peut être l'effet. Les phénomènes que cette méthode inductive a pour but de constater reposent sur leur propre évidence; leur certitude est tout-à-fait indépendante des hypothèses dont nous avons parlé, et ne resterait pas moins inébranlable alors même que la vérité de l'une de ces hypothèses serait pleinement établie. Ce n'est donc point parce qu'elles contrarient mes opinions favorites que je suis contraire aux investigations, soit de la pneumatologie scholastique, soit de la métaphysique physiologique, mais c'est que je les considère comme une dépense inutile de temps et d'esprit sur des problèmes dont la solution ne peut être ni confirmée ni renversée par l'expérience et l'observation. La question de Newton sur la cause de la gravitation n'était nullement en contradiction avec ses découvertes sur cette loi; mais que serait-il résulté pour le public si ce philosophe se fût abandonné à la poursuite de théories hypothétiques sur la cause, au lieu de consacrer aux phénomènes son admirable génie.

Que l'esprit général de la philosophie de Reid soit contraire aux conclusions du matérialisme, c'est un fait incontestable. Cela ne vient pas toutefois de ce que cette philosophie s'appuie sur l'hypothèse contraire comme sur un principe fondamental, mais de ce qu'elle tend puissamment à dé-

gager l'esprit des associations et des préjugés opiniâtres auxquels les systèmes ordinaires de matérialisme doivent leur apparence de vérité. En effet, c'est plutôt en donnant ainsi l'exemple d'une recherche exacte des lois de la pensée, qu'en essayant une réfutation métaphysique directe, qu'on peut espérer de changer les opinions de ceux qui ont pris l'habitude de confondre deux classes de faits si complètement et si essentiellement distinctes que les phénomènes sensibles et les phénomènes intellectuels. Mais ce point de vue m'écarterait de mon sujet.

Un médecin de grande réputation recommandait dernièrement à ceux qui désirent étudier l'esprit humain de se préparer à cette tâche par l'étude de l'anatomie. Je dois avouer que je n'aperçois pas les avantages de cette marche. L'anatomie du corps ne me paraît pas plus propre à répandre quelque lumière sur la philosophie de l'esprit que l'analyse de la pensée à éclairer la physiologie du corps. Établir sur des faits d'observation les rapports de ces deux principes, c'est à la vérité un objet raisonnable et intéressant de recherche philosophique, et pour cette recherche, qui depuis long-temps a été proposée et recommandée par Bacon, la connaissance de l'esprit et du corps est indispensable; mais là encore, si nous ne voulons pas nous égarer, la distinction entre les deux classes de faits ne doit pas être un moment oubliée; sans quoi les uns et les autres ne tarderaient pas d'être faussés par les idées hypothétiques que nous nous ferions des rapports ou des analogies qui les unissent ¹. Ainsi les nombreux phénomènes qui se rapportent à l'habitude fournissent une ample matière à l'étude des lois générales de notre double constitution intellectuelle et physique; mais

¹ *Éléments de la philosophie de l'Esprit humain*, p. 11 et 12.

quelle lumière est-il possible de tirer du passage suivant de Locke sur ces phénomènes : « Les habitudes ne paraissent être que des suites de mouvement dans les esprits animaux ; ceux-ci une fois ébranlés continuent de suivre la route qu'ils ont prise d'abord, et qui par leur passage fréquent devient un chemin battu. » De même, les lois qui régulent le rapport entre l'esprit et les organes extérieurs dans l'exercice de la perception ont été un sujet fécond de recherche pour quelques-uns de nos meilleurs philosophes modernes ; mais combien le génie de Newton lui-même ne paraît-il pas impuissant quand il tente de franchir l'abîme qui sépare le monde sensible et le principe sentant : « *Le sensorium* des animaux, demande-t-il dans une de ses questions, n'est-il pas le lieu où est présente la substance qui sent, et où les espèces sensibles des choses sont apportées à travers les nerfs et le cerveau, afin qu'elles y soient perçues par l'esprit présent en ce lieu-là ? »

Il faut se rappeler d'ailleurs que cette étude des rapports du physique et du moral n'est qu'une portion de la philosophie de l'esprit, et qu'il est, par-delà, un champ vaste et l'on peut dire sans limites où toutes les données nous sont fournies par l'observation interne. Si, en examinant, par exemple, les facultés de jugement et de raisonnement, un homme d'un esprit solide lit, d'une part, les observations de Bacon sur les différents genres de préjugés ou celles de Locke sur l'abus des mots, et, de l'autre, les spéculations de quelques-uns de nos auteurs contemporains, il reconnaîtra sur-le-champ la différence des deux modes d'investigation entre lesquels je veux maintenant établir une distinction. « Le raisonnement, » dit l'un des plus ingénieux et des plus originaux de ces écrivains modernes, « est cette opération du *sensorium* par laquelle nous excitons deux ou plusieurs fa-

« milles d'idées, et réveillons par là les idées par lesquelles
 « les premières diffèrent ou s'accordent; si nous apercevons
 « le rapport, il y a ce qu'on appelle jugement; si nous ten-
 « tons en vain de l'apercevoir, il y a ce qu'on appelle doute;
 « si nous réveillons les idées qui les font différer, il y a dis-
 « tinction; si, au contraire, nous réveillons les idées qui les
 « font s'accorder, il y a comparaison ¹. » Quant au sens du mot
idée dans le passage précédent, on peut l'apprendre de la dé-
 finition suivante du même auteur : « Le mot *idée* a divers
 « sens chez les métaphysiciens; je l'emploie ici simplement
 « pour désigner ces notions des objets extérieurs que nous
 « procurent originairement nos organes, et je définis *l'idée*
 « une contraction, un mouvement ou une configuration des
 « fibres qui constituent les organes des sens ². » Hume, qui
 était moins physiologiste que le docteur Darwin, s'est servi
 d'un langage beaucoup moins hypothétique et beaucoup
 moins arbitraire, mais encore fort éloigné de la simplicité et
 de la précision indispensable en des études où tout dépend
 du sage emploi des mots : « La croyance, » selon Hume,
 « est une idée vive en rapport avec une impression
 « présente, ou qui lui est associée; la mémoire est la faculté
 « par laquelle nous répétons nos impressions de manière à
 « ce qu'elles conservent un degré considérable de leur viva-
 « cité première, et tiennent le milieu entre les impressions et
 « les idées. »

Dans les principes de Reid, les termes qui expriment les facultés simples de l'esprit ne sont susceptibles ni de définition ni d'explication. Par exemple, les mots *sentiment*, *connaissance*, *volonté*, *doute*, *croyance*, sont aussi indéfi-

¹ Zoonomia, vol. 1, p. 181, 3^e édition.

² Ibid, vol. 1, p. 11, 12.

nissables que les mots *vert* ou *écarlate*, *doux* ou *amer*. Aux noms de ces opérations intérieures tous les hommes attachent quelques notions plus ou moins distinctes, et le seul moyen d'amener quelqu'un à des idées plus exactes est de lui enseigner à exercer la faculté de réflexion qui est en lui. C'est pour cette raison que les définitions précédentes de Hume et de Darwin, fussent-elles plus irréprochables sous le rapport de la phraséologie, seraient encore antiphilosophiques, en ce qu'elles essaient de décomposer ce qui n'est pas susceptible d'analyse. Telles qu'elles sont, non seulement elles enveloppent la vérité de mystère, mais de plus, elles peuvent servir de fondemens à une théorie erronée. Il est bon d'ajouter que des deux hypothèses en question, celle de Darwin, bien qu'inférieure comme œuvre philosophique aux yeux des juges compétents, est cependant celle qui égarera un plus grand nombre de lecteurs. En effet la métaphysique grossière et hypothétique qu'elle renferme se trouve mêlée à des faits et à des résultats importants, dignes des talents et de l'expérience d'un tel écrivain dans l'état présent de la science médicale et physiologique. Des questions réservées jusqu'à présent à un petit nombre d'hommes préparés par l'habitude des recherches philosophiques, sont ainsi soumises non seulement aux esprits éclairés qui font l'ornement de la profession médicale, mais encore à cette multitude de demi-savants qui font de la médecine un métier. Il ne faut donc pas douter que beaucoup d'entre ces derniers ne s'en rapportent, sur des sujets sur lesquels ils reconnaissent leur incompetence, à l'auteur qui montre tant d'habileté dans les matières dont ils s'occupent. Au contraire, les hypothèses présentées par Hume ne sont intelligibles que pour ceux à qui le langage des écoles est familier; et malgré la grace et l'élégance de cet auteur qui offrent tant de charme

aux hommes de goût et d'esprit, il a peu d'attraits pour la plupart de ceux qui seraient le plus exposés à se laisser égarer par ses conclusions.

Après tout, je ne crois pas que les théories physiologiques sur l'esprit, qui ont fait tant de bruit de nos jours, doivent produire une impression fort durable. Les talents distingués du docteur Darwin ne pouvaient manquer de donner une importance momentanée à toutes les opinions sanctionnées de son nom, tout de même que les découvertes chimiques qui ont immortalisé celui de Priestley, ont pour un temps tiré de l'oubli les rêveries de Hartley. Mais si l'on excepte ces cas accidentels où la raison paraît avoir rétrogradé, il y a eu depuis Descartes un progrès continu et en dernière analyse très marqué, vers l'application de la méthode inductive à l'étude de l'esprit humain. Nous pouvons suivre cette marche dans les écrits mêmes de ceux qui font profession de considérer la *pensée* comme *une agitation du cerveau*, et particulièrement dans les ouvrages de Hume et d'Helvétius. Bien que ces deux auteurs aient laissé échapper quelques expressions hasardées sur la nature de l'esprit, dans leurs investigations les plus utiles et les plus applicables leur bon sens les a préservés de mêler aucune théorie sur les causes des phénomènes intellectuels à l'histoire des faits et à la recherche des lois générales. Les écrivains qui forment l'exception la plus notable à ce changement progressif dont nous parlons, sont principalement des hommes dont les erreurs s'expliquent facilement par les préventions nées de leurs habitudes exclusives d'observation : ce sont des physiologistes accoutumés à ne considérer que cette partie de l'homme qui tombe sous le scalpel de l'anatomiste ; ce sont des chimistes qui abordant l'analyse de la pensée, encore tout échauffés des décompositions de leur laboratoire, apportent dans l'étude de

l'ame ce que Bacon appelle d'une manière expressive « la fumée et la suie du fourneau. » Personne n'estime plus que moi les travaux de ces savants ; mais qu'on me permette de remarquer que le mérite le plus éminent dans les recherches dont ils s'occupent, n'implique nullement le pouvoir de ramener la pensée sur elle-même, ni un esprit dégagé des associations formées dans le premier âge et des illusions du langage vulgaire. Je n'irai pas si loin que Cicéron, qui attribue une force d'esprit extraordinaire à ceux qui possèdent ces derniers avantages : « Magni est ingenii revocare mentem a sensibus, et cogitationem a consuetudine abducere ; » je voudrais seulement qu'on leur accordât le mérite de la patience et de la sagesse, et que leurs antagonistes s'efforçassent d'acquérir les mêmes qualités [†].

Je n'ai point ici l'intention d'exalter la science de l'esprit aux dépens des autres, mais de combattre des préjugés également funestes aux progrès de toutes les connaissances utiles. A cette occasion, je ne puis m'empêcher de signaler une opinion dominante aujourd'hui, mais tout-à-fait erronée. On regarde la formation d'un système hypothétique comme une meilleure preuve du génie d'invention, que la patiente étude de la nature par la route de l'induction ; bâtir un système paraît à un esprit jeune et sans expérience une sorte de création ; s'élever lentement de l'observation et de la comparaison des faits particuliers à des conclusions générales ne lui semble qu'un commentaire servile d'une œuvre étrangère.

Il ne peut y avoir à coup sûr d'opinion plus mal fondée. Poser quelques principes ou même un seul comme fondement d'une théorie, arranger adroitement des faits hypothétiques, et, par un habile emploi du langage, donner une

[†] Voyez note D.

explication plausible d'un nombre immense de phénomènes, c'est ce qui ne dépasse point la portée de la plupart des hommes qui ont un peu exercé leurs talents dans les subtilités des écoles ; mais, au contraire, suivre la nature à travers toutes ses variétés d'un œil pénétrant et fidèle, recueillir exactement ce qu'elle nous montre et rien de plus, saisir au milieu de ses opérations diverses les lois simples et générales qui les dominent, et quelquefois conjecturer le dessein providentiel qu'elles tendent à remplir, voilà l'œuvre qu'on peut hardiment proclamer le plus noble effort de l'intelligence humaine. Aussi la multitude des spéculateurs ingénieux a-t-elle été fort grande dans tous les âges, tandis qu'on s'étonne du petit nombre des philosophes sensés ; ou pour mieux dire ces derniers commencent aujourd'hui seulement à soupçonner leur route, grâce au faisceau de lumières rassemblé par leurs prédécesseurs.

Descartes aspirait à un système complet de physique, déduit à *priori* des réflexions abstraites de sa raison ; Newton, au contraire, ne prétendait qu'à une fidèle « interprétation « de la nature » dans quelques unes des lois générales qu'elle développe à nos regards. Et cependant le génie déployé dans les volumineux écrits du premier se réduit à rien, quand on le compare aux résultats que présente une seule page du second. Ceci me rappelle une remarque de Bacon qui n'est point hors de propos : « Alexandre et César, dit-il, bien « qu'ils n'aient pas eu le secours de la magie et des prodiges, « ont accompli des exploits qui surpassent ceux que la fa- « ble rapporte du roi Arthur et d'Amadis de Gaule. »

Je n'ajouterai plus qu'un mot sur ce sujet : c'est que la philosophie de l'esprit humain est la science où il est le plus facile d'élever des théories capables d'abuser la multitude, et où la découverte de la vérité est environnée

du plus grand nombre d'obstacles. Un des principaux est le sens métaphorique ou hypothétique des mots qu'on emploie dans le langage vulgaire pour exprimer tout ce qui se rapporte à nos facultés intellectuelles ou actives. Ces termes permettent de donner aux phénomènes les plus mystérieux une explication spécieuse pour les observateurs superficiels, et en même temps ils augmentent à un degré incalculable la difficulté d'une investigation exacte.

II. On allègue, dans la seconde objection, que « circonscrire le champ de nos études sur l'esprit humain dans les bornes indiquées par Reid c'est comprimer l'ardeur des recherches philosophiques. » Cette accusation n'est pas plus fondée que la première, car les études physiques sur le monde matériel sont précisément renfermées dans les mêmes limites. Dans toutes nos investigations, quel qu'en soit l'objet, le rôle de la philosophie se réduit à rapporter les faits particuliers à d'autres faits plus généraux, et nos plus heureuses recherches aboutissent en dernier analyse à quelque loi de la nature dont on ne peut donner l'explication. Le reproche auquel je réponds maintenant me paraît avoir été plus particulièrement dirigé contre les observations de Reid sur la marche de la nature dans la perception. Comme cette partie de ses recherches était d'une importance fondamentale dans son système, il l'a travaillée avec un soin particulier, et malheureusement le résultat ne flatte nullement l'orgueil de ces faiseurs de systèmes qui se vantent de tout expliquer. Il aboutit à cet aveu, qu'après toutes les lumières fournies par l'anatomie et la physiologie, la connaissance que nos sens nous donnent de l'existence et des qualités de la matière ne reste pas moins incompréhensible au savant qu'elle ne l'est pour le plus grossier paysan, et que le seul avantage du premier est de posséder une notion plus

précise et plus complète de quelques détails de notre organisation physique. Ces détails sont à la vérité fort intéressants quand on les considère en eux-mêmes et comme une addition à notre connaissance du corps humain ; mais par rapport à la philosophie de l'esprit, ils ne servent qu'à nous donner une idée plus exacte des étonnants phénomènes qu'il s'agirait mais que nous tenterions en vain d'expliquer. Accuser ce langage de *mysticisme*, comme on l'a fait, c'est être ou bien injuste ou bien ignorant ; car le reproche, s'il est fondé, tombe avec autant de raison sur les plus importantes découvertes des autres sciences. On l'adressait à Newton, lorsqu'on prétendait que la *gravité* devait être reléguée parmi les qualités occultes des scholastiques jusqu'à ce qu'on en eût assigné la cause mécanique. Aussi la réponse faite à cette accusation par M. Maclaurin, commentateur de Newton, peut s'appliquer littéralement à la philosophie de l'esprit humain.

« Les antagonistes de Newton, n'ayant rien à objecter
 « contre ses observations et ses raisonnements, prétendirent
 « trouver une ressemblance entre ses doctrines et les opi-
 « nions décréditées de la philosophie scholastique. Ils triom-
 « phaient hautement en traitant la gravité de qualité occulte,
 « parce que Newton n'a pas prétendu rattacher ce principe
 « à sa cause..... Je ne sache pas qu'on ait jamais fait une ob-
 « jection contre la circulation du sang, de la difficulté assez
 « grande qu'on trouve à en donner une explication mécani-
 « que. Ceux qui les premiers ont étendu la gravité à l'air, à
 « la vapeur et à tous les corps qui entourent la terre, ont eu
 « aussi leur mérite, bien que la cause de la gravité n'en soit
 « pas devenue plus claire qu'auparavant, ou plutôt bien qu'elle
 « ait paru plus mystérieuse depuis qu'ils ont montré qu'il
 « n'y avait rien autour de la terre qui fût exempt de la gra-

« vitation et qui pût être regardé comme la cause de ce phé-
 « nomène. D'où vient donc que les admirables découvertes
 « de Newton qui étendirent ce principe jusqu'aux extrémités
 « de l'univers furent si mal accueillies de quelques philoso-
 « phes ? C'est que Newton avait renversé par les raisons les
 « plus évidentes les systèmes vantés, à l'aide desquels ces
 « derniers prétendaient dévoiler tous les mystères de la na-
 « ture ; la philosophie qu'il mettait à la place, renfermant l'a-
 « veu sincère que nous sommes loin de posséder une science
 « entière et parfaite, ne pouvait plaire à ceux qui avaient
 « pris l'habitude de se croire en possession des raisons éter-
 « nelles et des causes premières de toutes choses.

« Il n'y avait donc pas lieu de s'étonner que cette phi-
 « losophie rencontrât de l'opposition. Toutes les décou-
 « vertes utiles des temps qui nous ont précédés et particu-
 « lièrement celles du dix-septième siècle eurent à combattre
 « les préjugés de ceux qui avaient coutume de ne penser
 « que dans un certain système. On ne pouvait pas réduire
 « ces derniers à rejeter leurs opinions favorites, tant qu'ils
 « étaient capables d'imaginer le moindre prétexte pour con-
 « tinuer la dispute. Il n'est point d'art ni de talent qu'ils
 « n'aient déployé pour soutenir leur cause chancelante ;
 « aucun secours ne leur paraissait à dédaigner, pourvu qu'il
 « pût nuire en quelque façon à leur adversaire ; et telle fut
 « leur opiniâtreté que la vérité ne s'est avancée qu'avec lenteur,
 « tant qu'ils n'ont point été remplacés par des hommes plus
 « jeunes et moins profondément imbus de leurs préjugés. »

Ces excellentes remarques s'appliquent à merveille à la partie des ouvrages de Reid qui nous en a rappelé le souvenir, et qui n'aboutit qu'à la destruction d'un préjugé, sans présenter aucune conclusion nouvelle. Il est vrai que la théorie des idées ayant aujourd'hui presque entièrement dis-

paru des systèmes de métaphysique, ceux qui se plaisent à se faire les détracteurs du mérite de leurs devanciers, représenteront sans doute comme une perte inutile de tems et de talent la réfutation sérieuse d'une hypothèse gratuite et incompréhensible. Mais on en jugera autrement si l'on se rappelle quelle a été l'influence de ce préjugé depuis les premiers tems de la science; comment il a faussé presque toutes les branches de la philosophie de l'esprit; et si en même tems on se souvient des hommes illustres qui, dans les tems modernes, l'ont adopté comme un principe incontestable. Il me suffit de citer les noms de Berkeley, de Hume, de Locke, de Clarke et de Newton. Les deux premiers ont fait du système des idées la base de leurs conclusions sceptiques; et en effet elles en sortent comme une conséquence nécessaire. Les autres y rapportent fréquemment leurs raisonnemens comme à un fait intellectuel dont il serait également superflu d'essayer la preuve ou la réfutation.

Je me suis étendu d'autant plus longuement sur cette partie des ouvrages de Reid, qu'il était plus disposé lui-même à y renfermer ses titres à la reconnaissance de la postérité : je transcrirai en preuve quelques passages d'une de ses lettres au docteur Grégory, en date du 20 août 1790.

« Je manquerais de franchise si je ne faisais l'aveu que je
 « trouve quelque mérite dans ce que vous vous plaisez à
 « nommer ma philosophie; mais je pense qu'il réside principa-
 « lement dans la mise en question de la théorie commune des
 « *idées* ou *images des choses dans l'esprit* considérées comme
 « les seuls objets de la pensée, théorie fondée sur des pré-
 « jugés si naturels et si universellement reçus qu'elle a péné-
 « tré dans la structure même du langage. Et encore si je vous
 « racontais en détail ce qui m'a conduit à révoquer en doute
 « cette théorie après l'avoir long-tems tenue pour évidente

« et incontestable , vous penseriez comme moi qu'il y a eu
 « beaucoup de hasard dans cette affaire. Cette découverte a
 « été l'œuvre du temps et non du génie ; Berkeley et Hume
 « ont plus fait pour la produire, que celui même qui l'a ren-
 « contrée ; et à peine peut-on m'attribuer dans la philoso-
 « phie de l'esprit humain une seule observation qui ne dé-
 « coule facilement de la destruction de ce préjugé.

« Je vous prie donc en grâce de ne pas m'élever au
 « détriment de mes devanciers. Ce que vous vous plaisez à
 « dire de moi, je puis avec vérité le dire de ces philosophes :
 « et je confesserai toujours , que sans l'assistance que j'ai re-
 « çue de leurs ouvrages, il ne serait sorti de moi ni un écrit
 « ni une pensée. »

III. A l'objection qui vient de nous occuper se rattache en partie le troisième reproche qu'on a fait à Reid, en l'accusant
 « d'avoir multiplié sans nécessité et sans objet nos principes
 « originaux et instinctifs. »

Pour répondre à cette accusation, j'ai peu de chose à dire après les remarques que j'ai faites sur le même sujet dans la *Philosophie de l'esprit humain*. Que la faute attribuée ici au docteur Reid ait été commise par quelques écrivains distingués de l'Ecosse, c'est ce que j'avoue volontiers, et je ne prendrai pas sur moi d'affirmer qu'il n'y soit jamais tombé lui-même ; toutefois si l'on examine attentivement ses écrits, on verra que chez lui les erreurs de ce genre sont très peu nombreuses en comparaison des passages où avec la plus heureuse et la plus incontestable pénétration il a dévoilé les généralisations vaines et prématurées de ses prédécesseurs.

A l'époque où Reid écrivait, il valait mieux pencher vers l'excès où ce philosophe semble avoir incliné, que vers l'excès contraire. Depuis l'antiquité, les sciences en général, et particulièrement la science de l'esprit humain,

ont été faussées par un fol amour de la simplicité; et dans le cours du dernier siècle, cette disposition, après avoir long-temps produit des théories trompeuses sur les facultés actives ou les principes de la conduite humaine, a fait naître des subtilités du même genre sur les facultés de l'intelligence et sur les vérités qu'elles sont destinées à saisir. Hume lui-même s'est rencontré avec l'école de Hartley, au point de représenter le « principe d'union et de cohésion entre nos « idées simples comme une sorte d'*attraction*, qui n'a pas « moins d'application dans le monde intellectuel que dans « le monde physique; »¹ » et le docteur Hartley avec une imagination plus hardie encore a prédit un siècle « où les géné- « rations futures réduiront toute espèce de preuves et de « recherches au pied des mathématiques; où les dix catégo- « riques d'Aristote et les quarante *genres supérieurs* de l'évêque « Wilkin, ne formeront plus qu'une seule catégorie et un « seul genre, la quantité, et où les mathématiques, la logi- « que, l'histoire naturelle, l'histoire civile, la philosophie « naturelle et toutes les philosophies possibles coïncideront « *omni ex parte.* »² »

Il est inutile de faire remarquer la tendance visible de ces précoces généralisations : elles détournent l'attention de l'étude des phénomènes particuliers, au lieu que la méthode de Reid, alors même qu'elle est portée jusqu'à l'ex-cès, ne fait que nous arrêter sur cet examen préliminaire un peu plus long-temps qu'il n'est absolument indispensable. La vérité est, que les phénomènes une fois constatés il y a comparativement peu de mérite à les classer, et que cette seconde tâche est beaucoup moins difficile que celle de les observer avec précision et de les exposer avec clarté.

¹ *Traité de la Nature humaine*, vol. 1, p. 30.

² Hartley, *Sur l'Homme*, p. 207, Londres, 1791.

La partie des ouvrages de Reid qui prête le plus au genre de censure auquel je répons maintenant est, selon moi, sa classification des principes actifs. Cependant là encore les faits sont toujours placés sous les yeux du lecteur d'une manière distincte et complète. On peut, à mon avis, présumer que plusieurs des affections bienveillantes qu'il a établies comme faits derniers de notre constitution, peuvent se ramener au même principe général, diversement modifié suivant les circonstances. Mais, comme je l'ai fait observer ailleurs ¹, malgré l'importance qu'on a souvent attachée à ce point, ce n'est là qu'une question de classification. Que ces affections soient toutes des faits derniers, ou que certaines puissent se résoudre en d'autres principes plus généraux, on doit toujours les regarder comme des parties constitutives de la nature humaine; et dans l'une et l'autre suppositions nous devons également admirer avec quelle sagesse l'homme est approprié à la situation dans laquelle il se trouve placé. Ainsi les lois qui règlent les perceptions acquises de la vue, ne font pas moins partie de notre constitution que celles qui président à nos perceptions originelles; et si les premières demandent pour se développer un certain degré d'expérience et d'observation dans l'individu, l'uniformité du résultat montre qu'il n'y a dans ce développement rien d'arbitraire ni de fortuit. Où trouver à ce sujet des paroles plus belles et plus philosophiques que les mots suivants de Ferguson? « La tendresse naît dans l'âme de la mère, comme le lait dans sa mamelle pour nourrir son enfant. » — « Ces deux phénomènes, » comme l'observe si bien le même écrivain, « sont pour l'espèce ce que le mouvement du cœur est pour l'individu; ils sont trop nécessaires à la conservation des œuvres de la nature pour que la production dût en être

¹ *Esquisse de philosophie morale.*

« confiée à la volonté précaire de ceux chez qui ils se développent. »¹

La question de l'origine de nos différentes affections conduit sans doute à quelques analyses curieuses ; mais elle est d'une importance bien inférieure à celle des recherches qui ont pour objet les lois, le but et les rapports mutuels de ces sentimens. Cependant une foule de systèmes de morale l'envisagent comme le sujet le plus intéressant que puisse offrir cette admirable partie de notre constitution.

Dans les *Essais de Reid sur les Facultés intellectuelles de l'homme*, et dans sa *Recherche sur l'esprit humain*, je vois peu de matière au reproche dont je m'occupe en ce moment, bien que le docteur Priestley ait tenté de répandre le ridicule sur le dernier de ces deux ouvrages, dans sa *Table des principes instinctifs de Reid*². L'examen de tous les articles énumérés dans cette table, entraînerait dans une discussion trop étendue pour les limites de ce mémoire ; je me bornerai donc à quelques exemples, où la précipitation de cette critique générale me paraît donner lieu à quelque reproche. Ainsi je ne puis m'empêcher d'arrêter l'auteur sur ce qu'il dit de ces dispositions ou déterminations de l'âme, auxquelles Reid a donné les noms de *principe de crédulité* et *principe de véracité*. Jusqu'à quel point ces titres sont-ils bien choisis ? c'est là une question de peu d'importance, et je suis disposé à faire là-dessus toutes les concessions qu'on voudra. Je ne m'attache qu'au reproche qu'on fait à Reid d'avoir trop multiplié les principes originaux.

« Qu'on aille imaginer, » dit le docteur Priestley, « qu'un

¹ *Principes des sciences morale et politique*, part. I, chap. 1, sect. 3, *Des principes de société dans la nature humaine*. Toute cette discussion unit, à un très haut degré, la philosophie la plus solide à la plus éloquente exposition.

² *Examen de la recherche de Reid*, etc., Lond., 1774.

« instinct particulier est nécessaire pour expliquer la croyance
 « que nous ajoutons au témoignage d'autrui, c'est ce qui me
 « paraît, à moi qui suis habitué à voir les choses sous un
 « autre aspect, une idée fort extraordinaire; et cependant
 « cette doctrine est avancée par Reid et adoptée par Beattie.
 « Mais réellement ce que le premier dit en faveur de cette
 « opinion mérite à peine la plus légère attention ¹. »

Le passage cité par le docteur Priestley, pour justifier cette décision péremptoire, est conçu en ces termes : « Si la
 « crédulité était l'effet du raisonnement et de l'expérience,
 « infailliblement on la verrait croître et se fortifier avec la
 « raison et les années; qui si au contraire elle est un don de
 « la nature, elle doit se montrer dans toute sa force chez
 « les enfants et trouver dans l'expérience un correctif et des
 « limites; or, il suffit du coup-d'œil le plus superficiel pour
 « se convaincre que c'est la seconde et non la première de
 « ces suppositions qui est la vérité ². »

A mon avis ce raisonnement, lorsqu'on y joint les exemples très bien choisis qui l'accompagnent dans le texte, fait naître une entière conviction; et ce qui me confirme dans mon opinion, c'est de voir qu'Adam Smith, cet écrivain qu'on ne peut surpasser en pénétration et qui était naturellement disposé à simplifier autant que possible la philosophie de l'esprit humain, adopte la conclusion de Reid dans la dernière édition de sa *Théorie des sentiments moraux*, et l'appuie par le raisonnement même que le docteur Priestley affecte de priser si peu : « Il semble qu'il existe dans les
 « enfants une disposition instinctive à croire tout ce qu'on
 « leur dit. La nature paraît avoir jugé nécessaire à leur con-
 « servation, que pendant un certain temps au moins ils pla-
 « çassent une entière confiance dans ceux qui sont chargés du

¹ *Examen de la philosophie de Reid, etc.*, p. 82.

² *Recherches sur l'Entendement humain*, ch. vi, sect. 24.

« soin de leur enfance ainsi que de leur première et de leur
 « plus nécessaire éducation. Leur crédulité en conséquence
 « est excessive, et il faut une longue et fréquente expérience
 « du mensonge pour les amener à un degré raisonnable de
 « défiance et de doute. » L'opinion de Smith s'accorde
 aussi avec celle de Reid à l'égard du *principe de véracité* :
 c'est ce qui résulte évidemment des remarques qui suivent le
 passage que je viens de rapporter ; mais je ne veux pas ajou-
 ter à la longueur de ce mémoire par des citations superflues.

Un autre principe instinctif mentionné par Reid est
 notre croyance à la stabilité des lois actuelles de la na-
 ture.—« Excepté nos perceptions primitives, dit-il, tout ce
 « que nous savons de la nature nous est enseigné par l'ex-
 » périence ; et cette science n'est autre chose que l'interpré-
 « tation des signes naturels..... L'apparition du signe nous
 « suggère immédiatement la croyance de la chose signifiée ;
 « non seulement toutes nos perceptions acquises, mais en-
 « core tout raisonnement par induction et par analogie re-
 « posent sur ce principe. Aussi l'appelons-nous, faute d'une
 « expression plus propre, *principe d'induction*. C'est en vertu
 « de l'empire qu'il exerce sur nous, que nous donnons un
 « assentiment immédiat à cet axiome sur lequel est cons-
 « truit tout l'édifice de la science naturelle : *que les effets*
 « *semblables dérivent nécessairement de la même cause.....*
 « Eteignez le flambeau de l'induction, et l'expérience n'est
 « plus qu'un aveugle qui a perdu son guide ; elle peut saisir
 « ce qui est présent et en contact immédiat avec elle ; mais
 « tout ce qui est devant elle ou derrière, à sa gauche ou à
 « sa droite, dans le passé ou dans le futur, lui échappe. »

Le même critique s'est exprimé sur cette doctrine avec

¹ *Théorie de Smith*, dern. édit., part. vii, sect. 4.

² *Recherches sur l'Entendement humain*, chap. vi, sect. 24.

beaucoup de sévérité, l'appelant « un pur jeu de mots ; » et ajoutant : « chaque pas que je fais dans les sophismes de cet « écrivain excite de plus en plus mon étonnement. » Cependant ici comme dans beaucoup d'autres cas, s'il blâme le docteur Reid, ce n'est pas qu'il voie plus loin que ce dernier, c'est au contraire que sa vue est moins perçante. Turgot, dans un article qui fait partie de l'*Encyclopédie française*, et Condorcet dans la préface d'une de ses publications mathématiques ¹, ont tous deux établi le fait en question avec une précision vraiment philosophique, et ils en ont déduit une conséquence qui est non seulement la même au fond que celle du docteur Reid, mais qui est exprimée presque dans les mêmes termes.

Si je rappelle ces ouvrages ainsi que la *Théorie* d'Adam Smith, il ne faut pas croire que j'accorde à l'autorité une importance déplacée dans une discussion philosophique. Je veux seulement opposer la modestie et la prudence qui résultent de l'habitude d'une méditation profonde, à cette intrépidité de spéculation qu'on acquiert lorsqu'on ferme les yeux sur des difficultés insurmontables ; et je désire engager par-là ceux qui ont conçu des préjugés contre la doctrine de Reid à cause des grands noms qu'elle attaque, à l'examiner avec un peu plus d'attention avant de prononcer définitivement sur son mérite.

Les préventions qui s'élèvent contre une philosophie si propre à humilier l'arrogance scholastique, naissent surtout de notre penchant naturel à la généralisation. Cette disposition, qui est le fondement de toutes les sciences, joue un rôle fort important dans notre constitution intellectuelle ; mais elle demande le concours d'un esprit solide et expéri-

¹ *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix.* Paris, 1785.

menté pour remplir la destination qui lui est assignée. D'autres préventions naissent encore des admirables succès que les mathématiciens ont obtenus en élevant sur la base d'un petit nombre de données l'édifice le plus magnifique et en même temps le plus solide dont le génie humain puisse se glorifier. L'absurde coutume des logiciens, de renvoyer aux *Eléments de géométrie d'Euclide* comme à un modèle qu'on ne peut imiter avec trop de soin en physique aussi bien qu'en morale, a contribué en ce cas, comme en beaucoup d'autres, à faire quitter aux philosophes l'étude des faits pour la fausse lueur des hypothèses.

Je saisirai une autre occasion de donner une idée de ces fausses applications de la méthode mathématique aux sciences qui reposent sur l'expérience et l'observation; pour le moment, il me suffira de faire remarquer la nature particulière des vérités qui sont l'objet des mathématiques pures ou abstraites. Toutes ces vérités ont entre elles une connexion nécessaire, puisqu'elles s'appuient toutes sur les définitions ou hypothèses qui, en mathématiques, sont le point de départ du raisonnement. Il en résulte que la beauté de la science est d'autant plus grande que la simplicité des données contraste davantage avec la variété des conséquences qui en dérivent; et peut-être est-il impossible de fixer une limite aux simplifications et aux généralisations d'une théorie mathématique. Or, il en est tout autrement de ces études où l'on part non de *définitions* mais de *faits*, et où le but est de chercher non les conséquences nécessaires qui dérivent de certaines définitions, mais les lois qui président à l'ordre de la nature.

L'influence de la méprise que je signale s'est fait vivement sentir dans les essais qu'on a tentés de nos jours, particulièrement sur le continent, pour arriver à une exposition sys-

tématique des éléments de la physique. Le succès avec lequel Newton et ses successeurs ont appliqué les mathématiques à la physique a fait qu'une connaissance étendue de la première de ces sciences est devenue la condition indispensable de l'étude de la seconde. Or les habitudes de raisonnement contractées dans l'une ont été transportées dans l'autre ; et de là cette manière anti-logique et obscure dont les éléments de la physique ont été souvent exposés, parce qu'on s'efforçait de déduire toutes les vérités qui la composent du plus petit nombre possible de données. L'harmonie qui existe entre quelques unes des lois fondamentales du monde matériel justifie de telles entreprises aux yeux du vulgaire ; mais elles tendent visiblement à détourner l'attention de cette unité de plan, que la plus noble mission du philosophe est de faire reconnaître dans la nature, et à déguiser la Providence sous le faux air d'un ordre éternel et nécessaire, semblable à celui que le mathématicien aime à chercher dans les rapports des nombres et des figures.

Ces courtes remarques peuvent servir en partie de réponse aux assertions de Priestley sur l'influence qu'exercerait la philosophie de Reid si on l'introduisait dans les sciences physiques ¹. Loin d'être funeste, cette influence aurait certainement pour résultat d'établir une distinction sévère entre les vérités que nous apprenons directement de l'expérience et celles que le raisonnement mathématique ou physique peut légitimement résoudre en principes plus généraux ; et cette distinction entraînerait la réforme de cette fausse logique, qui répand un air de mystère sur les faits les plus incontestables, en confondant l'étude de la nature morale avec les investigations de l'algèbre ou de la géométrie.

¹ *Examen de la Recherche de Reid*, p. 110.

Il ne faut pas supposer toutefois que dans l'état présent des sciences naturelles une fausse méthode puisse y avoir les mêmes dangers que dans la philosophie de l'esprit; elle peut retarder un instant la marche de l'étudiant qui débute, et confondre dans son esprit l'harmonie de l'univers avec l'enchaînement et la dépendance nécessaire d'une suite de théorèmes mathématiques; mais les vérités fondamentales de la physique sont maintenant trop bien établies, et les barrières qu'elles opposent au sophisme trop nombreuses et trop fortes, pour qu'une erreur de quelque durée puisse se glisser dans ses inductions. Il n'en est pas de même pour la philosophie de l'esprit; il est si difficile d'acquérir ces habitudes de réflexion qui peuvent seules conduire à une connaissance exacte des phénomènes intellectuels, qu'une fausse hypothèse habilement soutenue par un appareil futile mais trompeur de définitions arbitraires et d'expressions systématiques, peut rester debout pendant plusieurs siècles.

On ne conclura pas, j'espère, de mes paroles que je veuille excuser ceux qui, dans les sciences physiques ou morales, auraient la présomption d'affirmer qu'après eux nul ne pourra simplifier la classification actuelle des lois de la nature. Avancer que jusqu'ici on n'a donné aucune explication satisfaisante de la gravitation, et même insinuer que la recherche de cette explication n'est pas le meilleur usage qu'on puisse faire de son esprit, ce n'est pas supposer gratuitement des faits irréductibles, ni annoncer la détermination opiniâtre de résister à des preuves évidentes dans le cas où, contre toute probabilité, quelque heureux savant viendrait à réussir là où le génie de Newton a échoué. Si le docteur Reid a passé ces bornes dans ce qu'il a dit des principes originaux et instinctifs de notre nature, il s'est écarté de la circonspection avec laquelle il s'exprime d'ordinaire; en effet, la seule

conclusion qu'il lui importait d'établir, c'était que les théories de ses devanciers sur la perception externe ne rendaient point compte de ces principes ; et les doutes qu'il peut manifester sur le succès des philosophes postérieurs dans cette tâche, loin de trahir une confiance présomptueuse en lui-même, ne sont qu'un hommage indirect au talent de ceux qui, en échouant dans cette entreprise, lui en faisaient paraître le succès impossible.

La passion de simplifier et de généraliser qui poussa Priestley à critiquer le nombre des principes de Reid, a conduit plus loin quelques philosophes plus récents. Dans l'opinion de ces derniers, le mot même d'*instinct* est antiphilosophique, et tout ce qu'on a jusqu'ici rapporté à ce principe mystérieux soit dans l'homme soit dans la brute, peut aisément s'expliquer par l'expérience ou l'imitation. Un petit nombre de cas dans lesquels cette doctrine a paru exacte ont été jugés suffisants pour qu'on la proclamât vraie d'une vérité sans exception.

Dans un ouvrage très original, sur lequel j'ai déjà hasardé quelques critiques, on analyse avec beaucoup de talent les actes merveilleux que l'enfant, dès sa naissance accomplit pour sa conservation. Ainsi l'auteur observe que le *fœtus*, pendant qu'il est encore dans le sein de sa mère, apprend à exécuter l'acte de têter, et à se délasser de la fatigue d'un repos continuel par un changement de position. Si nous admettons ces propositions nous en pouvons conclure que quelques unes des actions qu'on suppose communément accomplies par l'enfant en vertu d'un instinct qui date de sa naissance, ne sont que la répétition d'actes auxquels il était déjà déterminé avant cette époque. La remarque est ingénieuse et peut être fondée ; mais elle ne prouve pas que l'*instinct* soit un terme antiphilosophique, et elle ne rend pas les

Opérations de l'enfant moins mystérieuses qu'elles ne le sont dans la supposition vulgaire. Si haut que remonte l'analyse dans des recherches de ce genre, elle nous fait toujours arriver en définitive à quelque phénomène non moins étonnant que celui qu'on veut expliquer ; en d'autres termes , il nous faut toujours admettre comme fait primitif une disposition originelle à faire tel ou tel acte utile ou nécessaire à la vie animale , et tout ce que nous avons gagné c'est de fixer les premiers développements de cet instinct à une époque plus reculée dans l'histoire de l'esprit humain.

Le même auteur essaie d'expliquer d'une manière à peu près semblable les différents degrés de force corporelle que les petits des animaux déploient au moment de leur naissance. Ainsi les veaux et les poulets sont capables de marcher presque immédiatement , tandis que l'enfant, dans les circonstances même les plus favorables, atteint l'âge de six et quelquefois de douze mois avant de pouvoir se tenir debout. A ces phénomènes le docteur Darwin assigne deux causes : la première c'est que les petits de certains animaux viennent au monde dans un état plus complet que d'autres : le poulain et l'agneau par exemple ont , sous ce rapport, un avantage manifeste sur le chien et le lapin ; la seconde, c'est que la marche de quelques espèces s'accorde mieux que celle des autres avec les mouvements antérieurs du *fœtus*. Les efforts de tous les animaux dans le sein de leur mère , selon la remarque du même auteur, ressemblent aux mouvements qu'ils font pour nager : car c'est le meilleur moyen qu'ils aient de changer de position dans l'eau ; or la manière dont nagent le veau et le poulet ressemble aux mouvements ordinaires de leur marche ; ils ont donc appris à exécuter en partie ces derniers mouvements pendant qu'ils étaient cachés à nos regards. Au contraire, la natation dans l'enfant

diffère entièrement de la marche; il ne peut donc apprendre à marcher que lorsqu'il est sorti du sein de sa mère. Cette théorie est extrêmement plausible et prouve la sagacité de son auteur; mais elle ne fait que mettre dans un nouveau jour la prévoyance avec laquelle la nature veille sur ses créatures dès le premier moment de leur existence.

Un autre exemple peut jeter encore plus de lumières sur le sujet qui nous occupe. L'agneau, quelques minutes après sa naissance, se met à chercher sa nourriture dans la touffe d'herbe qui seule peut la lui fournir, et il applique ainsi à la fois ses jambes et ses yeux aux fonctions qui leur sont propres. Le paysan observe ce fait et donne le nom d'instinct, ou quelque autre nom analogue, au principe inconnu qui fait agir l'animal. Par un examen plus approfondi, le philosophe est amené à croire que c'est le sens de l'odorat qui conduit ici l'animal. Entre autres faits curieux à l'appui de cette opinion, on a cité le suivant: « En disséquant une chèvre « pleine, dit Galien, je trouvai l'embryon vivant; je le détachai de la *matrice*, et l'ayant emporté avant qu'il eût vu sa « mère, je le déposai dans une chambre où se trouvaient « plusieurs vases remplis les uns de vin, les autres d'huile, « ceux-ci de miel, ceux-là de lait ou de quelque autre « liqueur, d'autres enfin contenant des grains et des fruits. « Nous vîmes d'abord le petit animal se dresser sur ses « jambes et marcher; puis il se secoua et se gratta le flanc « avec un de ses pieds; alors il se mit à flairer chacun des « vases qui étaient placés dans la chambre, et quand il eut « tout flairé il but le lait. » Si nous admettons comme vraie cette charmante histoire, et pour ma part je suis loin de la révoquer en doute, elle nous donne seulement les moyens de décrire le fait avec un peu plus de précision, parce qu'elle nous rend certains que c'est au sens de l'odorat que

se trouve attachée la détermination instinctive. La conclusion du paysan n'est pas ici en opposition avec celle du philosophe; elle en diffère seulement en ce qu'il se sert de termes généraux, appropriés à son ignorance des voies particulières par lesquelles la nature accomplit son dessein dans ce cas. S'il se fût exprimé autrement, il eût été blâmable pour avoir préjugé une question sur laquelle il ne pouvait se former une opinion exacte.

On voit assez, j'espère, comment les développements auxquels je viens de me livrer, s'appliquent à quelques unes des conclusions de Reid sur les principes instinctifs de l'esprit humain. A la vérité, ils roulent sur un sujet qui diffère en quelques points de celui qui a plus particulièrement fixé l'opinion de notre philosophe; mais les mêmes règles de logique conviennent à l'une et à l'autre matière.

IV. Le quatrième des principaux reproches adressés au docteur Reid est dirigé contre ce qu'il a écrit sur les *principes du sens commun*. On suppose « qu'il permet par là qu'on en appelle de la décision des gens instruits au jugement de la multitude. » Un examen approfondi de la question m'entraînerait dans une discussion qui dépasserait les bornes de ce mémoire. Ce n'est pas que l'importance de cette critique demande une longue et pénible réfutation, mais la manière dont je désirerais traiter ce sujet embrasserait d'autres questions fort importantes et fort difficiles sur les fondements de l'entendement humain. Pour le moment, je n'ai besoin de dire en faveur de la doctrine de Reid que ce qui est accordé par Prestley lui-même, le plus formidable adversaire de notre philosophe.

« Si ces écrivains », observe-t-il, en parlant du docteur Reid et de son école, « ont pris pour les éléments de leur sens commun, certaines vérités tellement évidentes que

« personne n'en peut douter et ne cherche même les motifs de
 « l'assentiment qu'on y donne, leur conduite est peu suscep-
 « tible de reproche; tout ce qu'on pourrait dire, c'est que
 « sans nécessité ils ont innové dans le sens reçu d'un mot.
 « En effet, on n'a jamais nié qu'il n'y eût des vérités évidentes
 « d'elles-mêmes, et qu'elles ne dussent servir de base à tous
 « nos raisonnements; je n'ai jamais rencontré personne qui
 « refusât de reconnaître ce fait, et je n'ai jamais entendu
 « parler d'une argumentation qui ne le supposât. » Après un
 tel aveu il est impossible de ne pas se demander avec le
 docteur Campbell; « Quel est donc le grand point sur lequel
 « roule la contestation de Priestley ¹, à moins que ce ne soit
 « sur la question de savoir si ces vérités évidentes seront
 « appelées *principes du sens commun* ou de quelque autre
 « nom ². »

J'avouerai volontiers que la doctrine du *sens commun* a été mal présentée dans quelques ouvrages, et il ne faut pas croire que je l'adopte absolument telle qu'elle est exposée dans les écrits du docteur Reid. Toutefois il n'y a que de la justice à demander que ses opinions ne soient pas jugées d'après les auteurs qui ont pu se rencontrer avec lui dans certaines pensées ou dans certaines expressions, mais d'après ses propres ouvrages, et qu'avant de répandre le ridicule sur sa doctrine du *sens commun*, ses antagonistes veuillent bien prendre la peine d'examiner dans quelle acception il a employé ce terme.

Les vérités que le docteur Reid semble, dans la plupart des exemples, disposé à rapporter au jugement de ce tribunal, pourraient se nommer plus légitimement *lois fondamentales de la croyance humaine*. Ce sont ces principes que, par une

¹ *Examen de la Recherche de Reid*, p. 119.

² *Philosophie de la Rhétorique*, vol. 1, p. 111. Voyez note E.

expression singulièrement malheureuse, un étranger de mérite, M. Trembley de Genève, a nommés *prejugés légitimes*.

De ce genre sont les propositions suivantes : « Je suis aujourd'hui la même personne que j'étais hier ; le monde matériel a une existence indépendante de celle des êtres qui le perçoivent ; il y a dans l'univers d'autres êtres intelligents que moi ; la marche à venir de la nature doit ressembler à sa marche passée. » Il n'y a que les philosophes qui songent à rédiger en propositions de pareilles vérités ; mais toute notre conduite et tous nos raisonnements les supposent. Ces croyances sont essentielles à la conservation de notre vie animale, et en conséquence elles sont contemporaines des premières opérations de l'intelligence.

Un des premiers écrivains qui ait introduit l'expression de *sens commun* dans le langage technique ou propre de la logique, est le père Buffier, dans un livre intitulé : *Traité des Premières vérités*. Ce terme a depuis été adopté par quelques auteurs distingués de ce pays, principalement par le docteur Reid, le docteur Oswald et le docteur Beattie ; et je crains bien qu'il ne faille avouer que tous ces écrivains n'en ont pas toujours usé avec la précision nécessaire. Le dernier de ces auteurs l'emploie¹ pour désigner cette faculté par laquelle l'esprit perçoit la vérité de toute proposition d'évidence intuitive, qu'il s'agisse soit d'un axiome de science abstraite, soit d'un fait reposant sur le témoignage immédiat de la conscience de la perception ou de la mémoire, soit enfin d'une de ces lois fondamentales de croyance, qui sont impliquées dans la manière dont nous agissons dans les affaires ordinaires de la vie. On peut trouver, je pense, le

¹ *Essai sur la Vérité*, seconde édition, p. 40 et suivantes, et p. 166 et suivantes.

même défaut de précision dans les autres écrivains que j'ai nommés ; mais aucune autorité ne peut justifier une telle négligence de langage en philosophie. Si, comme on n'en peut douter, les axiomes mathématiques forment un genre de propositions essentiellement différentes des autres vérités intuitives que j'ai citées, pourquoi les rapporter indistinctement au même principe de notre constitution ? En supposant donc que l'on conserve cette expression, la précision exige qu'on l'emploie dans un sens plus restreint. Déjà même, dans les ouvrages dont nous nous occupons, ce terme est sinon toujours du moins le plus souvent appliqué à ces vérités intuitives que j'ai nommées *Lois fondamentales de la croyance* ¹. Ainsi limitée, cette expression renferme au moins une idée précise et définie, et pour juger de sa propriété, il ne s'agit plus que de voir si dans ce sens elle s'accorde avec l'acception que lui donne le langage ordinaire. Quelques reproches qu'elle puisse alors encourir, elle les aurait bien mieux mérités encore avant cette restriction.

J'ai dit que la question de la propriété du mot *sens commun*, tel qu'il est employé dans les écrits des philosophes, devait être décidée par l'usage général ; et en effet, bien qu'il soit loisible et même nécessaire à un philosophe de limiter l'acception des mots employés vaguement dans le langage commun, il est toujours dangereux de donner à un terme une signification scientifique essentiellement différente de son acception ordinaire. Cette licence a pour le moins l'inconvénient d'égarer ceux qui n'entrent pas profondément dans le sujet, et de donner un air de paradoxe à des doctrines qui, exprimées en termes plus convenables, auraient été facilement admises.

¹ Tel semble être à peu près le sens attaché à ce terme, par le savant et spirituel auteur de la *Philosophie de la Rhétorique*, vol. 1, p. 109 et suivantes.

C'est justement, selon moi, ce qui est arrivé dans la présente occasion. Le mot *sens commun*, tel qu'il est généralement compris, est à peu près synonyme de *bon sens naturel*; il désigne ce degré de sagacité qui provient en partie d'une disposition native, en partie de cette expérience que tout le monde acquiert, et qui rend un individu capable de ces occupations simples et essentielles auxquelles tous les hommes sont à chaque instant appelés par leur commune nature. Dans cette acception, il désigne le contraire de ces acquisitions de l'esprit qui dérivent d'une éducation régulière et de l'étude des livres, et se rapporte moins aux convictions spéculatives de l'entendement qu'à cette prudence et à cette sagesse qui nous dirigent dans la pratique de la vie. Telle est l'idée attachée à ce mot par Pope lorsque, parlant du *bon sens*, ce qui signifie seulement une plus grande part de sens commun, il l'appelle « *the gift of Heaven, and tho' no science, fairly worth the seven.* »

Il suit de là qu'en invoquant le sens commun contre les conclusions de la philosophie, le docteur Reid, aux yeux des lecteurs superficiels, a paru en appeler de la sentence des hommes instruits à la voix de la multitude, et vouloir étouffer la liberté de la discussion sous l'autorité d'un *criterium* arbitraire et indéfinissable, distinct des facultés intellectuelles énumérées jusqu'ici par les logiciens. Si l'on a cru trouver dans quelques ouvrages des motifs d'interpréter ainsi l'expression de *sens commun*, j'ose assurer que ce n'est point dans ceux de Reid. Le *criterium* auquel il en appelle n'est point le symbole d'une secte particulière, ni la lumière intérieure d'un enthousiasme présomptueux : ce *criterium* est la constitution de l'esprit humain, moteur nécessaire de toutes les affaires de ce monde; et le fond de sa doctrine aboutit seulement à ce résultat, que les lois essentielles de croyance

auxquelles les sceptiques ont fait des objections en théorie, sont tellement impliquées dans chacun des pas que nous faisons comme êtres actifs, que si un homme les mettait en question dans la pratique il s'exposerait à une accusation unanime de démence.

Peut-être eût-il été à souhaiter que dans l'exposition de cette vérité importante on eût fait usage d'une analyse un peu plus rigoureuse, et il est certainement fâcheux qu'on ait employé une expression dont l'ambiguïté prête si bien aux fausses interprétations; mais, dans l'opinion de ceux qui ont examiné les ouvrages de Reid avec des yeux attentifs et non prévenus, ces inéprises retombent sur ceux qui les commettent; et les hommes qui s'intéressent sérieusement aux progrès des sciences utiles s'empresseront de venir au secours de Reid et de suppléer à ce qui peut manquer à ses aperçus, au lieu de rejeter légèrement une doctrine qui, par une méthode méconnue dans les absurdes systèmes des écoles, rétablit l'autorité des principes les plus intimement liés au bonheur de l'humanité.

En poursuivant mes propres recherches sur l'esprit humain, j'aurai occasion de m'étendre pleinement sur cette matière, ainsi que sur différentes autres questions qui se rattachent aux fondements de la certitude. La nouvelle terminologie et les nouvelles doctrines qu'ont récemment mis à la mode quelques métaphysiciens de l'Allemagne, et qui, dans mon opinion, n'ont pas peu contribué à épaissir les ténèbres, sont une preuve suffisante que ce point essentiel et fondamental de la logique n'est pas encore suffisamment épuisé.

Pour ne pas dépasser certaines limites, j'ai dû me borner aux objections qui attaquent les fondements même de la philosophie de Reid, sans m'occuper d'aucune de ses opi-

nions sur des points particuliers, quelle qu'en fût l'importance. J'ai été aussi forcé de trop presser peut-être mes raisonnements, et de rejeter une foule d'idées qui venaient m'assaillir presque à chaque pas.

Je dois ajouter qu'en supposant à quelques unes de ces objections plus de force que je ne leur en ai reconnu dans ma réplique, il n'en résulterait pas qu'on dût retirer peu de fruit d'une lecture attentive des ouvrages qu'elles combattent. Ceux même qui ont le plus d'éloignement pour les conclusions du docteur Reid ne peuvent s'empêcher de reconnaître que, comme écrivain, il offre un contraste frappant même avec les plus habiles de ses devanciers, pour la rigueur de la logique et la simplicité de l'expression. En effet, la manière dont il expose les phénomènes n'est ni faussée par des hypothèses de physiologie, ni obscurcie par le mysticisme scholastique. Si l'on sait combien en pareille matière il est important de bien employer les mots ces instruments essentiels de la pensée, on comprendra quelle influence les écrits de Reid sont appelés à exercer sur les futurs progrès de la science, ne dussent-ils produire d'autre résultat que de répandre la méthode de raisonnement et la sage phraséologie de ce philosophe.

Sans doute ses ouvrages ne sont pas à la portée de tous les esprits ; car l'attention, en général, et surtout celle qui a pour objet les phénomènes de la pensée, demande à être cultivée de bonne heure et avec soin ; mais ceux qui sont capables de les étudier retrouveront dans les observations de Reid l'histoire fidèle de leur esprit, et leurs efforts seront amplement récompensés par le plaisir qui accompagne toujours la découverte d'utiles vérités. Ils y gagneront encore quelques habitudes intellectuelles qui ne leur seront pas tout-à-fait inutiles pour leurs autres études. Un auteur

que son expérience a rendu bon juge de tout ce qui contribue à fortifier et à orner l'intelligence, a fait cette belle remarque : « Qu'en repliant l'âme sur elle-même, on en concentre les forces, on la prépare à un vol plus assuré et plus hardi, et que dans cette sorte de lice, soit qu'on atteigne ou qu'on manque le but, la course est toujours profitable¹. » Sous ce rapport, la philosophie de l'esprit humain, indépendamment de la prééminence qu'elle mérite par ses applications pratiques, peut réclamer un rang élevé parmi ces exercices, qu'un autre écrivain d'un talent non moins distingué compare à « ces récoltes que l'on fait pousser, non pour les cueillir, mais pour les retourner et en faire une préparation à la terre². »

SECTION III.

FIN DU RÉCIT DE LA VIE DE REID.

Les trois ouvrages auxquels se rapportent les remarques précédentes, avec l'*Essai sur la quantité* publié dans les *Transactions philosophiques de la Société royale de Londres*, et une courte mais substantielle analyse de la logique d'Aristote, qui forme un appendice au troisième volume des *Esquisses* de lord Kames : telles sont les publications du docteur Reid. Il s'écoula entre la première et la dernière un intervalle de quarante ans, bien que l'auteur eût atteint sa trente-huitième année lorsqu'il s'aventura pour la première fois sous les yeux du public.

¹ Préface de l'*Essai* de Burke *sur le sublime et le beau*.

² *L'Interrogateur*, de l'évêque Berkeley.

C'est par les *Essais sur les facultés actives de l'homme* qu'il termina sa carrière d'écrivain ; mais il n'en continua pas moins à poursuivre ses études avec la même ardeur et la même activité. Les derniers progrès de la chimie attirèrent particulièrement son attention, et il s'appliqua avec une étonnante facilité à l'étude des nouvelles théories et de la nouvelle nomenclature de cette science. Il s'amusa aussi de temps en temps à rédiger, pour une société philosophique dont il était membre, de courts essais sur les sujets particuliers qui avaient excité son intérêt, et qu'il croyait pouvoir éclaircir dans une discussion familière. Les plus importants de ces petits écrits furent un *Examen des opinions de Priestley sur la matière et l'esprit* ; des *Observations sur l'Utopie de Thomas Morus*, et des *Réflexions physiologiques sur le mouvement musculaire*. Il rédigea ce dernier essai à l'âge de quatre-vingt-six ans, et le lut à ses collègues quelques mois avant sa mort. « Sa pensée fut conduite aux observations « que renferme cet écrit, » comme il le dit lui-même à la fin, « par l'expérience de quelques effets produits par la vieillesse « sur les mouvements musculaires. — Comme ces observa- » tions, » ajoute-t-il, « ont été inspirées par les infirmités de « l'âge, elles seront, j'espère, écoutées avec une plus grande « indulgence. »

Parmi les occupations variées qui animaient sa retraite, les études mathématiques de son jeune âge avaient repris une place considérable. Il se plaisait à s'entretenir de cette science avec ses amis, et souvent il s'exerçait à la recherche de quelques problèmes. Ses notions sur l'ancienne géométrie n'avaient jamais, je pense, été fort étendues ; mais il avait cultivé avec soin cette partie des mathématiques qui est indispensable à l'intelligence des ouvrages de Newton. Il ressentait une prédilection particulière pour les questions qui

demandent le secours de l'arithmétique, et possédait dans ce genre de calcul une adresse et une habileté extraordinaires. Je crois avoir quelquefois remarqué en lui à ce sujet quelques traces d'une aimable vanité.

Ce retour vers la science qui avait été l'objet de ses premiers penchans m'a souvent rappelé une remarque d'Adam Smith : c'est que, de tous les plaisirs de la vieillesse, le plus délicieux est de renouer connaissance avec les études et les auteurs favoris de son jeune âge ; Smith en offrait lui-même une preuve particulière, puisqu'il relisait avec l'enthousiasme d'un étudiant les poètes tragiques de l'ancienne Grèce ; du moins ai-je vu plus d'une fois Sophocle et Euripide ouverts sur sa table, pendant qu'il me répétait cette observation.

Mais pour ramener le docteur Reid vers les mathématiques, d'autres motifs concouraient peut-être avec l'influence de ces associations agréables auxquelles Smith faisait probablement allusion. L'attention de notre philosophe fut toujours fixée sur l'état de ses facultés intellectuelles, et les études mathématiques semblent particulièrement propres à combattre les effets de l'âge sur l'esprit. Elles ont encore l'heureux avantage de rester à notre portée lorsque la diminution de la mémoire nous a rendus incapables de toutes les recherches qui embrassent de nombreux détails. Des problèmes détachés, tels que Reid se les choisissait ordinairement, dans lesquels toutes les données sont placées à la fois sous les yeux, et qu'on peut résoudre sans avoir besoin de suivre une série de raisonnements pendant plusieurs jours, ajouteront beaucoup, pour ceux qui sont capables d'une pareille récréation, aux faibles consolations d'une vie prolongée au-delà des bornes ordinaires. J'en ai vu avec plaisir de nombreux exemples.

Pendant que Reid jouissait ainsi d'une vieillesse plus heureuse sous bien des rapports qu'il n'est donné aux hommes de l'espérer, la mort de sa femme vint porter une atteinte profonde et incurable à son bonheur domestique. Déjà il avait eu le malheur de voir s'éteindre autour de lui une nombreuse famille, brillante d'espérance : quatre de ses enfans, deux fils et deux filles, étaient morts après avoir atteint la maturité. Une seule fille lui restait quand il perdit sa femme, et il ne put pas toujours jouir des soins de sa tendresse, à cause de ceux que réclamaient d'elle les infirmités de son mari. Elle existe encore ; c'est la veuve de M. Patrick Carmichael, docteur en médecine¹. J'aurai occasion de la nommer encore avant d'achever ce récit.

Je vais rapporter un court extrait d'une lettre que Reid m'adressa peu de semaines après le malheur dont je viens de parler ; on s'y intéressera, j'en suis persuadé, comme à un reste touchant de ce philosophe :

« Par la perte de cette intime amie, avec laquelle j'ai passé
 « cinquante-deux années, je suis jeté dans une sorte de monde
 « inconnu, à une époque de la vie où il n'est pas facile d'ou-
 « blier les vieilles habitudes et d'en acquérir de nouvelles.
 « Mais tout monde est le monde de Dieu, et je le remercie
 « pour les soutiens qu'il m'a laissés. Madame Carmichael a
 « maintenant deux vieillards sourds à soigner ; elle fait tout
 « ce qui est en son pouvoir pour leur plaire, et tous deux
 « sont très sensibles à sa bonté. J'ai plus de santé que je ne
 « devais en espérer à mon âge. Je sors ; je m'occupe de lec-
 « tures que j'oublie aussitôt ; je puis converser avec une per-

¹ Médecin instruit et recommandable qui, après un long séjour en Hollande, où il exerça la médecine, s'était retiré à Glasgow. Il était fils cadet du professeur Gerschom-Carmichael, qui publia vers l'an 1720 une édition de Puffendorff, *De officio hominis et civis*, et que le docteur Hutcheson a proclamé « le meilleur commentateur de ce livre. »

« sonne, si elle articule distinctement et se place à dix pouces
 « de mon oreille gauche ; je vais à l'église sans entendre un
 « mot de ce qu'on y dit. Vous savez que je n'ai jamais eu de
 « prétention à la vivacité, mais je suis encore exempt de lan-
 « gueur et d'ennui.

« Si vous êtes fatigué de ces détails, n'en accusez que
 « l'empressement que vous montrez à connaître l'état de
 « ma santé. Je souhaite que vous n'ayez pas plus d'infir-
 « mités à mon âge. »

Environ quatre ans après cet événement, le docteur Gré-
 gory, ami et parent de Reid, obtint de lui qu'il vînt passer
 quelques semaines à Edimbourg pendant l'été de 1796. Ma-
 dame Carmichael l'accompagna, et logea avec lui chez le
 docteur Grégoxy. Il trouva sous le même toit les secours
 de la médecine, les soins de l'amitié, et les entretiens de la
 philosophie. Cependant, comme la profession du docteur
 Grégoxy le dérobaît souvent aux soins qu'il aurait voulu
 rendre à son hôte, je pus jouir de la société de Reid
 plus que je n'aurais pu autrement l'espérer. J'eus donc
 le plaisir de passer tous les jours quelques heures avec
 lui, et de l'accompagner dans ses promenades, qui s'éten-
 daient fréquemment à une distance de trois ou quatre
 milles. Si l'on excepte sa mémoire, qui était considéra-
 blement affaiblie, ses facultés paraissaient encore dans toute
 leur vigueur, et quoique la surdité l'empêchât de prendre
 part à une conversation générale, il pouvait encore jouir de
 la société d'un ami. M. Playfair et moi fûmes témoins de la
 sagacité qu'il déploya un jour, en découvrant une erreur peu
 apparente dans un manuscrit de son parent David Grégoxy,
 sur les *premières et dernières raisons*.

L'âge ne lui avait rien fait perdre de sa douceur et de sa
 gaîté : « Au lieu d'être importuné des jeux des enfants, il

« se plaisait à les exciter ; et les pertes qu'il avait éprouvées dans sa famille ne l'empêchaient pas d'avoir pour eux tant de condescendance et tant de bonté, que les plus jeunes avaient remarqué la douceur particulière de son regard ¹. » — A voir la force et l'activité qui paraissait alors dans tout son extérieur, on lui aurait plutôt donné soixante ans que quatre-vingt-sept.

Il retourna à Glasgow dans le même état de santé et d'esprit, et il continua pendant plusieurs semaines à partager régulièrement son temps entre les exercices du corps et ceux de l'intelligence. Il paraît, d'après une lettre du docteur Cleghorn au docteur Grégory, que Reid put encore travailler à son jardin ; et le docteur Brown le vit occupé à la recherche d'un problème d'algèbre extrêmement difficile, dont il trouva la solution après un ou deux jours de travail. Ce fut dans ce court intervalle qu'il écrivit les notes sur sa famille que j'ai rapportées.

Toutefois cette vie active et utile touchait à sa fin. Une maladie violente le saisit vers les derniers jours de septembre ; elle ne causa pas, à ce qu'il paraît, beaucoup d'alarme à ceux qui l'entouraient, jusqu'au jour où il fut visité par le docteur Cleghorn, qui, immédiatement après, écrivit au docteur Grégory pour lui faire part de ses craintes. Parmi beaucoup de symptômes, il mentionnait particulièrement « cette altération de la voix et des traits qui, difficile à décrire, n'en est pas moins bien connue de ceux qui visitent le lit des mourans. » L'opinion de Reid sur son état s'accordait probablement avec celle du médecin : son espoir

¹ J'ai emprunté ce passage d'un élégant et fidèle portrait de Reid, qui parut peu de jours après sa mort dans un des journaux de Glasgow. J'ai eu fréquemment l'occasion de reconnaître la vérité de cette remarque, durant sa dernière visite à Édimbourg.

était, comme il le lui dit à la première visite, « qu'il ne tar-
« derait point à recevoir son congé. » Après une crise doulou-
reuse accompagnée d'attaques multipliées de paralysie, il
mourut le 7 octobre suivant. Le docteur Grégory eut la triste
satisfaction de visiter son vénérable ami à son lit de mort,
et de payer ce stérile tribut de tendresse avant que la mé-
moire du mourant ne fût tout-à-fait éteinte.

Le seul enfant qui survive au docteur Reid est madame
Carmichael, fille tout-à-fait digne d'un tel père, long-temps
le charme et l'appui de sa vieillesse, et sa garde dévouée
dans ses derniers moments ¹.

Sous le rapport de la constitution physique, peu d'hom-
mes ont été plus redevables à la nature que le docteur Reid.
Il avait des formes vigoureuses et athlétiques, et bien que
sa taille fût un peu au-dessous de la moyenne, il était doué
d'une force musculaire peu commune, avantage que nous
expliquent suffisamment ses habitudes de tempérance, ses
exercices réglés, et le calme inaltérable de son humeur. Sa
physionomie exprimait fortement le recueillement et la con-
centration de la pensée; mais quand son visage s'éclaircissait à
la vue d'un ami, ce qui frappait surtout c'était un air de
bienveillance et de douceur. Un portrait qu'à la sollicitation
du docteur Grégory il laissa faire à M. Raeburn pendant sa
dernière visite à Edimbourg, est compté avec raison parmi les
meilleurs ouvrages de cet artiste distingué. Le médaillon de
Tassie, pour lequel il posa à l'âge de quatre-vingt-un ans,
offre aussi une ressemblance parfaite.

J'ai dit plus haut à peu près tout ce que j'avais à dire sur
le caractère de Reid. Les traits les plus saillants qu'on
y pût remarquer étaient une droiture inflexible, un at-

¹ Voyez note F.

tachement pur et dévoué à la vérité, et un entier empire sur ses passions, qu'il devait aux efforts infatigables d'une longue vie. Aussi, lorsqu'il était forcé de combattre les opinions des autres, il rejetait scrupuleusement toute expression qui aurait pu irriter ceux qu'il avait à cœur de convaincre ; et il montrait envers ses antagonistes un esprit de loyauté et de politesse dont aucune aigreur de leur part ne put le faire dévier un seul moment. La vivacité de la controverse lui paraissait plus propre à contrarier qu'à seconder l'avancement des connaissances utiles, et particulièrement de celles qui regardent la nature et la vie humaine, et il pensait qu'elles devraient leurs progrès à l'influence lente mais irrésistible de l'observation et de la raison. Il accordait volontiers que le talent de l'argumentation pût se développer par de pareils débats ; mais quant aux grands objets que des deux côtés on faisait profession d'avoir en vue, il était convaincu « que ces luttes nuisaient plus à la pratique de la philosophie morale qu'ils n'en servaient la théorie ¹. »

Personne, dans la vie privée, ne soutint avec plus d'élévation et de constance la dignité de la philosophie ; il unissait à la modestie et à la douceur la plus aimable, le plus noble esprit d'indépendance. Les seuls emplois qu'il ait remplis, il les dut au choix non sollicité des deux corps savants qui l'admirent successivement dans leur sein ; et l'honorable rang qu'il occupait dans la société était la récompense bien méritée de ses travaux académiques. Les études auxquelles il se plaisait étaient peu faites pour attirer sur lui la faveur des grands, et il était peu habile dans l'art de briguer de l'avancement, « en accommodant ses doctrines à la couleur des temps. »

¹ Préface de l'*Essai sur l'Homme*, de Pope.

Quant à son mérite comme philosophe, ce qui le caractérisait était un jugement sain, prudent, délicat, une patience et une persévérance extraordinaire de méditation, et l'habitude de fixer et de concentrer profondément son attention sur ses propres opérations intellectuelles : qualités qui ne sont pas les plus brillantes au jugement de la multitude, mais qui, à consulter l'histoire des sciences, mériteraient d'être rangées parmi les dons les plus rares de l'esprit.

A ces talents il joignait des avantages qui ne les accompagnaient pas toujours, l'amour et la culture des sciences naturelles. Aussi prenait-il une connaissance étendue et approfondie de tout ce qui concernait la physique et les arts utiles. Il n'était pas aussi bien partagé du côté de la mémoire des faits historiques, et il exprimait quelquefois ses regrets sur cette imperfection. Toutefois j'incline à croire qu'il se jugeait trop sévèrement sous ce rapport, et que, selon la coutume, il mesurait la force de sa mémoire plutôt par le souvenir des faits particuliers que par celui des résultats généraux; et cependant la possession de ceux-ci fait tout le mérite des détails qui les ont déposés dans notre esprit.

Il est vrai toutefois que vers la fin de sa vie sa mémoire était tombée bien au-dessous de ses autres facultés, qui ne laissent apercevoir aucun symptôme de déclin. Son amour de la science resta également inaltérable : entretenue par la société d'une jeunesse avide de s'instruire, cette passion sembla même s'accroître avec ses années. Mais ce qui est plus remarquable encore, il conserva jusque dans l'extrême vieillesse la sensibilité et la tendre sympathie du jeune âge; la vive affliction que lui inspirait le malheur d'autrui formait un touchant contraste avec la fermeté inébranlable qu'il opposait aux épreuves personnelles les plus rudes.

Mais la sensibilité qu'il avait gardée n'était point un froid

et stérile tribut de paroles compatissantes : elle était vivante et active, cherchait les moyens de soulager la détresse ou d'augmenter les consolations, et il se plaisait à la faire sentir en demeurant lui-même invisible. Entre autres exemples qui sont parvenus à ma connaissance, je ne puis m'empêcher de citer, d'après l'autorité la plus incontestable, les bienfaits cachés qu'il fit parvenir à ses anciens paroissiens de New-Machar long-temps après son établissement à Glasgow. Une somme qu'il leur adressa pendant la disette de 1782, et dont, malgré ses précautions, on découvrit la source, aurait pu paraître hors de proportion avec ses modiques revenus, si ses habitudes de simplicité et de modération n'eussent multiplié les ressources de sa généreuse humanité.

On trouvera dans ses ouvrages ses opinions sur les sujets les plus importants, et l'esprit de piété qui animait toute sa conduite nous offre le meilleur commentaire de la tendance pratique de ses écrits. L'état dans lequel il trouva le monde philosophique lui fit penser que le meilleur usage qu'il pût faire de sa plume était de combattre les desseins de ceux qui voulaient renverser de fond en comble la religion naturelle et la religion révélée, convaincu avec le docteur Clarke que, « comme la religion chrétienne présuppose la vérité
« de la religion naturelle, tout ce qui tend à décréditer celle-
« ci doit avoir encore plus de force contre l'autorité de
« celle-là ¹. » Dans ses vues sur l'une et l'autre religion, il paraît s'être rencontré presque en tous points avec l'évêque Butler, écrivain qu'il plaçait dans son estime au rang le plus élevé. Il existe encore dans les papiers de Reid un extrait fidèle du traité de l'*Analogie*, qu'il avait fait il y a long-

¹ *Correspondance entre Leibnitz et Clarke.* Voyez la dédicace du docteur Clarke.

temps pour son usage; et la courte dissertation sur la vertu que Butler a jointe à ce traité, ainsi que les discours sur la nature humaine publiés dans son volume de sermons, sont les ouvrages que Reid avait coutume de recommander, comme contenant l'exposition la plus complète des principes fondamentaux de la morale. Il ne pouvait cacher les regrets qu'il éprouvait de voir la profonde philosophie de ces discours si généralement attaquée en Angleterre par les spéculations de quelques moralistes qui, tout en faisant profession de vouer un culte passionné à la mémoire de Locke, « n'approuvent presque rien dans ses ouvrages que les erreurs qui s'y rencontrent ».

Malgré sa profonde conviction de la vérité de ses principes, il éprouvait la plus entière bienveillance pour tous ceux qu'il regardait comme dévoués en honneur et en conscience à la recherche de la vérité. Il vécut dans la plus franche et dans la plus tendre amitié avec un homme très distingué, feu lord Kames, malgré l'opposition publique de leurs sentiments sur quelques problèmes de morale auxquels Reid attachait la plus grande importance. Ils étaient tous deux amis de la vertu et de l'humanité, et savaient tempérer la chaleur d'une libre discussion par une indulgence et une politesse fondées sur une estime réciproque. Jamais, à coup sûr, deux hommes ne présentèrent un contraste plus marqué sous le rapport de la parole et du caractère; l'un, tardif et circonspect dans ses décisions, même sur les sujets qu'il avait le plus attentivement étudiés, réservé et silencieux dans le monde, et gardant au milieu des honneurs académiques les manières

1 J'ai adopté ici les paroles que le docteur Clarke appliquait à quelques-uns des premiers partisans de Locke; elles conviennent encore mieux à un grand nombre des écrivains de notre temps. Voyez la *Première réplique* de Clarke à Leibnitz.

simples et timides qu'il avait apportées de ses montagnes ; l'autre, vif, prompt, communicatif, accoutumé par sa profession à manier avec adresse les armes de la controverse, et à ne pas craindre d'essayer ses forces sur les questions les plus étrangères à ses recherches habituelles. Mais cette opposition rendait le mérite de chacun d'eux plus piquant aux yeux de leurs amis communs, et ne faisait que vivifier leur conversation et cimenter leur attachement mutuel.

Je me rappelle peu d'anecdotes, si même je m'en rappelle quelques unes, qui puissent jeter de nouvelles lumières sur le caractère de Reid. Je crois même en général qu'une foule de faits de ce genre qu'on rencontre dans les biographies sont plus propres à tromper qu'à instruire le lecteur. Sans doute un incident frivole peut quelquefois peindre un personnage mieux que la description la plus élaborée ; mais pour choisir des traits vraiment caractéristiques, il faut dans l'observateur un rare talent d'analyse et de généralisation ; et quand il ne les choisit pas, un biographe, même en accordant la plus scrupuleuse attention à l'exactitude historique, peut donner une très fausse idée du personnage qu'il veut dépeindre. Comme mon sujet n'offrait pas de matériaux pour un pareil choix, au lieu de présenter des fragments détachés de conversation et de rappeler des anecdotes insignifiantes, j'ai cherché de mon mieux à faire partager l'impression générale que le caractère de Reid a laissée dans mon esprit. Je suis loin de croire que j'y sois parvenu ; mais, quelque stériles que ces pages puissent paraître à ceux qui ne cherchent dans une biographie qu'une histoire amusante, j'ai au moins la satisfaction de penser que ce portrait, tout faible qu'il est de coloris, n'a pas défiguré l'original.

Une correspondance confidentielle adressée à des amis présente à l'observateur de la nature humaine des rensei-

gnemens plus authentiques et plus importans que tout autre détail : c'est ce qu'on doit dire surtout de la correspondance d'un homme tel que le docteur Reid, qui ne sera pas soupçonné par ceux qui l'ont connu, d'avoir, comme on en accuse Cicéron, accommodé ses lettres à l'humeur et aux principes de ceux auxquels il les adressait. Je suis loin toutefois de penser que la correspondance de Reid pût généralement intéresser, ou même qu'il ait excellé dans ce genre de littérature ; mais parmi les hommes qui ont écrit autant de lettres que lui, il en est peu, je le crois sincèrement, qui y aient déposé des témoignages aussi incontestables de leur vertu.

Je vais donc me borner à transcrire ici deux lettres que je choisis dans un nombre considérable déposé entre mes mains, parce qu'elles me semblent s'accorder plus que les autres avec le dessein de ce mémoire. La première, datée du 13 janvier 1779, est adressée au révérend William Grégory, maintenant recteur de Saint-André à Cantorbéry, et alors sous-gradué au collège Baliol d'Oxford. Elle se rapporte à une singularité que présentait l'organisation physique de Reid à l'égard des songes, et, de plus, elle nous intéresse par le récit ingénu de quelques habitudes de jeunesse, où il est aisé d'apercevoir les premières étincelles d'un esprit supérieur.

« Le fait que votre frère le docteur désire savoir est tel
 • que vous le rapportez. Autant que je puis me le rappeler,
 • en voici les circonstances :

« Vers l'âge de quatorze ans, j'étais presque toutes les nuits
 • troublé dans mon sommeil par des songes effrayans : tantôt
 • suspendu au-dessus d'un affreux précipice et sur le point d'y
 • tomber, tantôt poursuivi par des meurtriers et arrêté par
 • un mur ou par la défaillance soudaine de mes forces, d'au-

« tres fois près d'être dévoré par des bêtes féroces. Je ne me
 « rappelle pas combien de temps j'ai été tourmenté par de
 « pareils songes ; je pense que ce put être pendant un an
 « ou deux, et je crois qu'ils m'avaient tout-à-fait quitté avant
 « l'âge de quinze ans. Durant cette époque, je m'abandon-
 « nais souvent à ce que, dans un des n^{os} du *Spectateur*, Addison
 « appelle *châteaux en Espagne* ; et pendant mes promenades
 « solitaires du soir, qui étaient généralement le seul exercice
 « auquel je me livrasse, mon imagination me précipitait dans
 « des scènes animées, où je me conduisais à ma propre sa-
 « tisfaction, et où je faisais un grand nombre de glorieux ex-
 « ploits. A la même époque je me trouvais, dans mes songes ;
 « le plus grand poltron qui ait jamais été : non seulement le
 « courage, mais encore les forces m'abandonnaient au moindre
 « péril ; et je me levais souvent le matin avec une telle frayeur
 « qu'il me fallait quelque temps pour prendre le dessus. Je
 « désirais ardemment me délivrer de ces songes fâcheux, qui
 « me rendaient malheureux dans mon sommeil, et qui me lais-
 « saient souvent encore une impression désagréable pour
 « une partie de la journée. Je pensai qu'il fallait essayer de
 « me rappeler en dormant que tout cela n'était qu'un songe,
 « et que je ne courais aucun danger réel. Je m'endormis sou-
 « vent l'esprit aussi profondément pénétré que possible de
 « la pensée que jamais dans ma vie je n'étais exposé à aucun
 « péril, et que toutes les peurs que j'éprouvais n'existaient
 « qu'en rêve. Après plusieurs essais infructueux pour me
 « rappeler cette réflexion au moment de l'apparition du
 « danger, j'y réussis à la fin ; et plus d'une fois, lorsque je
 « tombais au fond d'un précipice, je me souvins que c'était
 « un songe, et je me précipitai hardiment. Il en résultait
 « ordinairement que je m'éveillais en sursaut, mais calme et
 « sans peur, ce que je regardais comme un grand point de

« gagné. Depuis, mes rêves ne furent jamais très désagréables ;
 « et peu après je ne rêvai plus du tout.

« Pendant tout ce laps de temps, ma santé fut parfaite ;
 « mais quel motif fit cesser entièrement mes rêves ? Est-ce
 « le souvenir dont j'ai parlé, ou le changement qui s'accom-
 « plit ordinairement vers cet âge dans l'organisation ? c'est
 « ce que je ne puis dire. Je pense qu'on peut l'attribuer avec
 « plus de raison à la dernière cause. Quoi qu'il en soit, au-
 « tant que je puis me rappeler, je ne fis aucun rêve durant
 « un intervalle d'au moins quarante ans. Voyant, d'après le
 « témoignage d'autrui, que ce phénomène était assez ex-
 « traordinaire, j'ai souvent au réveil essayé de rassembler
 « mes souvenirs, sans pouvoir me rien rappeler de mon
 « sommeil. Dans ces dernières années seulement il m'est re-
 « venu parfois des espèces de pensées de rêves, mais si inco-
 « hérentes que je n'en ai pu rien tirer.

« Le seul songe distinct que j'aie fait depuis ma seizième
 « année, si ma mémoire est fidèle, m'arriva il y a deux ans ;
 « j'avais la tête enflée par suite d'une chute ; l'emplâtre qu'on
 « avait appliqué me tourmenta extrêmement toute la nuit ; le
 « matin je dormis un peu, et je rêvai très clairement que j'é-
 « tais tombé entre les mains d'un parti d'Indiens, et qu'ils
 « m'enlevaient la peau du crâne.

« Je suis disposé à croire qu'entre l'état de sommeil et
 « l'état de veille, il en est un troisième qui participe de tous
 « les deux. Si l'on prend la ferme résolution de se lever de
 « bonne heure pour un motif intéressant, on s'éveille de soi-
 « même à l'instant qu'on a fixé ; une garde s'habitue à dormir
 « de telle sorte qu'elle entend le plus léger murmure du ma-
 « lade et que cependant elle répare ses forces par cette es-
 « pèce de demi-sommeil : il en est de même d'une nourrice
 « qui dort avec un enfant dans les bras. J'ai dormi à cheval,

« mais de façon à conserver mon équilibre ; et quand le cheval bronchait, je pouvais faire l'effort nécessaire pour me préserver d'une chute, comme si j'avais été éveillé.

« J'espère que les études de votre bonne université ne sont pas dans cet état de demi-sommeil. Cependant, de la part de tant de gens instruits et en si bonne position, on attendrait quelque chose de plus que ce que nous voyons. »

Je dois l'autre lettre à un des amis les plus intimes du docteur Reid ; elle lui fut adressée dans l'année 1784, à l'occasion d'un triste événement auquel l'auteur fait allusion.

« Je partage très sincèrement l'affliction que vous cause la perte d'une femme si aimable. Je juge de vos sentiments pour elle par l'impression qu'elle a faite sur mon cœur dans nos courtes relations. Mais tous les biens de ce monde sont passagers et incertains ; et ce ne serait qu'un triste séjour, si un autre ne se laissait entrevoir.

« J'ai souvent eu l'occasion d'admirer la résignation et le courage que montre la jeunesse, même dans le sexe le plus faible, à la vue de la mort, quoique son imagination soit pleine des riantes perspectives que présente le monde à cet âge. J'ai vu des faits de ce genre que je regarde comme vraiment héroïques, et je sais que madame G..... en a offert un de plus.

« Voir l'esprit croître en vigueur et en sagesse, et se passer de toutes les aimables qualités, quand la santé, la force et la vie dépérissent, quand la victime est sur le point d'être arrachée violemment à tout ce qui charmait l'imagination et flattait l'espérance, c'est un spectacle vraiment grand et instructif pour ceux qui en sont les témoins. Croire que l'âme périt à ce fatal moment, lorsqu'elle est purifiée

« par cette rude épreuve et préparée pour les plus nobles
 « exercices dans une autre vie, c'est une opinion que je ne
 « puis m'empêcher de regarder avec pitié et mépris.

« Chez les vieillards il n'y a pas plus de mérite à quitter
 « ce monde sans regrets qu'à se lever d'un festin quand on
 « est rassasié. Quand j'ai devant moi l'aspect des infirmités,
 « des chagrins et des dégoûts de la vieillesse, et quand j'ai
 « déjà reçu plus que ma part des biens de cette vie, je serais
 « ridicule de m'inquiéter de sa prolongation ; mais à vingt-
 « quatre ans, pour n'avoir aucune inquiétude à ce sujet, il
 « m'aurait fallu, je crois, un effort magnanime. Ceux qui
 « sont appelés à rendre de tels combats ne perdront pas sû-
 « rement leur récompense. »

J'ai achevé la tâche que je m'étais prescrite comme un tribut à la mémoire de cet excellent homme. Dans les détails que j'ai donnés touchant sa vie privée et ses travaux scientifiques, j'ai principalement insisté sur les circonstances qui m'ont paru propres à mettre en évidence le caractère de l'homme et les vues de l'écrivain, et à intéresser par là les lecteurs de ses ouvrages. Quant aux qualités qu'il montra comme maître de la jeunesse, j'en ai dit peu de chose, pour éviter des longueurs superflues, mais surtout par le désir que j'avais de m'étendre sur les travaux plus importants dont il a légué les fruits à l'avenir. Et cependant, lors même qu'il n'aurait pas laissé de pareils monuments pour immortaliser son nom, l'exactitude et le zèle qu'il mit à s'acquitter durant tant d'années des devoirs obscurs mais importants de sa chaire, suffiraient aux yeux des sages et des gens de bien, pour le mettre au premier rang des citoyens utiles. « Nec
 « enim is solus reipublicæ prodest, qui candidatos extrahit,
 « et tuetur reos, et de pace belloque censet ; sed qui juven-

« tutem exhortatur; qui, in tantâ bonorum præceptorum ino-
 « piâ, virtute instruit animos; qui, ad pecuniam luxuriam-
 « que cursu rüentes prensat ac retrahit, et, si nihil aliud,
 « certe moratur: in privato publicum negotium agit ¹. »

Je compte qu'on me pardonnera si, en terminant ce mémoire, je laisse échapper une pensée qui me concerne, et exprime le plaisir avec lequel j'achève enfin mes travaux de biographe. Les essais qui ont précédé celui-ci m'étaient imposés par l'autorité irrésistible du devoir et de l'amitié; et, si faibles qu'ils soient, quand on les compare à la grandeur des sujets si variés et si magnifiques que j'avais à traiter, ils ont pris une part considérable du peu de loisir littéraire que me laissent des devoirs impérieux. Cependant je me sais gré de l'effort que j'ai fait pour associer en quelque sorte mon nom à trois des plus grands noms qui aient fait l'ornement de ce siècle. Je n'ai point altéré sciemment la vérité: heureux si, malgré les imperfections de cet écrit, j'ai pu réussir comme je le souhaitais à satisfaire la curiosité du public, et à charmer en même temps les souvenirs des amis que Reid a laissés! Mais j'ai aussi des projets et des entreprises qui me sont propres, et dont l'exécution, croissant, hélas! en longueur à mesure que le temps avance, réclame enfin une attention sans partage. Toutefois je ne jeterai point sur le passé un regard de regret, si ces récits apprennent qu'un nom durable et une influence étendue sont les nobles récompenses réservées au talent et au zèle dignement employés, et s'ils peuvent, en une seule occasion, encourager la noble et

¹ Senèque, *De Tranquill. An.* cap. 3. « L'état n'est pas servi seulement par ce-
 « lui qui nomme aux emplois, qui défend les accusés, qui délibère sur la guerre
 « et la paix; mais encore par celui qui instruit les jeunes gens, qui, dans la disette
 « où nous sommes de bons principes, munit leur ame de vertu, et qui, lorsqu'ils
 « se précipitent vers la cupidité et la débauche, les saisit, les ramène, ou au moins
 « les arrête un instant; dans ses fonctions privées, il gère un intérêt public.

vertueuse indépendance du génie, et embellir, au sein de la pauvreté et de la solitude, l'avenir éloigné de l'homme de lettres, qui, sans appui, voit ses lauriers croître avec lenteur dans l'obscurité d'une humble situation.

NOTES.

NOTE A, PAGE 5.

Dans les détails où je suis entré sur les ancêtres du docteur Reid j'ai suivi scrupuleusement les informations que renferment ses notes; je soupçonne cependant qu'il a commis une méprise sur le nom du traducteur de l'*Histoire de Buchanan* : d'après le manuscrit du collège de Glasgow, ce traducteur se serait nommé Jean, et non pas Adam. Toutefois, comme cette rectification repose sur une autorité tout-à-fait inconnue, le nom étant d'une autre main que le reste du manuscrit, il est possible que Reid ait eu raison; et j'ai pensé que, dans une matière de si peu d'importance, il valait mieux suivre son avis.

Les détails suivants sur Thomas Reid seront peut être agréables à quelques uns de mes lecteurs. Ils sont empruntés de Dempster, écrivain contemporain, dont les récits sur ses compatriotes ne doivent pas toujours, il faut l'avouer, inspirer une confiance entière.

« Thomas Reidus Aberdonensis, pueritiæ meæ et infantilis otii
« sub Thoma Cargillo collega, Lovanii litteras in schola Lipsii se-
« riò didicit, quas magno nomine in Germania docuit, carus Prin-
« cipibus. Londini diu in comitatu humanissimi ac clarissimi viri,
« Fulconis Grevilli, regii consiliarii interioris et Angliæ proquæs-
« toris, egit : tum ad amicitiam regis, eodem Fulcone deducente,
« evectus, inter Palatinos admissus, à litteris latinis regi fuit. Scrip-
« sit multa, ut est magnâ indole et variâ eruditione, etc. » — Ex
« aula se, nemine conscio, nuper proripuit, dum illi omnia festi-
« nati honoris augmenta singuli ominarentur, nec quid deinde
« egerit aut quò locorum se contulerit quisquam indicare potuit.
« Multi suspicabantur, tœdio aulæ affectum, monasticæ quieti seip-
« sum tradidisse, sub annum 1618. Rumor postea fuit in aulam re-
« diisse, et meritissimis honoribus redditum, sed nunquam id con-

« sequetur quod virtus promeretur. » (*Hist. ecclesiastica Gentis Scotorum*, lib. xvi, p. 576¹).

Une élégie composée sur la mort de Thomas Reid par le savant Robert Aytoun, son compatriote, peut faire voir quel jugement on portait de son temps sur son mérite, et quel espoir on concevait de sa future renommée. Deux siècles, hélas ! ne sont pas encore écoulés, et l'on a déjà besoin d'excuse pour tenter de sauver son nom de l'oubli.

Cette élégie est citée en termes très flatteurs pour son auteur et pour celui qui en est l'objet, par l'éditeur de la collection intitulée : *Poëtarum Scotorum Musæ sacræ*. « In obitum Thomæ Rheidi epicedium extat elegantissimum Roberti Aytoni, viri litteris ac dignitate clarissimi, in Deliciis Poëtarum Scotorum, ubi et ipsius quodque poëmata, paucula quidem illa, sed venusta, sed elegantia, comparent². »

Les seuls ouvrages d'Alexandre Reid dont j'aie entendu parler sont des *Leçons chirurgicales sur les tumeurs et les ulcères*, Londres 1635, et un *Traité sur la première partie de la chirurgie*, Londres 1638. Il paraît avoir été le médecin et l'ami du célèbre mathématicien Thomas Harriot, dont l'intéressante histoire était si peu

« Thomas Reid d'Aberdeen, compagnon de mon enfance et de mes études sous Thomas Cargille, étudia les lettres avec soin au collège de Lipsius à Louvain, et les enseigna en Allemagne avec beaucoup d'éclat et en se faisant chérir des princes. A Londres, il vécut long-temps dans la compagnie d'un homme très instruit et très illustre, Fulcon Greville, conseiller intime du roi et proquesteur d'Angleterre. Honoré de l'amitié du monarque par l'entremise de Fulcon, il fut reçu au nombre des officiers du palais, comme secrétaire du roi pour la langue latine. Il a beaucoup écrit et montré beaucoup de talent et d'érudition. Il y a peu de temps, il se retira de la cour, sans en prévenir personne, et lorsque chacun lui prédisait les honneurs d'un avancement rapide. On ignore et le lieu de sa retraite et ce qu'il a fait depuis. Plusieurs soupçonnaient que par ennui de la cour il s'était voué au repos du cloître, dès l'année 1618. Le bruit s'est répandu depuis qu'il était revenu, et qu'on lui avait justement rendu ses honneurs; mais il n'obtiendra jamais tout ce qui est dû à son mérite. »

² « Il existe, dans les *Délices des poètes écossais*, une élégie fort bien faite, sur la mort de Thomas Reid, par Robert Ayton, homme d'un mérite et d'un rang très distingués. Le même recueil contient quelques poèmes de Reid, en petit nombre, mais pleins de grâce et d'élégance. »

connue jusqu'à la récente découverte de ses manuscrits par M. Zach de Saxe-Gotha.

Une preuve remarquable de la négligence et du caprice qui régnaient autrefois dans l'orthographe des noms propres nous est offerte ici à propos des différents individus auxquels ces notes se rapportent : le nom de famille est écrit tantôt *Reid*, tantôt *Riede*, *Read*, *Rhead* et *Rhaid*.

NOTE B, PAGE 7.

L'ouvrage du docteur Turnbull sur la philosophie morale fut publié à Londres en 1740. Comme j'en ai seulement feuilleté quelques pages, je ne puis rien dire de son mérite. Les épigraphes qui en accompagnent le titre paraissent curieuses quand on considère le rapport qu'elles ont avec les recherches auxquelles l'élève de ce docteur s'est livré par la suite avec un si grand succès ; elles ont peut-être, à l'insu de Reid, contribué à lui suggérer la méthode philosophique qu'il a suivie avec tant de constance et de bonheur :

« Si la philosophie naturelle, en suivant cette méthode, finit par atteindre la perfection dans toutes ses parties, les limites de la philosophie morale seront aussi reculées. »

(*Optique de NEWTON.*)

« Étudions le moral comme le physique. »

(*POPE.*)

Pour connaître l'opinion d'un juge très compétent sur le mérite du *Traité de l'ancienne peinture*, voyez la gravure d'Hogarth, intitulée *Beer-Lane*.

NOTE C, PAGE 24.

James Moor, auteur d'un fragment très ingénieux sur la grammaire grecque, et d'autres essais philologiques. Il se distinguait aussi par une profonde connaissance de l'ancienne géométrie. Le docteur Simson, qui pouvait très bien juger de son mérite en littérature et en science, l'a honoré quelque part de l'éloge suivant : « Tum in Mathesi, tum in Græcis litteris multum et feliciter versatus : — Profondément et heureusement versé dans les mathématiques et la littérature grecque. »

NOTE C *bis*, PAGE 24.

Alexandre Wilson, docteur médecin, et Patrick Wilson, ecuyer, bien connus en Europe par leurs observations sur les taches du soleil, et par beaucoup d'autres mémoires estimables.

NOTE D, PAGE 52.

Un écrivain de grand talent, après avoir reproché au docteur Reid « une grossière ignorance, honteuse pour l'université dont il « était membre, » se vante du peu de temps et de réflexion que lui a coûté le renversement de la philosophie de Reid : « Le docteur « Oswald, dit-il, a bien voulu me faire un compliment, et dire que « j'aurais pu employer mon temps d'une manière plus avantageuse « au public, si, au lieu de décider au hasard sur un sujet que, « suivant lui, je n'ai pas étudié, je m'étais attaché à d'autres « branches de connaissance. Pour répondre à ce compliment, ce « ne sera pas faire injure au docteur Oswald que de lui dire com- « bien peu de mon temps cette affaire m'a pris jusqu'ici. S'il fait « allusion à mes *expériences*, je puis l'assurer que je n'ai pas perdu « de temps du tout ; car, étant alors occupé à des recherches qui « exigeaient l'emploi du miroir ardent, je pense que je n'ai pas « laissé perdre une seule heure de soleil pour l'examen de cette « philosophie ; et le public apprendra un jour ou l'autre ce que « j'ai fait à la *lumière du jour* comme ce que j'ai fait à l'*ombre*. » (*Examen de la Recherche de Reid, etc.*, pag. 357 ; voyez aussi pag. 101 et 102 du même ouvrage.)

NOTE E, PAGE 72.

J'emprunte les remarques suivantes sur l'*Examen* de Priestley, à une note très judicieuse de la *Philosophie de la rhétorique*, par le docteur Campbell ; vol. I, pag. 111.

« J'ajouterai seulement deux remarques sur ce livre : la pre-
mière, c'est qu'en général l'auteur confond deux choses tout-à-fait
distinctes, savoir certaines associations d'idées et certains juge-
ments impliquant croyance, qui, liés quelquefois à l'association,
ne le sont cependant pas toujours, ni en conséquence nécessaire-
ment. Ainsi, rendre compte de l'association n'est pas du tout ex-

« pliquer la croyance dont elle est accompagnée. Bien plus, en
 « admettant son assertion (pag. 86) que le principe d'association
 « explique non seulement les idées, mais encore la croyance qui
 « les suit, elle n'affaiblirait pas la doctrine qu'il attaque; car on
 « doit observer qu'autre chose est d'indiquer une occasion qui,
 « d'après les lois de notre nature, ferait naître une croyance, autre
 « chose est d'exposer un raisonnement par lequel l'intelligence au-
 « rait été convaincue. Maintenant, si l'on n'indique pas les raison-
 « nements qui font admettre les principes en question, ceux-ci
 « doivent être considérés comme des vérités premières que l'en-
 « tendement n'a jamais déduites d'autres vérités, et sur lesquelles
 « nous nous appuyons dans tous nos raisonnements moraux. En fait,
 « toute autre explication de notre croyance à ces principes confirme
 « au lieu de la renverser l'opinion de Reid, que dans toute argumen-
 « tation ils doivent être regardés comme vérités premières, ou vérités
 « que le raisonnement n'a jamais inférées par des moyens termes
 « d'aucune autre vérité précédemment admise. Ma seconde remar-
 « que, c'est que ce critique nous donne bien d'après Reid un cata-
 « logue de premiers principes qu'il juge indignes de ce nom, mais
 « il n'a pas jugé à propos de nous fournir la liste de ces vérités
 « évidentes qui, à son avis et d'après ses propres expressions, doi-
 « vent être admises comme la base de tous nos raisonnements. Quelle
 « lumière un pareil contraste n'aurait-il pas jeté sur ce sujet! Peut-
 « être nous aurait-il fait découvrir dans les axiomes légitimes du
 « censeur quelques marques distinctives qui nous auraient garantis
 « du danger de les confondre avec leurs bâtards. Il est de la der-
 « nière évidence que, dans toute matière de fait, les axiomes ma-
 « thématiques ne peuvent avoir de valeur: ils ne sont propres qu'à
 « exposer les rapports abstraits de la quantité, comme Priestley
 « l'avoue lui-même (pag. 39). Il aurait donc été convenable, et
 « fort utile pour couper court à la discussion, qu'il nous donnât
 « au moins un *specimen* de ces principes évidents, qu'il regarde
 « comme le *non plus ultra* du raisonnement moral. »

NOTE F, PAGE 84.

Le révérend Louis Reid, père du docteur Reid, épousa en se-
 condes noces Jeanet, fille de M. Fraser, de Phopachy, comté d'In-
 verness. Il existe encore une fille de ce mariage: c'est la femme du
 révérend Alexandre Leslie, et la mère du révérend Jacques Leslie,

ministres de Fordoun. Je dois au dernier la plus grande partie des renseignements que j'ai pu recueillir sur l'époque de la vie de Reid qui précéda son arrivée à Glasgow. Le soin de M. Leslie pour la mémoire de son oncle l'a porté non seulement à me transmettre tous les détails qui sont venus à sa connaissance, mais encore quelques lettres curieuses qu'il tient de ses parents et de ses amis dans le nord.

Le docteur Reid conserva des sentiments de tendresse et de considération pour tous les membres de cette respectable famille. Pendant plusieurs des dernières années de sa vie, une fille de madame Leslie demeura dans sa maison, et ajouta beaucoup au bonheur que lui faisait goûter son petit cercle domestique.

Une autre fille de M. Louis Reid fut mariée au révérend Jean Rose, ministre d'Udny. Elle mourut en 1793. Le docteur Reid ne fut pas moins heureux dans les relations qu'il eut de ce côté; et je dois à M. Rose les mêmes remerciements qu'à M. Leslie.

La veuve de M. Louis Reid mourut en 1798, à l'âge de quatre-vingt-sept ans, ayant survécu plus d'une année à son beau-fils le docteur Reid.

Les limites dans lesquelles j'ai été obligé de renfermer mes détails biographiques m'ont empêché de profiter d'une foule de récits intéressants qui m'étaient venus des sources authentiques dont je viens de parler. Mais je ne puis omettre cette occasion d'exprimer à mes différents correspondants la reconnaissance la plus vive pour le plaisir et l'instruction que j'ai reçus de leurs lettres.

M. Jardine, le savant professeur de logique de l'université de Glasgow, qui, pendant un grand nombre d'années, a vécu dans la confiance la plus intime du docteur Reid et de sa famille, a aussi des droits à mes remerciements les plus sincères, pour la bienveillance avec laquelle il a répondu aux questions diverses que j'ai pris la liberté de lui adresser sur l'histoire de notre ami commun.

ESSAI
SUR
LA QUANTITÉ.

ESSAI

SUR

LA QUANTITÉ¹.

Puisqu'on suppose que la démonstration mathématique produit une évidence d'une espèce particulière qui ne laisse aucune prise à la contestation, il peut être de quelque utilité, ou tout au moins de quelque intérêt, de rechercher à quels sujets s'applique proprement cette sorte de preuve.

Les mathématiques sont proprement la science de la mesure, et, comme on le dit, l'objet de cette science est la quantité. La quantité est donc ce qui est susceptible d'être mesuré : c'est là sa véritable définition. Ceux qui l'ont définie *ce qui est susceptible de plus ou de moins* en ont donné une idée trop étendue et qui a fait soumettre au raisonnement mathématique des sujets qui ne l'admettent point. La douleur et le plaisir sont susceptibles de degrés, et cependant qui songe à leur appliquer la mesure ?

Toute quantité, ou, ce qui revient au même, toute chose susceptible d'être mesurée doit se composer de

¹ Cet essai a paru pour la première fois dans le 45^e volume des transactions philosophiques de la Société Royale de Londres.

parties ayant entre elles et avec le tout des proportions exactes, si bien qu'on puisse l'augmenter, la diminuer, la multiplier, la diviser, par l'addition de parties semblables à celles qu'elle contient, ou par la soustraction de quelques-unes de celles-ci ; de manière, en un mot, qu'elle puisse soutenir avec toute autre quantité de même espèce les rapports exactement proportionnels qu'une ligne soutient avec toute autre ligne et un nombre avec tout autre nombre. Cette propriété est essentielle à la quantité mathématique ; on en trouve la preuve dans les premiers éléments de l'algèbre, qui traite de la quantité en général, c'est-à-dire des rapports et des propriétés communes à toute espèce de quantité. Toute quantité algébrique est supposée susceptible non seulement d'être augmentée ou diminuée, mais encore d'être exactement doublée, triplée, divisée, ou, ce qui revient au même, de soutenir avec toute autre quantité de même espèce toute proportion assignable. Cette propriété est donc le caractère de la quantité : toute chose qui la possède est du domaine des mathématiques ; elle et ses rapports sont susceptibles d'être mesurés avec la précision et l'exactitude qui appartiennent à cette science.

Il y a des quantités que l'on peut appeler *propres* et d'autres *impropres*. Cette distinction a été aperçue par Aristote ; mais elle mérite d'être développée. La quantité propre est celle qui est mesurable par une quantité de son espèce, ou qui, en d'autres termes, est susceptible d'être doublée, triplée, sans le secours d'une mesure empruntée à une quantité d'espèce différente.

La quantité impropre est celle qui n'est point mesurable par une quantité de même espèce, mais que nous ne mesurons que par une quantité propre, mise en relation avec elle. Ainsi la vitesse considérée en elle-même

ne peut pas être mesurée. Nous pouvons apercevoir qu'un corps se meut plus vite, un autre moins ; mais la proportion exacte de ces vitesses nous échapperait si nous ne prenions pour les mesurer une quantité d'une autre espèce. Observant donc qu'un plus grand espace est parcouru dans le même temps par une plus grande vitesse, et un plus petit par une moindre, nous apprenons à mesurer les vitesses par les espaces parcourus dans un temps donné, et nous reconnaissons qu'elles sont exactement entr'elles comme les longueurs de ces espaces. C'est alors, mais seulement alors, que nous pouvons prononcer avec certitude qu'une vitesse est exactement le double ou la moitié d'une autre ; c'est alors aussi que nous pouvons lui appliquer le raisonnement mathématique sans danger de confusion ou d'erreur, et l'employer à son tour comme une mesure de quelque autre quantité impropre.

Peut-être peut-on réduire à quatre toutes les espèces de quantités propres que nous connaissons : l'étendue, la durée, le nombre et la proportion. Quoique la proportion soit mesurable en elle-même, et qu'ainsi elle ait une quantité propre, cependant, comme elle ne peut exister qu'entre des choses qui ont une quantité d'une autre espèce, il s'ensuit que tout ce qui a de la quantité a nécessairement ou de l'étendue, ou de la durée, ou du nombre. L'étendue, la durée et le nombre sont leurs mesures à elles-mêmes et celles de toutes les choses mesurables.

Le nombre s'applique à des choses auxquelles le vulgaire n'a pas coutume de l'appliquer. Une étude attentive a démontré, par exemple, que les probabilités que présentent les différents jeux de hasard se composaient d'un nombre déterminé de chances parfaitement égales, et qu'en énumérant celles-ci on pouvait évaluer mathématiquement les valeurs et les proportions des probabilités dont elles sont les éléments.

La vitesse, la quantité de mouvement, la densité, l'élasticité, la *vis insita* et la *vis impressa*, les différentes espèces de forces centripètes, et les différents ordres de fluxions, sont des quantités impropres, et, comme telles, ne peuvent être soumises au raisonnement mathématique avant qu'on leur ait assigné une mesure. La mesure d'une quantité impropre doit toujours être renfermée dans sa définition mathématique, car c'est par là seulement qu'elle offre prise à cette espèce de raisonnement. Si tous les mathématiciens avaient apporté le même soin que Newton à le faire, ils se seraient épargné ainsi qu'à leurs lecteurs plus d'une difficulté. Ce grand homme, dont l'intelligence lucide et étendue se révèle partout, même dans ses définitions, n'a jamais manqué, dans les cas nombreux où il a eu à traiter de quantités impropres, de les définir de manière à leur assigner leur mesure soit dans une quantité propre soit dans quelque autre quantité d'une mesure déjà connue. C'est ce qu'on peut voir dans les définitions mises en tête de ses *Principes*.

On ne peut prévoir combien d'espèces de quantités impropres le temps introduira dans les mathématiques, ou, ce qui revient au même, à combien de sujets nouveaux on parviendra à appliquer la mesure; mais on peut dire d'avance que ces choses se refusent à toute mesure et ne pourront jamais y être soumises, qui n'ont point les deux propriétés suivantes: d'abord d'être susceptibles de plus ou de moins; ensuite d'être dans une relation telle avec une autre chose douée de quantité propre, qu'elles augmentent ou diminuent dans la même proportion, et que chaque degré de l'une corresponde avec une grandeur ou une quantité déterminée de l'autre.

Il arrive quelquefois que nous pouvons appliquer différentes mesures à la même chose: la force centripète,

telle que Newton l'a définie, peut être mesurée de différentes manières; lui-même a indiqué les mesures diverses dont elle est susceptible, et les a distinguées par des noms spéciaux, comme on peut le voir à l'endroit indiqué ci-dessus.

Appliquer une mesure aux choses qui n'ont point de quantité propre, ce n'est au fond, selon le docteur M..., qu'un artifice de l'esprit pour nous faire plus aisément concevoir et plus distinctement exprimer et démontrer les propriétés et les rapports des choses qui ont une quantité réelle. Peut-être aurait-il été possible d'énoncer et de démontrer toutes les propositions contenues dans les deux premiers livres des Principes de Newton sans le secours des différentes mesures de mouvement et de forces centripètes et imprimées dont il fait usage; mais cette méthode aurait entraîné des circonlocutions si compliquées et si embarrassantes, et une lenteur de démonstration si ennuyeuse, que les personnes les plus intrépides auraient certainement reculé devant les fatigues d'une pareille lecture.

La nature de la quantité nous révèle ce qui donne aux mathématiques une si grande supériorité de clarté et de certitude sur toutes les autres sciences. La quantité admet une diversité de rapports incomparablement plus grande qu'aucun autre sujet auquel le raisonnement puisse s'appliquer; et de plus, tous les rapports et toutes les proportions possibles de quantités se définissent si exactement par le moyen des nombres et des lignes, que ceux qui se rapprochent le plus sont encore parfaitement distincts et ne peuvent jamais être confondus. De là vient que nous pouvons poursuivre ces rapports par une longue suite de raisonnements, et avec une lucidité et une exactitude impossibles dans les sujets qui ne sont point accessibles à la mesure.

Les quantités étendues, telles que les lignes, les surfaces et les solides, outre les caractères communs à toutes les quantités, ont encore cela de particulier que leurs parties ont une situation déterminée les unes par rapport aux autres. Non seulement une ligne peut être plus ou moins longue qu'une autre d'une quantité exactement appréciable, mais deux lignes de même longueur peuvent être absolument différentes par la disposition de leurs parties, l'une pouvant être droite par exemple, et l'autre appartenir à une classe quelconque des lignes courbes, dont le nombre est infini : il en est de même des surfaces et des solides ; de telle sorte que les quantités étendues ne sont pas susceptibles d'une moindre diversité par la forme que par la grandeur ; et comme leurs formes peuvent être définies et mesurées avec non moins d'exactitude que leur grandeur, on conçoit comment la géométrie, qui est la science des quantités étendues, ouvre au raisonnement un champ encore plus vaste que les autres branches des mathématiques. En algèbre, les longues déductions ne s'opèrent point, pour l'ordinaire, par des raisonnements dont nous ayons conscience : elles s'exécutent au moyen d'une méthode artificielle fondée sur un petit nombre de principes fort simples ; au lieu qu'en géométrie, nous pouvons sur une proposition en élever une autre, sur celle-ci une troisième, et ainsi de suite, sans jamais arriver à une limite qui ne puisse encore être dépassée. Il serait difficile d'épuiser les propriétés des lignes les plus simples, à plus forte raison celles des plus complexes.

Il suit de tout ce que nous venons de dire que l'évidence mathématique est une évidence *sui generis* à laquelle toute proposition qui n'exprime point un rapport mesurable par des lignes ou des nombres est nécessairement étrangère. Toute quantité propre est mesurable par

elle-même, et toute quantité impropre l'est nécessairement par une quantité propre.

Il y a une foule de choses susceptibles de plus ou de moins qui seront probablement à jamais inaccessibles à la mesure : les saveurs, les odeurs, les sensations du chaud et du froid, la beauté, le plaisir, toutes les affections, tous les appétits de l'ame, la sagesse, la folie, plusieurs espèces de probabilités, et une infinité d'autres choses que nous n'essaierons pas d'énumérer, admettent des degrés, et cependant n'ont point encore été réduites à la mesure, et peut-être ne le seront jamais. Je dis *plusieurs espèces de probabilités*, parce que celle des jeux de hasard est mesurable par le nombre, comme je l'ai déjà observé.

Quoiqu'on ait essayé d'appliquer à quelques unes de ces choses le raisonnement mathématique, et que la quantité de vertu et de mérite des actions ait été mesurée par raisons simples et composées, le docteur M... ne pense point que ces tentatives puissent conduire à aucune connaissance réelle. Il est possible qu'en amusant l'imagination et en présentant sous de nouvelles formes ce qu'on sait déjà, cette application des procédés mathématiques aide, quand on n'en abuse pas, à discourir sur ces matières. Mais jusqu'à ce que nos affections et nos appétits aient été transformés en de véritables quantités, et qu'on ait assigné aux différents degrés dont ils sont susceptibles des mesures exactes, c'est en vain qu'on essaiera d'évaluer mathématiquement la vertu et le mérite des agents moraux. Tout se réduira à un vain cliquetis de formules et à une montre stérile de raisonnement mathématique, sans aucun progrès réel de connaissances.

Si l'on en croit le docteur M..., la définition de la quantité propre et de la quantité impropre peut aussi jeter quelques lumières sur la célèbre question de la force

motrice, qui a si long-temps occupé la plume des mathématiciens, et qui, à la grande confusion d'une science qui a la prétention de ne point connaître de controverses interminables, a cessé d'être agitée par lassitude plutôt que par démonstration de la vérité.

Il est vrai que dans cette controverse les deux partis conviennent entre eux et avec le vulgaire que la force motrice d'un corps reste la même tant que sa vitesse ne varie pas, qu'elle croît avec cette vitesse, et qu'elle décroît avec elle. Mais cette vague notion de force, quoique suffisante peut-être pour le discours ordinaire, ne l'est pas assez pour donner prise au raisonnement mathématique. Il faudrait, pour que ce raisonnement pût s'appliquer à la force, une définition telle, qu'elle nous fournît un moyen de la mesurer, et nous fît comprendre clairement ce que c'est qu'une force double ou triple d'une autre. Le rapport entre deux forces ne peut être déterminé que par une mesure, et cette mesure, le raisonnement mathématique ne peut la fixer; elle ne peut l'être que par une définition. Considérez la force indépendamment de toute autre quantité, et voyez si vous pouvez concevoir une force exactement double d'une autre. La chose est impossible, dit le docteur M..., et tant que Dieu ne m'aura pas accordé une nouvelle faculté, je suis assuré que cette impossibilité ne cessera point; car, ne connaissant de la force que ses effets, je ne puis la mesurer que par ces effets, et non directement. Tant donc que la force ne sera pas définie, et que cette définition ne lui aura pas assigné une mesure, nous combattons dans les ténèbres sur une idée vague qui n'est pas assez déterminée pour être admise dans une proposition mathématique; et dès que cette définition sera donnée, sur-le-champ la controverse sera irrévocablement terminée.

De la mesure de la force selon les Newtoniens.

Vous dites que la force d'un corps en mouvement est proportionnée à sa vitesse. Ou vous posez cette proposition comme une définition, ainsi que Newton l'a fait; ou vous l'avancez comme un théorème susceptible de démonstration. Dans le premier cas, c'est comme si vous disiez : J'appelle double d'une autre, une force qui communique au même corps une vitesse double; triple d'une autre, une force qui communique au même corps une vitesse triple, et ainsi de suite. Je donne entièrement les mains à cette définition mathématique de la force : nulle autre ne peut être imaginée qui soit plus simple et plus claire, nulle autre qui rentre mieux dans l'acception commune du mot dans la langue; car, puisque tous les hommes conviennent que la force du corps restant la même, la vitesse reste nécessairement la même, et que la force étant augmentée ou diminuée, la vitesse augmente ou diminue nécessairement avec elle, qu'y a-t-il de plus naturel et de plus propre que de prendre la vitesse pour mesure de la force?

Bien d'autres choses peuvent être dites pour montrer que cette définition est parfaitement conforme à la notion populairement attachée au mot *force*. Quand deux corps en mouvement se rencontrent, et que le choc détruit le mouvement de l'un et de l'autre sans produire aucun autre effet sensible, le vulgaire prononce sans hésiter qu'ils étaient animés d'une force égale; cela est pareillement vrai si l'on s'en rapporte à la mesure de force proposée, car nous trouvons par l'expérience que, dans ce cas, les vitesses des deux corps sont entre elles en raison directe de leurs masses. Lorsqu'en mécanique deux poids se font équilibre, le vulgaire déclare que ces deux poids

agissent avec une force égale, et c'est ce qui résulte également de la définition proposée. L'action de la pesanteur étant constante et uniforme, le vulgaire croit qu'elle doit communiquer à un corps des degrés égaux de force dans des temps égaux, et la définition conduit à la même conséquence. Non seulement donc cette définition est parfaitement claire et simple, mais elle s'accorde parfaitement avec l'acception du mot *force* dans le langage commun, et c'est tout ce qu'on peut désirer dans une définition.

Mais si vous ne posez pas comme une définition cette proposition, que la force d'un corps est proportionnée à sa vitesse, et qu'il vous paraisse qu'elle a besoin d'être prouvée par le raisonnement ou l'expérience, alors avant d'écouter aucune preuve, je suis dans la nécessité de vous demander ce que vous entendez par une force, et par une force double ou triple d'une autre, question à laquelle vous ne pourrez répondre que par une définition qui contiendra une mesure de la force. De quelque manière qu'on s'y preenne, il faudra toujours admettre comme accordée ou poser par voie de définition quelque mesure première de la force; autrement il sera impossible de raisonner sur la quantité de la force. Or pourquoi répugnerait-on à prendre la vitesse pour cette mesure première? Vous n'en trouverez point de plus simple, de plus distincte, de plus conforme à l'acception commune du mot *force*; et quiconque rejette une définition qui a ces propriétés a le droit de les rejeter toutes. Je dis donc qu'il est impossible de démontrer, ni par le raisonnement mathématique, ni par l'expérience, que la force d'un corps est proportionnée à sa vitesse, sans prendre pour accordée ou la proposition même qu'on veut prouver, ou une autre qui ne sera pas plus évidente.

De la mesure de la force selon les Leibniziens.

Écoutez maintenant l'école de Leibnitz qui dit que la force d'un corps est comme le carré de sa vitesse. Si on pose cette proposition comme une définition, plutôt que de disputer sur les mots, j'y consentirai, et je me tiendrai pour averti qu'une force quadruple est celle qui imprime une vitesse double, qu'une force neuf fois plus grande qu'une autre est celle qui imprime une vitesse triple, et ainsi de suite. Tant qu'on demeurera fidèle à cette définition, il n'y a pas de raison pour qu'elle induise en erreur, ni en mathématique, ni en mécanique; car, quelque paradoxales que les conséquences de cette définition puissent paraître, et quelques bizarreries qu'elles puissent produire dans le langage de ceux qui l'admettent, au fond rien n'est changé que les mots. C'est comme s'il plaisait à quelqu'un d'appeler *ped* une longueur de vingt-quatre pouces sans rien changer aux autres mesures linéaires; lorsqu'il dirait qu'une toise contient trois pieds, il dirait en d'autres termes ce que nous affirmons quand nous prétendons qu'elle en contient six.

Mais, bien que cette mesure de la force soit distincte, et qu'on ne puisse l'accuser d'être fautive, car aucune définition ne peut l'être, cependant je suis obligé de dire en premier lieu qu'elle est moins simple que l'autre: car, à quoi bon se servir d'un rapport compliqué quand le rapport simple fait aussi bien? et, en second lieu, que cette mesure de la force s'accorde moins avec l'acception commune du mot *force*, ainsi que je l'ai montrée plus haut. Telles sont mes seules objections, et, au fond, ce sont les seules qui ressortent des laborieux arguments et des nombreuses expériences qu'on a dirigés contre cette défini-

tion, comme ce sont les seules qui expliquent les paradoxes dans lesquels elle a conduit ses défenseurs.

Examinons maintenant la prétention des Leibniziens, qui essaient de prouver par la démonstration ou l'expérience que la force est comme la carré de la vitesse. Une telle preuve présuppose une mesure préalable de la force. Je leur demande donc quelle est cette mesure? La seule qu'ils aient donnée, et dont Leibnitz semble avoir déduit sa notion de la force, est celle-ci : La hauteur à laquelle un corps est lancé par une force quelconque est entièrement l'effet de cette force, et par conséquent doit être proportionnelle à la cause : or on trouve que cette hauteur est comme le carré de la vitesse que le corps possède lorsqu'il se met en mouvement.

Il me semble que Leibnitz n'a pas été heureux dans cet argument ; car, 1^o toute preuve doit se fonder sur des principes admis de part et d'autre, autrement elle n'est point démonstrative pour ceux qu'il s'agit de convaincre : or Leibnitz admet comme principe ce que nous contestons, savoir que la hauteur à laquelle un corps s'élève est entièrement l'effet de l'impulsion, et doit par conséquent la mesurer ; 2^o son raisonnement prouve pour nous autant que pour lui ; car, s'il est bon pour la hauteur, il ne l'est pas moins pour la vitesse, et nous pouvons dire après lui : La vitesse imprimée par une force est entièrement l'effet de cette force ; donc la force est proportionnelle à la vitesse ; 3^o si l'on admet que la hauteur à laquelle un corps est lancé soit la mesure de la force, ce principe renverse la conclusion de Leibnitz aussi bien que la conclusion contraire ; car en admettant que la vitesse du corps soit la même, la hauteur à laquelle il sera lancé sera plus grande là où l'action de la pesanteur sera moindre, et moindre là où cette action sera plus grande. Or,

L'expérience a prouvé que les corps se précipitent plus lentement à l'équateur, et plus vite au pôle. Si donc un corps est lancé à l'équateur avec une vitesse donnée, et qu'ensuite ce même corps soit lancé avec la même vitesse à Leipsick, la hauteur qu'il atteindra dans le premier cas sera plus grande que celle à laquelle il s'élèvera dans le second : d'où il suit, d'après le principe, que la force d'impulsion était plus grande dans le premier cas. Mais la vitesse est la même dans l'un et l'autre ; donc la force n'est pas plus comme le carré de la vitesse que comme la vitesse elle-même.

Réflexions sur cette controverse.

En me résumant, il me semble que dans cette dispute les deux partis s'étaient imposé une tâche également difficile : l'un, celle de prouver par le raisonnement mathématique ou l'expérience ce qu'il fallait prendre pour accordé ; l'autre, de démontrer par les mêmes moyens ce qui pouvait également, sauf l'impropriété du langage, être pris pour accordé, mais ce qui ne peut en aucune manière être prouvé.

Si un mathématicien se mettait en tête de soutenir, que la vitesse d'un corps n'est pas comme l'espace qu'il parcourt dans un temps donné, mais comme le carré de cet espace, vous pourriez imaginer des arguments mathématiques et des expériences pour réfuter son opinion ; mais vous ne pourriez jamais le forcer à l'abandonner, pour peu qu'il eût d'habileté à la défendre. Et pourquoi ? Parce que vous n'auriez aucun principe commun et supérieur où vous appuyer, et que vous discuteriez, non point sur une proposition, mais sur une définition mathématique.

Supposons qu'un philosophe ne mesurât la force cen-

tripète que par la vitesse qu'elle engendre dans un temps donné, et qu'il déduisît de là différentes propositions; si dans un autre pays un autre philosophe qui se formerait la même idée générale de la force centripète la mesurait tout à la fois par la vitesse et par la masse, il arriverait, en partant de ce principe, à des propositions directement contraires: de là pourrait naître une controverse sérieuse pour décider si la force centripète est en raison de la vitesse seulement, ou de la vitesse et de la masse combinées. Des raisonnements et des expériences sans nombre pourraient être échangés dans un pareil débat, sans qu'il en résultât aucun fruit; car les deux partis auraient raison l'un et l'autre: seulement ils auraient eu le malheur de donner le même nom à deux conceptions mathématiques différentes. Faites que les deux adversaires eussent distingué les deux mesures de la force centripète, comme l'a fait Newton en appelant l'une *vis centripetæ quantitatis acceleratrix*, et l'autre *quantitatis motrix*, toute apparence de contradiction aurait disparu, et leurs opinions, qui semblent si contraires, auraient été parfaitement concordantes.



ANALYSE
DE
LA LOGIQUE D'ARISTOTE.

ANALYSE

DE

LA LOGIQUE D'ARISTOTE,

AVEC DES REMARQUES ¹.

CHAPITRE PREMIER.

DES TROIS PREMIERS TRAITÉS.

SECTION I.

De l'Auteur.

Des circonstances peu communes favorisèrent Aristote : né dans un siècle où l'esprit philosophique, qui florissait depuis long-temps en Grèce, avait atteint le plus haut point de son développement ; élevé à la cour de Macédoine, où son père remplissait les fonctions de médecin du roi ; disciple favori de Platon pendant vingt ans, et gouverneur du grand Alexandre, qui l'honora de son amitié, et lui fournit tous les moyens de poursuivre ses

¹ Cette analyse parut, pour la première fois, dans les *Esquisses de l'Histoire de l'Homme*, par lord Kames, publiées en 1773. On la regarde comme la meilleure qui ait été donnée de la philosophie logique d'Aristote.

recherches ; aucun autre philosophe ne dut tant à la fortune.

Il se montra digne de ses faveurs en se livrant à un travail infatigable et à d'immenses lectures. Il fut le premier, si nous en croyons Strabon, qui forma une bibliothèque ; et les rois d'Égypte et de Pergame ne firent en cela que suivre son exemple. Quant au génie, ce serait faire injure à l'humanité que de n'en pas accorder un du premier ordre au philosophe qui, pendant près de deux mille ans, gouverna les opinions de la partie la plus éclairée de notre espèce.

S'il avait exclusivement consacré ses talents à la découverte de la vérité et au bonheur des hommes, sa gloire eût été à jamais inaltérable ; mais il semble avoir eu plus de passion pour la renommée que pour la vérité, et avoir moins vivement senti le désir d'être utile que le besoin d'être admiré comme le premier des philosophes : en sorte qu'on peut douter si le philosophe l'emporte en lui sur le sophiste. Il y a de l'apparence dans l'opinion de Bacon, que l'ambition d'Aristote était aussi illimitée que celle de son élève, et que si l'un rêva la monarchie universelle dans l'ordre politique, l'autre la voulut aussi dans l'ordre philosophique : le philosophe, dans cette supposition, n'aurait pas poursuivi son but avec moins d'activité, d'habileté et de succès que le héros.

Ses écrits portent des marques malheureusement trop évidentes de cet orgueil, de cette vanité, et de cette envie philosophique, qui ont déshonoré le caractère de plus d'un savant. Il tranche hardiment des problèmes qui passent la portée de l'esprit humain, et il aborde les questions les plus difficiles, comme son élève commençait une bataille, avec une pleine assurance du succès ; il énonce ses décisions d'un ton d'oracle, sans jamais témoigner la

moindre crainte de se tromper ; plutôt que de confesser son ignorance, il la déguise sous des mots barbares et des expressions équivoques que ses lecteurs peuvent interpréter comme il leur plaît. Il y a grande apparence qu'il écrivit souvent avec une obscurité calculée, soit pour qu'un style plus mystérieux inspirât une vénération plus grande, soit afin que ses livres ne fussent compris que par les adeptes qu'il avait initiés à sa philosophie.

On a beaucoup blâmé sa conduite envers les philosophes qui avaient écrit avant lui. Selon la coutume des princes Ottomans, dit Bacon, il croyait que son autorité ne pouvait être affermie que par le meurtre de ses frères. Ludovicus Vivès l'accuse d'avoir dénigré tous les philosophes afin de recueillir la gloire dont il les dépouillait. Il ne cite guère un auteur que pour le critiquer, et il n'est pas toujours de bonne foi dans l'exposition des opinions qu'il censure.

Les fautes dont nous venons de parler n'ont rien que de très naturel de la part d'un écrivain qui aspirait à passer aux yeux de la postérité non seulement pour le prince des philosophes, mais pour un homme qui avait porté chaque branche des connaissances humaines à ses limites les plus reculées, et qui n'était pas très scrupuleux sur les moyens qu'il employait pour atteindre son but.

Observons cependant, pour être justes envers ce grand homme, que si l'on voit percer l'orgueil et la vanité du sophiste dans ses écrits sur la philosophie abstraite, la fidélité de ses expositions dans l'histoire naturelle semble être égale à la science qui les a dictées, et que là il distingue toujours avec le plus grand soin les choses qu'il a lui-même observées de celles qu'il rapporte sur le témoignage d'autrui. Ajoutons encore que relativement même

à la philosophie abstraite il serait injuste de lui imputer toutes les erreurs, toutes les absurdités, toutes les contradictions qu'on trouve dans ses ouvrages. La plus grande et peut-être la meilleure partie de ces ouvrages est perdue; il y a lieu de douter que quelques uns de ceux que nous lui attribuons lui appartiennent réellement, et l'on a des raisons de croire que ceux qui lui appartiennent ont été considérablement altérés et falsifiés : ces soupçons sont justifiés par l'étrange destinée des écrits d'Aristote, admirablement racontée par Bayle dans un article de son Dictionnaire, auquel je renvoie le lecteur (1).

Les ouvrages qui nous restent d'Aristote, sur la logique, sont les suivants : 1° le *Traité des Catégories*, un livre; 2° celui de l'*Interprétation*, un livre; 3° les *Premières Analytiques*, deux livres; 4° les *Dernières Analytiques*, deux livres; 5° les *Lieux-communs*, ou *Topiques*, huit livres; 6° le *Traité des Sophismes*, un livre. Diogène Laërce en cite beaucoup d'autres qui sont perdus. On a pris l'habitude de réunir ceux que j'ai nommés sous le titre d'*Organon* ou *Logique* d'Aristote, et de mettre en tête l'Introduction de Porphyre aux *Catégories*.

SECTION II.

De l'introduction de Porphyre.

Dans cette Introduction, qui est adressée à Chrysoarius, l'auteur observe que pour comprendre la doctrine d'Aristote sur les *Catégories* il est nécessaire de savoir ce que

¹ Article *Tyrannion*.

c'est que le genre, l'espèce, la différence spécifique, le propre et l'accident ; que cette connaissance n'est pas moins utile dans la définition, la division, et même la démonstration. Il se propose, en conséquence, d'exposer brièvement et simplement la doctrine des anciens, et principalement des Péripatéticiens ; sur ces cinq *prédicables*, évitant les questions plus difficiles dont ils ont été l'objet ; et, par exemple, si les *genres* et les *espèces* existent réellement dans la nature, ou si ce ne sont que des conceptions de l'esprit humain ; et en admettant la première supposition, si ce sont des êtres corporels ou incorporels, s'ils sont inhérens aux objets des sens, ou s'ils en sont séparés. Ce sont là, dit-il, des questions très compliquées qui demandent une discussion approfondie, et auxquelles je ne veux point toucher.

Cela posé, Porphyre explique très minutieusement les cinq *prédicables* qu'il a signalés, les divise et les subdivise, et recherche ensuite dans seize chapitres toutes les analogies et toutes les différences qui peuvent exister entre eux.

SECTION III.

Des catégories.

Ce livre commence par une explication de ce qu'on entend par *mots univoques*, *mots équivoques*, et *mots dénommatifs* ; ensuite l'auteur observe que ce que nous disons est ou simple, sans composition ni construction, comme *homme*, *cheval*, ou composé et construit, comme *un homme combat*, *le cheval court*. Suit une distinction

entre un sujet de *prédication*, c'est-à-dire un sujet dont on peut affirmer ou nier quelque chose, et un sujet d'*inhésion*. On dit *inhérentes* à un sujet les choses qui, sans en faire partie, ne peuvent exister sans lui : ainsi la figure ne peut exister sans la chose figurée. Parmi les choses qui existent, dit Aristote, quelques unes peuvent être *prédites*, c'est-à-dire affirmées ou niées d'un sujet, mais ne sont dans aucun : ainsi le mot *homme* peut être affirmé de *Jean* ou de *Jacques* ; et cependant la chose désignée par ce mot n'est dans aucun sujet. D'autres, au contraire, sont dans un sujet sans être *prédicables* d'aucun : ainsi ma science grammaticale est en moi, car j'en suis le sujet ; mais elle n'est *prédicable* d'aucun sujet, parce que c'est une chose individuelle. Quelques unes sont à la fois dans un sujet et *prédicables* d'un sujet, comme la science qui est dans l'esprit, qui en est le sujet, et peut être affirmée de la géométrie. D'autres enfin ne peuvent être ni dans un sujet ni *prédites* d'aucun sujet : telles sont toutes les substances individuelles, qui ne sont point *prédicables*, puisqu'elles sont individuelles, et qui ne peuvent être dans un sujet, puisqu'elles sont des substances. Après quelques autres subtilités sur les prédicats et les sujets, l'auteur arrive aux catégories elles-mêmes ; tous les préliminaires dont nous venons de parler sont appelés par les scolastiques *ante-prædicamenta*. Disons en passant que, nonobstant la distinction qui s'y trouve exposée, les expressions *être un sujet et être prédicable d'un sujet* sont employées dans les *Analytiques* comme expressions synonymes : contradiction qui a fait présumer à quelques critiques que les *Catégories* ne sont point d'Aristote.

Les choses qu'on peut exprimer sans composition ni construction, dit l'auteur, peuvent se ramener aux titres

suivants : la *substance*, la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, l'*action*, la *passion*, le *temps*, le *lieu*, la *position* et la *manière*. Ce sont là les *prédicaments* ou *catégories*. Il consacre quatre longs chapitres à l'explication des quatre premières; il passe légèrement sur les autres, comme suffisamment claires par elles-mêmes. Je donnerai comme échantillon un sommaire de ce qu'il dit sur la catégorie de la *substance*.

Les substances sont ou primaires, et ce sont les substances individuelles, ou secondaires, et ce sont les genres et espèces de substances. Les substances primaires ne sont ni dans un sujet, ni prédicables d'un sujet, mais toutes les autres choses qui existent sont ou dans ces substances, ou prédicables de ces substances; car tout ce qui est prédicable de ce qui est dans un sujet l'est aussi du sujet lui-même. Les substances primaires sont plus substances que les substances secondaires; et parmi les secondaires, l'espèce est plus substance que le genre. S'il n'existait pas de substances primaires, il ne pourrait en exister de secondaires.

Voici quelles sont les propriétés des substances : 1° aucune substance n'est susceptible d'intention ni de rémission; 2° aucune substance ne peut être dans une autre chose comme dans son sujet d'inhésion; 3° aucune substance n'a un contraire, car une substance ne peut être contraire à une autre, et il ne peut y avoir d'opposition entre une substance et ce qui n'est pas une substance; 4° la propriété la plus remarquable de la substance, c'est qu'une seule et même substance peut, en vertu d'un changement qui s'opère en elle, devenir le sujet de choses contraires : ainsi le même corps peut être chaud dans un temps, et froid dans un autre.

Voilà un échantillon de la méthode que suit Aristote

dans l'explication des catégories. A la suite des catégories viennent quelques chapitres que les scolastiques appellent *post-prædicamenta* ; on y trouve d'abord l'exposition des quatre espèces d'opposition de termes : l'opposition de *relation*, celle de *privation*, celle de *contrariété*, et celle de *contradiction*. C'est une doctrine que tous les systèmes de logique ont reproduite. L'ouvrage se termine par la distinction des quatre mots grecs qui répondent aux quatre mots latins *prius*, *simul*, *motus*, et *habere*.

SECTION IV.

Du livre de l'interprétation.

Nous allons considérer, dit Aristote, ce que c'est qu'un *nom*, un *verbe*, une *affirmation*, une *négation*, et ce qu'on entend par le *discours*. Les mots sont les signes de ce qui se passe dans l'esprit ; l'écriture est le signe des mots. Ces deux espèces de signes varient d'un pays à un autre ; mais les opérations de l'esprit qu'ils représentent restent les mêmes.

Il y a quelques opérations de la pensée qui ne sont ni vraies ni fausses ; elles sont exprimées par des noms ou des verbes, simplement et sans composition.

Un nom est un son qui, par convention, désigne quelque chose sans relation au temps, et dont les éléments n'ont par eux-mêmes aucune signification. Les cris des animaux peuvent avoir une signification naturelle ; mais ce ne sont pas des noms : nous n'appelons ainsi que les sons qui ont une signification conventionnelle. Les cas d'un nom, comme le génitif, le datif, ne sont pas des

noms ; *non homo* n'est pas un nom : on peut cependant , pour le distinguer des véritables noms , l'appeler *nomen infinitum*.

Un verbe est un son qui signifie quelque chose par convention , avec relation au temps : ainsi *valet* est un verbe , mais *valetudo* est un nom , parce que la signification de ce dernier mot n'a pas de relation au temps. Il n'y a que le présent de l'indicatif qui soit proprement le verbe ; les autres temps et les autres modes ne sont que des variations du verbe. *Non valet* peut être appelé *verbum infinitum*.

Le discours est également un son qui a un sens conventionnel , mais qui est composé de parties significatives par elles-mêmes. Il est ou énonciatif , ou non énonciatif. Le discours énonciatif est celui qui affirme , ou nie. Quant au discours qui n'est pas énonciatif , comme , par exemple , la *prière* ou le *vœu* , c'est à l'art oratoire ou à la poésie qu'il appartient de le considérer. Tout discours énonciatif renferme un verbe ou une des variations d'un verbe. L'affirmation est l'énonciation d'une chose appartenant à une autre ; la négation est l'énonciation d'une chose n'appartenant pas à une autre ; la contradiction est une affirmation et une négation qui sont opposées. Tel est le sommaire des six premiers chapitres.

Le septième et le huitième traitent des diverses espèces d'énonciations ou propositions qu'on distingue en universelles , particulières , indéfinies et singulières ; des diverses espèces d'oppositions dans les propositions , et des axiomes établis à cet égard. On retrouve ces détails dans tous les systèmes de logique. Dans le neuvième chapitre , l'auteur s'efforce de prouver , par un long raisonnement métaphysique , que les propositions relatives aux contingences futures ne sont ni vraies ni fausses d'une manière déterminée ,

et que si elles l'étaient, il s'ensuivrait que toutes les choses arrivent nécessairement, et n'auraient pu être autrement qu'elles ne sont. Les chapitres suivants contiennent beaucoup d'observations minutieuses sur l'équipollence des propositions pures et modales.

CHAPITRE II.

REMARQUES.

SECTION PREMIÈRE.

Sur les cinq prédicables.

Les auteurs de logique ont emprunté presque tous les matériaux de leurs ouvrages à l'*Organon* d'Aristote, et à l'introduction de Porphyre. L'*Organon* n'est cependant point un seul ouvrage : il comprend divers traités qui n'ont point été rédigés comme les parties d'un même tout; ce sont les éditeurs qui, dans la suite des temps, les ont réunis sous un même titre, à cause de leur affinité. Plusieurs traités d'Aristote, qui sont perdus, auraient fait partie de l'*Organon* s'ils avaient été sauvés.

Les trois traités dont nous avons donné un sommaire n'ont point de liaison l'un avec l'autre, et n'en ont point avec ceux qui les suivent. Quoique le premier ait été indubitablement compilé par Porphyre, et les deux derniers probablement par Aristote, je les considère cependant comme les vénérables restes d'une philosophie plus ancienne qu'Aristote. On dit qu'Archytas de Tarente, mathématicien et philosophe d'un grand mérite de l'école de Pythagore, écrivit sur les dix catégories; et, selon toute apparence, les cinq prédicables sont sortis de la même

école. Aristote, qui n'oublie jamais de se rendre justice, ne réclame l'invention ni des uns ni des autres. Porphyre n'attribue point les prédicables à Aristote; il se contente de dire qu'il va exposer quelle était sur ce sujet la doctrine des anciens, et principalement des Péripatéticiens.

Les auteurs de logique ont divisé cette science en trois parties : la première a pour objet la simple appréhension et les termes ; la seconde, le jugement et les propositions ; la troisième, le raisonnement et les syllogismes. Ils ont emprunté les matériaux de la première partie à l'introduction de Porphyre et au livre des Catégories, et ceux de la seconde au traité de l'Interprétation.

Une *prédicable*, selon l'étymologie du mot, semblerait signifier tout ce qui peut être dit, c'est-à-dire affirmé ou nié d'un sujet ; et dans ce sens tout *prédicat* serait une *prédicable*. Mais les logiciens ont donné à ce mot une signification différente. Ils divisent les propositions en certaines classes, selon le rapport du prédicat de la proposition avec le sujet. Dans les propositions de la première classe, le prédicat est le genre du sujet, comme quand nous disons : *ceci est un triangle* ; *Jupiter est une planète*. Dans les propositions de la seconde classe, le prédicat est une espèce du sujet, comme quand nous disons : *ce triangle est un triangle rectangle*. Dans les propositions de la troisième, le prédicat est la différence spécifique du sujet, comme quand nous disons : *tout triangle a trois côtés et trois angles*. Dans les propositions de la quatrième, le prédicat est une propriété du sujet, comme quand nous disons : *les angles de tout triangle sont égaux à deux angles droits*. Enfin, dans les propositions de la cinquième classe, le prédicat est quelque chose d'accidentel au sujet, comme quand nous disons : *ce triangle est bien tracé*.

Chacune de ces classes comprend une grande variété de propositions ayant des sujets et des prédicats différents ; mais dans chacune d'elles le rapport entre le prédicat et le sujet reste le même. Or c'est à ce rapport que les logiciens ont donné le nom de *prédicable*. De là vient que , bien que le nombre des prédicats soit infini , le nombre des prédicables ne peut dépasser celui des différents rapports possibles entre le prédicat et le sujet : d'où il suit que si toutes les propositions possibles rentrent dans l'une ou l'autre des cinq classes que nous venons d'énumérer, il ne peut y avoir que cinq prédicables, qu'on désigne en latin sous les noms suivants : *genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, et *accidens*. Il y aurait eu plus de propriété à les appeler les *cinq classes de prédicats* ; mais l'usage de les nommer *les cinq prédicables* a prévalu.

Nous observerons aussi que certains objets de la pensée sont individuels, et que d'autres sont communs à un grand nombre d'individus : *César*, *Rome*, sont de la première espèce ; *bon*, *grand*, *vertueux*, *vicieux*, sont de la dernière, dans laquelle rentrent toutes les choses qu'on exprime par des adjectifs. Les choses communes à plusieurs individus furent appelées *universaux* par les anciens. Tous les prédicats sont des universaux, car tous ont la nature des adjectifs ; et réciproquement tous les universaux peuvent être prédicats. Les universaux se divisent donc comme les prédicats ; et comme les cinq classes de prédicats mentionnées plus haut ont été appelées *les cinq prédicables*, on les a nommés au même titre *les cinq universaux*, bien qu'il eût été plus propre de les appeler *les cinq classes d'universaux*.

La doctrine des cinq universaux ou prédicables fait une partie essentielle de tous les systèmes de logique, et nous a été transmise sans aucun changement. Le nom

même de *prédicables* prouve que l'auteur de cette division, quel qu'il soit, la regardait comme une énumération complète de toutes les espèces de choses qui peuvent être affirmées d'un sujet ; et c'est ainsi qu'on l'a toujours comprise. Cette division implique donc que tout ce qui peut être affirmé d'une chose quelconque est ou le *genre* de cette chose, ou *son espèce*, ou *sa différence spécifique*, ou *quelque propriété*, ou *quelque accident* qui lui appartient.

Burgersdick, logicien d'un grand talent et d'une grande pénétration, semble s'être aperçu qu'on pouvait faire de fortes objections contre la doctrine des cinq prédicables, en tant qu'on la considère comme une énumération complète ; mais, répugnant à confesser l'imperfection d'une division si ancienne, il s'efforce de modifier le sens du mot *prédicable*, de manière à ôter toute prise aux objections qu'il entrevoit. On ne doit regarder comme prédicables, dit-il, que les choses qui peuvent être affirmées de *plusieurs individus*, avec vérité, *propriété*, et d'une manière immédiate. Il résulte de ces limites imposées au mot *prédicable*, que, dans beaucoup de propositions, peut-être dans la plupart, le prédicat n'est pas un prédicable. Mais, même en admettant toutes ces restrictions, l'énumération sera encore très incomplète ; car nous pouvons affirmer de beaucoup de choses avec vérité, propriété, et d'une manière immédiate, leur existence, leur fin, leur cause, leur effet, et les divers rapports qu'elles ont avec d'autres choses. Ces choses, ainsi qu'un grand nombre d'autres, ne sont pas moins des *prédicables*, dans le sens le plus strict du mot, que les cinq qui ont été si long-temps fameuses.

Quoique Porphyre et tous les écrivains postérieurs établissent cinq prédicables, Aristote lui-même, au com-

mencement des Topiques, les réduit à quatre, et démontre qu'il ne peut en exister davantage. Nous donnerons sa démonstration quand nous arriverons aux Topiques; nous observerons seulement ici que, comme Burgersdick justifie la réduction de tous les prédicables à cinq, en restreignant le sens du mot *prédicable*, de même Aristote justifie leur réduction à quatre, en étendant le sens des mots *propre* et *accident*.

Du reste je crois que cette ancienne division des prédicables, malgré toutes ses imperfections, est fort en état de soutenir la comparaison avec celles qui lui ont été substituées par les plus célèbres philosophes modernes.

Loke ayant établi en principe, dans son *Essai sur l'entendement humain*, que toute la connaissance consiste dans la perception de certaines convenances et de certaines disconvenances entre nos idées, réduit ces convenances et ces disconvenances à quatre, savoir : 1^o l'identité et la diversité; 2^o la relation; 3^o la co-existence; 4^o l'existence réelle ¹. Voici donc tous les prédicables réduits à quatre, et cependant aucun des anciens prédicables n'est compris dans le nombre.

L'auteur du *Traité de la Nature humaine*, procédant d'après le même principe, que toute la connaissance consiste dans la perception des relations qui existent entre nos idées, observe « qu'on est tenté d'abord de considérer comme une entreprise impossible l'énumération de toutes les qualités qui sont susceptibles de comparaison, et qui engendrent les idées de relation philosophique; mais que si cependant on veut les examiner attentivement, on trouvera qu'on peut sans difficulté les comprendre sous sept chefs généraux : 1^o la ressemblance; 2^o l'identité; 3^o les relations d'espace et de temps; 4^o les

¹ Liv. iv, chap. 1.

« relations de quantité et de nombre ; 5° les degrés de « qualité ; 6° la contrariété ; 7° la causation ¹. » Voici encore tous les prédicables ramenés à sept, ni plus, ni moins, et cependant tous les prédicables des anciens, et deux des prédicables de Locke, sont exclus de cette énumération.

Les anciens ne considéraient, dans leur division, que les propositions catégoriques qui ont un seul sujet et un seul prédicat ; et encore ne faisaient-ils attention, dans ce nombre, qu'à celles-là seules qui ont un terme général pour sujet. Les modernes ont été conduits, par leur définition de la connaissance, à ne considérer dans les leurs que les propositions relatives, c'est-à-dire celles qui expriment une relation entre deux sujets, et à supposer que ces sujets sont toujours des idées.

SECTION II.

Sur les catégories et sur les divisions en général.

Le but des catégories ou prédicaments est de réunir tous les objets de l'appréhension humaine sous dix chefs ; car les catégories sont données comme une énumération complète de tout ce qui peut être exprimé sans *composition* ni *construction*, c'est-à-dire de tout ce qui peut être ou le sujet ou le prédicat d'une proposition. De même donc que chaque soldat appartient à une compagnie, et chaque compagnie à un régiment, de même tout objet de la pensée humaine a sa place dans l'une des dix catégo-

¹ Vol. 1^{er}, pag. 33 et 125.

ries ; et en divisant et subdivisant convenablement les diverses catégories, toutes les notions qui entrent dans l'esprit humain se trouvent rangées en bataille par rang et par file, comme les soldats d'une armée.

L'excellence de la division des catégories admise par Aristote a été vigoureusement défendue par ses disciples, aussi bien que celle des cinq prédicables. Il existe effectivement entre ces deux classifications une sorte de parenté ; elles respirent le même esprit, et sortirent probablement de la même source. L'une nous enseigne la nature de tous les termes qui peuvent entrer dans une proposition, soit comme sujet, soit comme prédicat ; et l'autre, celle de toutes les relations possibles que le sujet peut avoir avec le prédicat. Ainsi tous les matériaux de la pensée humaine nous sont présentés réunis dans un même cadre, et resserrés, pour ainsi dire, dans une coquille de noix. Certes il était beau et hardi, dans une époque si jeune encore, d'oser tracer une carte méthodique de la vaste région de la connaissance humaine, embrassant également les parties découvertes et celles qui ne l'étaient pas, et indiquant les limites précises de chacune. Tout en gémissant que les facultés humaines soient incapables d'une telle entreprise, nous ne pouvons lui refuser notre admiration.

Une classification exacte et précise étant d'un grand secours pour la mémoire et pour le jugement, il est naturel que le philosophe, dont les recherches embrassent toutes les choses que l'intelligence peut atteindre, tente une division semblable à celle que les catégories nous présentent. Et quand une division de ce genre a résisté pendant deux mille ans à l'examen de la partie éclairée de l'espèce humaine, elle prouve assurément une grande supériorité de génie dans celui qui en fut l'inventeur. On ne peut pas même dire que les divisions générales, qui,

depuis le déclin de la philosophie Péripatéticienne, ont été substituées aux dix catégories, soient plus parfaites.

Locke a réduit toutes les choses à trois catégories, les substances, les modes et les relations ; on ne trouve dans cette division ni le temps, ni l'espace, ni le nombre, trois grands objets de la pensée humaine.

L'auteur du *Traité de la Nature humaine* a réduit toutes les choses à deux catégories, les idées et les impressions : division parfaitement appropriée à son système, et qui m'en rappelle une autre proposée par un excellent mathématicien dans une thèse que j'ai vue. Ce mathématicien, après une critique sévère des dix catégories Péripatéticiennes, établissait qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir que deux catégories, celle des *data* et celle des *quæsitæ*.

On peut se proposer deux buts dans de semblables divisions. Le premier, c'est de mettre en ordre ce qu'on sait actuellement : celui-là n'est ni hors de portée ni sans importance, et de pareilles divisions seront d'autant plus ingénieuses et d'autant plus utiles qu'il y aura plus de solidité et de justesse de jugement dans leur auteur. Le même sujet peut admettre et même exiger des divisions différentes, selon les différents points de vue sous lesquels on l'envisage ; et de ce qu'une division est bonne il ne s'en suit pas qu'une autre soit mauvaise. Sous ce rapport, les divisions des logiciens et des métaphysiciens, quand on n'a pas pour elles un attachement superstitieux, peuvent être utiles. On peut même les appliquer à des sujets d'une nature différente. C'est ainsi que Quintilien, par exemple, a emprunté aux dix catégories sa division des topiques de l'argumentation oratoire. De toutes les méthodes d'arrangement, la plus antiphilosophique me paraît être celle que notre siècle a imaginée, et qui consiste à ranger les

arts et les sciences par lettres alphabétiques dans des dictionnaires et des encyclopédies. Selon cette méthode, les véritables catégories sont A, B, C, etc.

L'autre but qu'on peut se proposer dans de telles divisions, mais qu'on atteint bien rarement, c'est d'épuiser le sujet divisé de manière à ce qu'il soit renfermé tout entier dans la division. C'est une des règles avouées de la division, qu'elle doit être adéquate au sujet divisé : excellente règle sans doute, mais qu'il n'est que rarement au pouvoir de l'esprit humain d'observer. Pour créer une division parfaite, il faudrait que son auteur embrassât profondément et d'une seule vue tout le sujet à diviser. Lorsque la connaissance du sujet est imparfaite, toutes les divisions qu'on peut faire sont nécessairement comme la première esquisse d'un peintre, que l'artiste doit pouvoir étendre, resserrer, ou corriger, selon que le sujet l'exigera. Et cependant rien n'est plus commun chez les philosophes anciens et modernes, que de tirer de leurs divisions incomplètes des conclusions qui les supposent parfaites.

Une division est un entrepôt que le philosophe construit pour y ranger ses marchandises dans un ordre convenable. Le philosophe soutient que telle marchandise n'est pas bonne, parce qu'il ne trouve pas dans son entrepôt de case qui lui convienne. Nous acceptons en philosophie un argument qui nous paraîtrait ridicule en toute autre matière.

Pierre Ramus, qui eut l'esprit d'un réformateur en philosophie, et qui, avec assez de génie pour ébranler en plusieurs endroits l'édifice d'Aristote, en manqua cependant pour y substituer quelque chose de plus solide, essaya de remédier à l'imperfection des divisions philosophiques en introduisant une nouvelle manière de diviser.

Ses divisions consistaient toujours en deux membres contradictoires l'un à l'autre. On aurait, en suivant sa méthode, divisé l'Angleterre en deux parties, le Middlesex et ce qui n'est pas le Middlesex. Évidemment toute l'Angleterre est comprise dans les deux membres de cette division ; car les logiciens observent, avec raison, qu'un terme et sa contradictoire embrassent toutes les choses. En poursuivant, on aurait divisé ce qui n'est pas le Middlesex en ce qui est le Kent et ce qui ne l'est pas ; et on aurait ainsi continué par divisions et subdivisions toujours parfaitement complètes. Cet exemple suffit pour donner une idée des divisions de Ramus, qui étaient fort estimées il y a deux cents ans.

Aristote n'ignorait pas cette méthode de division ; mais il ne l'employait que comme une pierre de touche pour éprouver par induction la solidité de divisions obtenues d'une autre manière : ce qui est en effet le meilleur usage qu'on en puisse faire. Lorsqu'on s'en sert directement, elle produit des résultats sans élégance, et qui sont un fardeau pour la mémoire ; et quand vous avez épuisé vos forces à poursuivre les subdivisions sans fin auxquelles elle conduit, il reste toujours un terme négatif divisible et subdivisible à l'infini, et qui vous avertit que vous êtes aussi loin du terme de votre voyage que quand vous l'avez entrepris.

Jusqu'à ce qu'on trouve quelque remède plus efficace à l'imperfection des divisions, je demanderai la liberté d'en proposer un qui me semble plus simple que celui de Ramus. Le voici : lorsque vous rencontrez une division qui ne comprend qu'imparfaitement le sujet divisé, ajoutez un *et cætera* au dernier membre ; il est incontestable que cet *et cætera* rend la division complète ; par conséquent il a le droit d'y prendre place ou d'y être sous-

entendu, jusqu'à ce qu'on ait des preuves claires et positives que sans lui la division est complète. Tant que ces preuves ne sont pas données, cet *et cætera* doit être considéré comme le représentant provisoire de tous les nouveaux membres qui pourront dans la suite fournir de bons titres pour être admis dans la division.

SECTION III.

Sur les distinctions.

Après avoir si longuement parlé des divisions logiques, nous allons faire quelques remarques sur les distinctions.

Depuis que la philosophie d'Aristote est tombée en discrédit, les distinctions métaphysiques sont devenues un lieu commun de plaisanteries ; l'abus que la scolastique en a fait semble justifier le préjugé qui s'est élevé contre elles, et qu'ont adopté avec empressement les écrivains qui ont de bonnes raisons pour ne point les aimer. Mais tout en condamnant celles qui n'ont pas de fondement dans la nature des choses, les hommes raisonnables doivent reconnaître que décrier indistinctement les distinctions, c'est renoncer de gaieté de cœur à tout moyen de raisonner juste. Car si tout faux raisonnement procède d'une confusion entre des choses différentes, il est impossible, sans la distinction, d'éviter l'erreur, ou de découvrir où gît un sophisme. L'autorité de saint Thomas d'Aquin, de Suarez, et même d'Aristote, est aussi impuissante à donner de la valeur à des distinctions fu-

tiles qu'à diminuer le prix de celles qui sont importantes.

Certaines distinctions sont verbales, d'autres sont réelles. Les premières distinguent les diverses significations propres ou figurées d'un mot ; les distinctions de cette espèce sont une partie essentielle de la grammaire de toute langue, et souvent deviennent absurdes quand on les traduit dans une autre. Les distinctions réelles sont également vraies dans toutes les langues, et ne souffrent point de la traduction : elles distinguent les diverses espèces comprises dans une notion générale, ou les différentes parties contenues dans un tout.

Plusieurs des distinctions d'Aristote sont purement verbales, et ne sont pas tant des matériaux pour un traité de philosophie que pour un dictionnaire de la langue grecque. Au moins devait-on s'abstenir de les traduire dans d'autres langues quand l'idiome dans lequel on les transportait ne les justifiait pas ; car c'est corrompre une langue que d'y créer des équivoques et d'y introduire, sans nécessité ou sans utilité, des idiotismes étrangers. Les distinctions qu'on trouve à la fin des catégories, entre les quatre mots *prius*, *simul*, *motus* et *habere*, sont toutes verbales.

Les modes ou espèces de *prius*, selon Aristote, sont au nombre de cinq. Une chose peut être antérieure à une autre, 1° sous le rapport du temps, 2° sous celui de la dignité, 3° sous celui de l'ordre, etc. Il n'y a que trois modes de *simul*. Il paraît que le mot grec correspondant à *simul* n'avait pas une acception aussi étendue que le mot correspondant à *prius*, quoique ces deux mots fussent corrélatifs.

Il établit six modes ou espèces de *motus*, savoir : la génération, la corruption, l'augmentation, la diminution, l'altération, et le changement de lieu.

L'*habere* comprend huit espèces ou modes ; 1° *avoir* une qualité ou une habitude, comme *avoir la sagesse* ; 2° *avoir* la quantité ou la grandeur ; 3° *avoir* des choses adjacentes, comme *avoir une épée* ; 4° *avoir* des choses comme parties, comme *avoir des mains ou des pieds* ; 5° *avoir* dans une partie, ou sur une partie, comme *avoir un anneau à un doigt* ; 6° *contenir*, comme on dit d'un tonneau qu'il *contient du vin* ; 7° *posséder*, comme avoir des terres ou une maison ; 8° *avoir une femme*.

Une autre distinction de même espèce est celle qu'Aristote établit entre les causes. Il y a, selon lui, quatre sortes de causes : les efficientes, les matérielles, les formelles, et les finales. Ces distinctions peuvent être justes en grec ; mais en anglais et en latin, elles corrompent la langue. Cependant les scholastiques avaient tant de goût pour les distinctions de ce genre, qu'ils ajoutèrent à l'énumération d'Aristote les causes impulsives, les causes exemplaires, et je ne sais combien d'autres. Notre langue semble avoir adopté l'expression de cause finale ; mais l'emprunt de ce terme technique à la philosophie Péripatéticque ne l'a point enrichie ; car le mot *fin* est aussi bon que *cause finale*, bien qu'il ne soit ni si long ni si savant.

SECTION IV.

Sur les définitions.

Il nous reste à présenter quelques remarques sur les définitions d'Aristote. Bien qu'on ne leur ait épargné ni la critique ni le ridicule, on ne peut leur refuser le mé-

rite d'être aussi judicieuses qu'exactes toutes les fois qu'elles portent sur des choses qui en étaient susceptibles ; et si ce grand philosophe n'avait défini que des choses de cette nature, ses ennemis n'auraient pas eu beau jeu à l'attaquer sur ce chapitre. Je crois qu'on peut également dire en sa faveur qu'avant la publication de l'ouvrage de Locke la philosophie ne possédait rien d'important sur les définitions que ce qu'Aristote en avait écrit.

Une définition, selon lui, est une phrase qui annonce ce qu'est une chose. La définition doit contenir tout ce qui est essentiel à la chose définie, et rien de plus. Or, l'essence d'une chose se compose de deux éléments : 1° de ce qui lui est commun avec les autres choses du même genre ; 2° de ce qui la distingue des autres choses du même genre. On appelle le premier de ces éléments le *genre* de la chose, et le second sa *différence spécifique*. La définition doit donc signaler ces deux éléments. Or, pour les découvrir, il faut avoir recours aux dix catégories, qui contiennent dans leurs vastes cadres toutes les choses existantes. Chaque catégorie est un genre, et se divise en un certain nombre d'espèces, distinguées l'une de l'autre par une certaine différence spécifique. Chacune de ces espèces se subdivise elle-même en un certain nombre d'espèces inférieures par rapport auxquelles elle est un genre. En descendant ainsi de subdivision en subdivision, on arrive enfin aux espèces du dernier ordre, qui ne peuvent plus être subdivisées qu'en individus qu'aucune différence spécifique ne distingue, et entre lesquels il n'y a plus d'autres différences que des différences accidentelles, comme celle du lieu, du temps, etc.

De même que les espèces du dernier ordre ne sauraient

être genres, de même la catégorie, étant le genre le plus élevé, ne saurait être espèce : il n'y a donc que les ordres intermédiaires qui jouissent de ces deux propriétés, chacun d'eux étant *espèce* relativement à l'ordre supérieur, et *genre* relativement aux ordres inférieurs. Les choses renfermées dans ces ordres intermédiaires sont donc les seules qui soient susceptibles d'une définition parfaite ; et pour trouver la définition d'une de ces choses, il suffit de chercher le caractère du genre dont elle est espèce, et la différence spécifique qui la distingue des autres espèces de ce genre. Telle est, sauf erreur, la substance de la doctrine d'Aristote sur la définition, et probablement l'invention de cette doctrine appartient à l'école Pythagoricienne.

Quelque précieuse qu'elle soit, elle a ses défauts. Sans rappeler ce que nous avons déjà dit de l'imperfection de la division de toutes les choses existantes en dix catégories, nous ferons observer que les subdivisions de chaque catégorie ne sont pas moins vicieuses. Aristote a essayé lui-même quelques unes de ces subdivisions, et celles-là, ses disciples les ont unanimement adoptées ; mais là où le maître n'avait point laissé de traces, on les a vus prendre des routes très différentes. Il est évident que, quand bien même cette immense subdivision serait achevée, et qu'on n'aurait aucun reproche à faire à l'exactitude de la classification générale elle-même, deux sortes de choses échapperaient toujours à la définition, les individus, parce qu'ils n'ont point de *différence spécifique*, et les dix genres fondamentaux des dix catégories, parce qu'ils n'ont point de *genre*. Ajoutons qu'il y a beaucoup d'espèces dont la différence spécifique ne peut être exprimée dans le langage, même quand elle est évidente aux sens ou à l'entendement : ainsi, le vert, le rouge

et le bleu sont des espèces de couleur très distinctes ; mais comment exprimer par des mots en quoi le vert diffère du rouge ou du bleu ?

Il est évident de soi-même que les termes d'une définition doivent n'avoir pas besoin d'être définis, et qu'il est aussi inutile qu'impraticable de définir les mots qui ne présentent aucune équivoque : car, quel est le but de la définition, si ce n'est de donner une idée claire et exacte de la signification d'un mot ?

Il est vrai que les logiciens distinguent deux définitions, la définition des mots, humble opération qu'ils rangent dans les attributions du lexicographe, et la définition des choses, tâche élevée qu'il n'appartient qu'au philosophe de remplir ; mais j'avoue que ce qu'ils ont dit sur la définition des choses, ou n'a pas de sens, ou est tout-à-fait au-dessus de ma portée. Toutes les règles qu'ils ont imposées à la définition ne conviennent qu'à celle des mots ; car définir une chose, ce serait donner une conception adéquate de sa nature et de son essence, ce qui est impossible, et ne peut être tenté que par des hommes qui ignorent les bornes de l'esprit humain.

Nous ne connaissons jamais les ouvrages de Dieu que d'une manière imparfaite : leur surface seule frappe nos yeux ; et c'est à peine si, à l'aide de l'observation de l'expérience et du raisonnement, nous pouvons atteindre quelques unes de leurs qualités et de leurs relations. Mais pour donner des plus simples d'entre eux une définition qui comprenne leur essence réelle, c'est ce qui passe tous nos efforts, c'est ce qui est impossible. Locke a justement observé que les essences nominales, qui sont des créations de notre propre esprit, sont les seules que nous comprenons parfaitement et que nous puissions véritablement définir ; encore un grand nombre sont-elles trop simples

pour admettre une définition. Lorsque nous ne pouvons donner de la précision à nos idées par une définition, nous devons tâcher d'y suppléer en les soumettant à un examen attentif, en observant minutieusement leurs ressemblances et leurs différences, et surtout en nous formant une idée juste des facultés de l'esprit qui nous les donnent.

Les principes posés par Locke sur la définition et sur les abus de mots portent avec eux leur démonstration, et je les regarde comme la plus importante acquisition que la logique ait faite depuis Aristote; leur mérite à mes yeux n'est pas tant d'avoir ajouté à notre connaissance que d'avoir mis notre ignorance en lumière, et montré que ce qui a fait si long-temps l'admiration des penseurs, que ce qu'ils ont si long-temps vénéré comme la philosophie la plus sublime, n'était au fond que l'art d'obscurcir la vérité par des mots vides de sens

SECTION V.

Sur la structure du discours.

Le peu qu'Aristote a dit sur la structure du discours, au commencement du livre de l'Interprétation, a été omis dans les traités de logique, comme appartenant plus proprement à la grammaire; je ne puis toutefois m'empêcher de considérer ce sujet comme un champ fécond pour la spéculation philosophique. Le langage étant l'expression de la pensée humaine, l'analyse de l'un doit correspondre à celle de l'autre. Les noms adjectifs et substantifs, les verbes actifs et passifs, avec leurs modes, leurs temps

et leurs personnes diverses, doivent être l'expression d'autant d'éléments corrélatifs dans les modes de la pensée. Les choses que toutes les langues distinguent, comme la substance et la qualité, l'action et la passion, la cause et l'effet, les facultés naturelles de l'esprit doivent aussi les distinguer. La philosophie de la grammaire et celle de l'esprit humain se tiennent de plus près qu'on ne l'imagine communément.

La tâche à peine indiquée par Aristote a été continuée par les commentateurs de ce livre, qui ont amplement analysé la structure du langage. Long-temps leurs ingénieuses spéculations furent négligées, et dormirent inconnues dans de vieux manuscrits ou dans des livres peu recherchés. Il était réservé au savant M. Harris de rappeler sûrement l'attention du public, et de les produire de nouveau à la lumière dans son *Hermès*.

Les définitions que donne Aristote du nom, du verbe, et de la phrase, supportent à peine l'examen. Il est aisé, dans la pratique, de distinguer les diverses parties du discours, mais très difficile, pour ne pas dire impossible, d'en donner des définitions exactes.

Il observe avec raison qu'outre cette sorte de phrase qu'on appelle *proposition*, et qui est toujours vraie ou fautive, il y en a d'autres qui ne sont ni vraies ni fautes, comme celles qui expriment une prière ou un souhait, et comme celles, pouvons-nous ajouter, qui expriment une question, un ordre, une promesse, un contrat, et beaucoup d'autres choses encore. Aristote déclare que ces dernières sont étrangères à son sujet; il les renvoie à l'art oratoire et à la poésie. Dès lors elles ont été bannies du domaine de la philosophie. Je crois cependant qu'une analyse de ces sortes de phrases et des opérations de l'esprit qu'elles expriment, serait d'une utilité réelle, et

nous découvrirait peut-être combien est imparfaite l'énumération que les logiciens nous ont donnée des facultés de l'entendement, quand ils les ont réduites à la simple appréhension, au jugement et au raisonnement.

SECTION VI.

Sur les propositions.

Les mathématiciens emploient le mot *proposition* dans un sens plus étendu que les logiciens. En mathématiques, un problème s'appelle une *proposition*; mais en logique, c'est une de ces phrases qui ne sont point énonciatives, et qu'Aristote renvoie à la rhétorique ou à la poésie.

Selon ce philosophe, une proposition est une phrase dans laquelle une chose est affirmée ou niée d'une autre. On distingue la chose affirmée ou niée, qu'on nomme *le prédicat*, de la chose dont elle est affirmée ou niée, qu'on nomme *le sujet*; et ces deux choses s'appellent *les termes de la proposition*. Les propositions sont affirmatives ou négatives; c'est ce qu'on appelle leur *qualité*. Toutes les propositions affirmatives ont la même qualité, toutes les propositions négatives la même: une proposition affirmative et une proposition négative sont de qualités contraires.

Quand le sujet d'une proposition est un terme général, le prédicat peut être affirmé ou nié du sujet tout entier, ou seulement d'une partie du sujet: de là la distinction des propositions en universelles et en particulières: *tous les hommes sont mortels*, est une proposition universelle; *quelques hommes sont savans*, est une propo-

sition particulière : c'est là ce qu'on appelle *la quantité* de la proposition. Toutes les propositions universelles ont la même quantité, toutes les particulières la même ; une proposition universelle et une proposition particulière sont différentes de quantité. On appelle proposition *indéfinie* celle dont le sujet ne porte aucune marque ni d'universalité, ni de particularité : ainsi, *l'homme vit peu de temps*, est une proposition indéfinie ; mais l'esprit la conçoit nécessairement ou comme universelle ou comme particulière : elle ne constitue donc pas une troisième espèce de proposition ; on la rapporte toujours par interprétation à l'une des deux autres.

Il y a aussi des propositions *singulières*, lesquelles n'ont point pour sujet un terme général, mais un terme individuel : *Alexandre fut un grand conquérant*, est une proposition de cette espèce. Les logiciens les considèrent comme *universelles*, parce que le sujet étant indivisible, le prédicat est affirmé ou nié du sujet tout entier, et non d'une de ses parties seulement : ainsi, par rapport à la *qualité*, toutes les propositions sont *affirmatives* ou *négatives*, et par rapport à la *quantité*, *universelles* ou *particulières* ; et en combinant la *quantité* et la *qualité*, elles sont ou *universelles affirmatives*, ou *universelles négatives*, ou *particulières affirmatives*, ou *particulières négatives*. On s'accoutuma à désigner ces quatre sortes de propositions par les quatre premières voyelles A, E, I, O, comme on le voit dans le distique suivant :

Asserit A, negat E, sed universaliter ambæ ;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Un jeune logicien qui sait de si belles choses sur la nature des propositions peut se croire en état d'analyser une proposition quelconque, et de dire quel est son sujet

et son prédicat, quelle est sa quantité et sa qualité ; car s'il ne pouvait le faire, les règles de la logique ne lui seraient d'aucun usage. S'il en vient toutefois à essayer cette analyse, il y rencontrera des difficultés qu'Aristote n'a point vues, et que ses disciples, qui les ont apperçues, ne sont point parvenus à lever ; car, 1^o il y a des propositions dans lesquelles il est difficile de trouver un sujet et un prédicat, comme celles-ci : *il pleut, il neige* ; 2^o il y en a dans lesquelles l'un et l'autre terme peuvent devenir à volonté ou le sujet ou le prédicat, comme celle-ci : *la vertu est la route qui conduit au bonheur* ; 3^o il y en a dont il est difficile de dire si elles sont universelles ou particulières, comme le prouve le même exemple ; 4^o il y en a dont la qualité est si douteuse, que les logiciens n'ont jamais pu décider si elles sont affirmatives ou négatives, comme celle-ci : *tout ce qui est insensible n'est pas un animal* ; 5^o enfin, s'il y a beaucoup de propositions qui n'ont que deux termes, c'est-à-dire un sujet et un prédicat, et qu'on appelle *propositions catégoriques*, il y en a beaucoup aussi qui ont plus de deux termes. Tout ce que dit Aristote dans ce livre s'applique exclusivement aux propositions catégoriques, et c'est à elles seules que peuvent s'adapter les règles sur la conversion des propositions, et sur les figures et les modes du syllogisme. Les logiciens postérieurs à ce philosophe ont remarqué quelques unes des nombreuses classes de propositions complexes qui échappent à ces règles, et ont essayé de leur en donner ; mais comme la tâche était vaste, bon nombre leur ont échappé, et n'ont jusqu'ici d'autres règles que celles du sens commun.

CHAPITRE III.

EXPOSÉ DES PREMIÈRES ANALYTIQUES.

SECTION PREMIÈRE.

De la conversion des propositions.

Avant de rendre compte des Analytiques et des Topiques d'Aristote, la bonne foi m'oblige d'avouer qu'encore que j'aie souvent formé le projet de lire avec soin ces deux ouvrages, et d'en comprendre ce qui est intelligible, la patience et le courage m'ont toujours manqué pour en venir à bout. Pourquoi, me disais-je, perdre mon temps et fatiguer mon attention sur des choses d'une utilité si douteuse ? Si je vivais dans un siècle où la connaissance de l'*Organon* d'Aristote fût indispensable pour donner à un homme quelque rang parmi les philosophes, l'ambition pourrait m'engager à consacrer quelques années à cette étude pénible : car il n'en faut guère moins pour bien saisir tout ce mystérieux ouvrage ; mais dans le siècle où nous vivons, à quoi bon un pareil sacrifice ? Ces réflexions, dès que ma première ardeur commençait à se refroidir, l'ont toujours emporté sur ma résolution. Tout ce que je puis dire, c'est que j'ai lu quelques parties des différents livres avec soin, quelques autres superficielle-

ment, et peut-être y en a-t-il que je n'ai point lus du tout. J'ai plus d'une fois parcouru la totalité de l'ouvrage, m'arrêtant quand quelque chose attirait mon attention, et l'approfondissant jusqu'à ce que ma curiosité fût satisfaite. De toutes les lectures, c'est la plus sèche et la plus pénible; c'est à chaque pas un travail infini de démonstration sur des choses de la nature la plus abstraite, exprimées dans un style laconique, et souvent, si je ne me trompe, avec une obscurité calculée; et tout cela pour prouver des propositions générales, qui sont évidentes d'elles-mêmes aussitôt qu'on les applique à des exemples particuliers.

Les Catégories et le livre de l'Interprétation renferment probablement peu de chose qu'Aristote puisse réclamer; mais ce qu'il réclame comme lui appartenant en propre et lui ayant coûté beaucoup de temps et de travail, c'est la théorie entière des Syllogismes. Et en effet, c'est un édifice admirable, monument d'un grand génie, qui méritait d'être appliqué à des choses plus utiles. Il faut bien qu'il y ait quelque chose de singulièrement approprié au goût ou à l'orgueil de l'esprit humain dans un ouvrage, qui, pendant plus de mille ans, a presque exclusivement occupé les esprits spéculatifs. Ces livres portent le titre d'*Analytiques*, parce qu'ils sont destinés à résoudre tous les raisonnements possibles dans leurs plus simples éléments.

Le premier livre des *Premières Analytiques* comprend quarante-six chapitres, et peut se diviser en quatre parties. La première traite de la conversion des propositions; la seconde, de la structure des syllogismes dans toutes leurs figures et tous leurs modes; la troisième, de l'invention du moyen terme; et la dernière, de la solution des syllogismes. Nous allons présenter un court exposé de ces quatre divisions.

Convertir une proposition, c'est la transformer en une autre qui ait pour sujet le prédicat, et pour prédicat le sujet de la première. Aristote ramène à trois règles tout le travail de la conversion : 1° une négative universelle peut être convertie en une négative universelle ; ainsi, *aucun homme n'est un quadrupède*, donc *aucun quadrupède n'est un homme* ; 2° une affirmative universelle ne peut être convertie qu'en une particulière affirmative ; ainsi, *tous les hommes sont des êtres mortels*, donc *quelques êtres mortels sont hommes* ; 3° une affirmative particulière peut être convertie en une affirmative particulière ; ainsi, *quelques hommes sont justes*, donc *quelques personnes justes sont hommes*. Quand une proposition peut être convertie sans changer de quantité, la conversion s'appelle *conversion simple* ; mais quand la quantité est diminuée, comme dans l'affirmative universelle, elle s'appelle *conversion per accidens*.

Il y a une autre espèce de conversion qu'omet Aristote, mais que ses disciples ont suppléée : on l'appelle *conversion par contraposition*. Dans cette conversion c'est le terme contradictoire au prédicat qui devient le sujet, et la qualité de la proposition est changée ; ainsi, *tous les animaux sont sensibles*, donc *ce qui est insensible n'est pas un animal*. La quatrième règle de conversion est donc, qu'une affirmative universelle et une négative particulière peuvent être converties par contraposition.

SECTION II.

Des figures et des modes des syllogismes.

Un syllogisme est un argument ou raisonnement composé de trois propositions, dont la dernière, appelée *conclusion*, est déduite des deux précédentes, qu'on appelle *prémises*. La conclusion ayant deux termes, on appelle son prédicat terme *majeur*, et son sujet terme *mineur*. Pour prouver la conclusion, on compare dans les prémisses chacun de ses termes avec un troisième terme, qu'on appelle *le moyen terme*. En vertu de ce procédé, l'une des prémisses a pour termes le terme majeur et le moyen terme, et l'on appelle cette prémisses la proposition *majeure*, ou simplement la *majeure* du syllogisme; l'autre prémisses a pour termes le terme mineur et le moyen terme, et celle-ci s'appelle la proposition *mineure*, ou simplement la *mineure*. Ainsi le syllogisme se compose de trois propositions, distinguées par les noms de *majeure*, de *mineure* et de *conclusion*; et quoique chacune d'elles ait deux termes, c'est-à-dire un sujet et un prédicat, elles n'en contiennent cependant que trois à elles toutes. Le terme majeur est toujours le prédicat de la conclusion, et le sujet ou le prédicat de la proposition majeure. Le terme mineur est toujours le sujet de la conclusion, et le sujet ou le prédicat de la proposition mineure. Le moyen terme n'entre jamais dans la conclusion; mais il se trouve nécessairement dans l'une et l'autre prémisses, comme sujet ou comme prédicat.

Selon les diverses positions que le moyen terme peut occuper dans les prémisses, on dit que les syllogismes sont de diverses *figures*. Or, toutes les positions possibles du moyen terme se réduisent à quatre ; il peut être 1° le sujet de la proposition majeure, et le prédicat de la mineure, et alors le syllogisme est de la première figure ; 2° le prédicat des deux prémisses, et alors le syllogisme est de la seconde figure ; 3° le sujet de toutes les deux, et alors le syllogisme est de la troisième figure ; 4° le prédicat de la proposition majeure, et le sujet de la mineure, et alors le syllogisme est de la quatrième figure. Aristote n'a point parlé de la quatrième figure ; elle fut ajoutée par le fameux Galien, et on l'appellé souvent *galenica figura*.

Il y a une autre division des syllogismes fondée sur leurs différents modes. Le mode d'un syllogisme est déterminé par la qualité et par la quantité des propositions dont il se compose. Chacune des trois propositions doit être ou une affirmative universelle, ou une négative universelle, ou une affirmative particulière, ou une négative particulière. Ces quatre sortes de propositions ont reçu, comme nous l'avons observé, les noms des quatre voyelles A, E, I, O : le mode d'un syllogisme se trouve donc déterminé par trois quelconques de ces quatre voyelles. Par exemple, A, A, A, indique le mode dans lequel la majeure, la mineure, et la conclusion, sont toutes des affirmatives universelles ; E, A, E, indique le mode dans lequel la majeure et la conclusion sont des négatives universelles, et la mineure une affirmative universelle.

Pour connaître tous les modes possibles du syllogisme, il faut trouver combien de combinaisons différentes on peut obtenir avec trois des quatre voyelles : or les mathématiques nous apprennent que le nombre s'en élève à

soixante-quatre. Chaque figure est susceptible de tous ces modes ; par conséquent les trois figures d'Aristote comprennent cent quatre-vingt-douze modes, et les quatre figures deux cent cinquante-six.

Cela posé, il restait à déterminer quels étaient, dans chaque figure, les modes particuliers qui constituaient un syllogisme juste et concluant, afin qu'on pût adopter ceux qui sont légitimes, et rejeter ceux qui ne le sont pas. C'est une tâche qu'Aristote a remplie pour les trois premières figures, examinant tous les modes un à un, et prononçant sur chacun une sentence d'approbation ou de condamnation. Il tire de cet examen quelques règles générales qui peuvent servir à distinguer les syllogismes vrais des syllogismes faux, et qui indiquent les propriétés de chaque figure.

La première figure n'a que quatre modes légitimes. Dans cette figure, la proposition majeure doit être universelle, et la mineure affirmative ; et elle a cette propriété, qu'elle donne des conclusions de tous genres, affirmatives et négatives, universelles et particulières.

La seconde figure a aussi quatre modes légitimes. La proposition majeure doit être universelle, et l'une des prémisses négative : elle donne des conclusions universelles et particulières, mais toutes négatives.

La troisième figure a six modes légitimes. La mineure doit toujours être affirmative : elle donne des conclusions affirmatives et négatives, mais toutes particulières.

Outre les règles qui sont propres à chaque figure, Aristote en a donné quelques unes qui sont communes à toutes, et par lesquelles on peut reconnaître la légitimité de tout syllogisme. On peut les réduire à cinq. 1^o Il ne doit y avoir que trois termes dans un syllogisme ; et comme chaque terme se trouve dans deux des propositions, il

faut qu'il soit précisément le même dans les deux, autrement le syllogisme aurait quatre termes, et serait vicieux; 2° le moyen terme doit être pris universellement dans l'une des prémisses; 3° les prémisses ne doivent être ni toutes deux des propositions particulières, ni toutes deux des propositions négatives; 4° la conclusion doit être particulière si l'une ou l'autre des prémisses est particulière, et négative si l'une ou l'autre des prémisses est négative; 5° aucun des termes ne peut être pris universellement dans la conclusion s'il n'est pas pris universellement dans les prémisses.

Pour comprendre la seconde et la cinquième de ces règles, deux observations sont nécessaires: la première, c'est qu'un terme est pris universellement, non seulement quand il est le sujet d'une proposition universelle, mais encore quand il est le prédicat d'une proposition négative; la seconde, c'est qu'un terme est pris particulièrement lorsqu'il est ou le sujet d'une proposition particulière, ou le prédicat d'une proposition affirmative.

SECTION III.

De l'invention du moyen terme.

La troisième partie de ce livre renferme des règles générales et spéciales pour l'invention du moyen terme, que l'auteur regarde comme très utiles. Les règles générales reviennent à ceci, qu'on doit examiner avec le plus grand soin les deux termes de la proposition qu'il s'agit de prouver, fixer leur définition, reconnaître leurs propriétés, examiner les choses qu'on peut affirmer ou nier

de ces deux termes, et celles dont on peut les affirmer ou les nier ; c'est dans l'ensemble de toutes ces choses que l'esprit parviendra à découvrir le moyen terme.

Les règles spéciales exigent que l'on considère la quantité et la qualité de la proposition à prouver, afin de découvrir dans quel mode et dans quelle figure de syllogisme il faut procéder pour faire la preuve. C'est alors que parmi les matériaux préalablement rassemblés vous devez chercher un moyen terme, qui ait avec le sujet et le prédicat de la proposition à prouver le rapport qu'exige la nature du syllogisme. En supposant, par exemple, que la proposition que je veux prouver soit une affirmative universelle, les règles du syllogisme m'apprennent qu'il n'y a qu'un seul mode légitime selon lequel on puisse prouver une proposition de cette espèce ; et ce mode est le premier de la première figure. Je sais également que dans ce mode, les deux prémisses doivent être affirmatives universelles ; et que le moyen terme doit être le sujet de la majeure, et le prédicat de la mineure. Conséquemment parmi les termes réunis selon la règle générale, j'en cherche un ou plusieurs qui aient ces deux propriétés : d'abord, que le prédicat de la proposition à prouver puisse en être universellement affirmé ; ensuite qu'il puisse être lui-même universellement affirmé du sujet de cette proposition. Tous les termes doués de ces deux propriétés que vous trouverez, pourront vous servir de moyen terme, mais ceux-là seuls, et point d'autres. C'est ainsi que l'auteur donne des règles spéciales pour toutes les diverses sortes de propositions à prouver, indique les différents modes dans lesquels on peut les prouver, et les propriétés que doit avoir le moyen-terme pour être propre à atteindre le but cherché. Et toutes ces règles sont éclaircies, ou plutôt, à mon gré, obscurcies à dessein, par la substitution des lettres de l'alphabet aux différents termes.

SECTION IV.

Du surplus du premier livre.

La solution des syllogismes s'opère par les mêmes principes qui servent à les construire. Cependant l'auteur en a traité amplement, et a établi des règles pour réduire le raisonnement en syllogisme, en suppléant une des prémisses, quand elle est sous-entendue, en rectifiant les inversions, et en plaçant les propositions dans l'ordre convenable.

Il traite aussi des syllogismes hypothétiques; il avoue qu'on ne peut les résoudre dans aucune de ses figures; plusieurs espèces de ces syllogismes méritent cependant l'attention, et il promet de s'en occuper ailleurs; mais cette promesse n'est remplie, que je sache, dans aucun des ouvrages d'Aristote qui nous restent.

SECTION V.

Du second livre des premières Analytiques.

Ce second livre traite des vertus du syllogisme et développe, dans vingt-sept chapitres, toutes les choses qu'on peut exécuter par leur secours, et quels sont les figures et les modes adaptés à chacune de ces opérations. Ainsi nous pouvons, dans quelques syllogismes, tirer des mêmes

prémises plusieurs conclusions distinctes ; dans d'autres nous pouvons de prémisses fausses tirer des conclusions vraies ; dans d'autres encore , en admettant la conclusion et une des prémisses , nous pouvons prouver l'autre ; nous pouvons enfin d'un syllogisme direct faire un syllogisme qui conduise à une absurdité.

Ce livre contient également des préceptes pour celui qui attaque et pour celui qui se défend , dans la dispute syllogistique ; à l'un il montre comment et par quel art il doit diriger son attaque de manière à obtenir la victoire ; à l'autre , comment il doit tenir son adversaire à distance de façon à n'être jamais obligé de lui céder. Nous apprenons par là qu'Aristote introduisit dans sa propre école la pratique de la dispute syllogistique , qu'il substitua aux disputes oratoires des anciens sophistes.

CHAPITRE IV.

REMARQUES.

SECTION PREMIÈRE.

De la conversion des propositions.

Nous avons présenté le résumé fidèle de la théorie du syllogisme telle qu'Aristote l'a exposée et inventée. Peut-être n'existe-t-il pas un autre exemple d'un système aussi vaste, composé de vérités aussi générales, aussi abstraites et aussi rigoureusement démontrées, inventé de toutes pièces et entièrement construit par la pensée d'un seul homme. Une telle création annonce dans son auteur une puissance de génie et une persévérance d'investigation dignes des entreprises les plus hardies. Il me reste à présenter quelques observations sur ce grand ouvrage.

Quant aux règles de la conversion des propositions, en général les logiciens se bornent à les éclaircir par des exemples, supposant qu'elles sont évidentes par elles-mêmes dès qu'on les applique à des cas particuliers. Mais Aristote ne s'en est pas tenu là; il a donné des démonstrations en forme de ces règles. Je citerai comme un échantillon celle de la première. « Admettons, dit-il, que

« A B soit une proposition négative universelle ; je dis que
 « si A n'est dans aucun B, il s'ensuivra que B n'est dans au-
 « cun A. Si on nie cette conséquence, B sera dans quel-
 « que A, par exemple dans C ; mais alors la première
 « supposition cesse d'être vraie ; car C est l'un des A. »
 Si je comprends bien cette démonstration, on y prend
 pour accordée la troisième règle de conversion, que si B
 est dans quelque A, alors A doit être dans quelque B ; la
 preuve repose tout entière sur la vérité de cette règle.
 Mais si la troisième règle est admise en démonstration de
 la première, la démonstration de toutes les trois n'est
 qu'un cercle vicieux ; car la seconde et la troisième sont
 prouvées par la première. C'est un sophisme qu'Aristote
 condamne, et dont je ne l'accuserais pas si je pouvais in-
 terpréter autrement sa démonstration. Du reste, le plus
 heureux génie ne saurait l'éviter quand il entreprend de
 prouver des choses qui sont évidentes par elles-mêmes.

Les règles de conversion ne s'appliquent qu'aux propo-
 sitions catégoriques ; la conversion des autres propo-
 sitions est abandonnée aux inspirations du sens commun.
 Quand je dis : Alexandre était fils de Philippe, donc
 Philippe était père d'Alexandre ; A est plus grand que B,
 donc B est plus petit que A ; ce sont là des conversions
 qui ne tombent, que je sache, sous aucune des règles de la
 logique, et qui ne nous en semblent pas plus mauvaises.

Dans la conversion même des propositions catégori-
 ques, il ne suffit pas de transposer le sujet et le prédicat,
 il faut que l'un et l'autre subissent quelque changement,
 pour s'accommoder à leur nouvelle position ; car il faut
 que le sujet de toute proposition soit un substantif, ou
 qu'il en ait la force, et que le prédicat soit un adjectif,
 ou qu'il en ait la force. Il suit de là que la conversion
 est impossible toutes les fois que le sujet est un individu.

Comment, par exemple, convertir cette proposition : *Dieu est parfaitement sage* ?

Ces observations prouvent que la doctrine de la conversion des propositions n'est pas aussi complète qu'elle le paraît. Les règles sont données comme si elles ne souffraient aucune exception, et cependant elles ne sont appropriées qu'à une classe de propositions ; et dans cette classe, à celles-là seulement qui ont pour sujet un terme général.

SECTION II.

Sur les additions faites à la théorie d'Aristote.

Si les logiciens ont fait des additions à la première et à la seconde partie de la logique, en expliquant quelques mots techniques et quelques distinctions qu'Aristote avait omises, et en donnant des noms à quelques espèces de propositions qu'il n'avait pas aperçues, il n'en a pas été de même en ce qui concerne la théorie des syllogismes catégoriques ; dans cette partie de la logique, Aristote est plus complet, plus minutieux et plus détaillé qu'aucun des auteurs qui l'ont suivi. Ceux-ci semblent donc avoir considéré cette partie capitale de l'Organon plutôt comme redondante que comme défectueuse.‡

Il est vrai qu'aux trois figures d'Aristote, Galien en ajouta une quatrième ; mais il y a lieu de croire que ce ne fut ni par ignorance, ni par distraction qu'Aristote omit cette quatrième figure ; car elle ne renferme que quelques modes indirects, qui, lorsqu'ils sont convenablement exprimés, rentrent dans la première figure.

Il est encore vrai que Pierre Ramus, ennemi déclaré d'Aristote, introduisit quelques nouveaux modes pour les propositions singulières, et qu'Aristote ne parle nullement de propositions singulières ni dans ses règles de conversion, ni dans les modes du syllogisme. Mais les amis d'Aristote ont fait voir que ce perfectionnement de Ramus est plus spécieux que réellement utile. Les propositions singulières ont la force des propositions universelles, et sont soumises aux mêmes lois; la définition qu'Aristote donne d'une proposition universelle leur est parfaitement applicable; il était donc inutile de multiplier pour elles les modes du syllogisme.

Si ces efforts prouvent quelque chose, c'est donc moins la possibilité que le désir de découvrir quelque défaut matériel dans la théorie d'Aristote.

L'addition la plus importante qu'on ait faite à cette théorie me paraît être l'invention des noms techniques qu'on a imposés aux modes légitimes du syllogisme, noms qui les rappellent à la mémoire, et qui se trouvent contenus dans ces vers barbares :

*Barbara, Celarent, Darii, Ferio, dato primæ;
Cesare, Camestris, Festino, Baroco, secundæ;
Tertia grande sonans recitat Darapti, Felapton;
Adjungens Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*

Chaque mode légitime appartenant aux trois figures, a dans ces vers un nom qui le distingue et qui aide à le rappeler. Ce nom est composé de manière à indiquer la nature du mode qu'il désigne, car ce nom contient trois voyelles qui indiquent le genre des propositions constitutives de ce mode.

Ainsi un syllogisme en *Bocardo* se compose des propositions indiquées par les trois voyelles O, A, O; ce qui

veut dire que sa majeure et sa conclusion doivent être des propositions négatives particulières, et sa mineure une affirmative universelle; et comme il est de la troisième figure, le moyen terme doit être le sujet des deux prémisses.

Tel est le sens caché sous les voyelles de ces mots barbares. D'autres mystères sont contenus dans les consonnes. Au moyen de celles-ci un enfant peut réduire un syllogisme quelconque de la seconde ou de la troisième figure à un syllogisme de la première. En sorte que s'il est prouvé directement que les quatre modes de la première figure sont concluants, la légitimité de tous les modes des deux autres est par là même prouvée. Quant aux règles à suivre pour opérer cette réduction, et à ses différentes espèces appelées *ostensibles* et *par impossible*, le lecteur peut s'adresser aux logiciens; je ne veux point divulguer tous leurs secrets.

L'invention de ces vers est si ingénieuse et d'un si grand secours pour manier adroitement le syllogisme, qu'il me semble très probable qu'Aristote avait imaginé quelque chose de semblable, et que ce moyen secret, transmis par la tradition et long-temps dérobé au vulgaire, finit par être produit à la lumière par l'indiscrétion de quelque disciple. Je ne présente ceci que comme une conjecture, laissant à ceux qui sont plus familiers avec les anciens commentateurs des Analytiques le soin de la confirmer ou de la réfuter.

SECTION III.

Sur les exemples employés pour éclaircir cette théorie.

Il est à remarquer qu'Aristote donne rarement des syllogismes réels pour éclaircir ses règles. En démontrant les modes légitimes, il prend A, B, C pour les termes du syllogisme. Voici par exemple comment il démontre le premier mode de la première figure : « Car, dit-il, si A « est attribué à chaque B, et B à chaque C, il suit nécessairement que A peut être attribué à chaque C. » Il suit le même procédé pour réfuter les modes illégitimes, avec cette différence qu'il donne communément pour exemple trois termes réels, tels que *bonum, habitus, prudentia*, laissant au lecteur le soin de composer avec ces trois termes un syllogisme de la figure et du mode dont il s'agit.

Les commentateurs d'Aristote et les auteurs qui, après lui, ont écrit sur la logique, ont comblé cette lacune et donné des exemples réels de tous ces modes légitimes des différentes figures. Il faut convenir que ce secours n'était pas inutile dans des matières si abstraites ; mais j'estime que rien n'était plus propre à compromettre l'honneur de la doctrine. Ce qui est certain du moins, c'est que ces exemples ont contribué à la faire mépriser ; car en considérant quels raisonnements pitoyables cette logique, *organe de toute science*, met au monde, on ne peut s'empêcher de s'écrier : *parturiunt montes, et nascitur ridiculus mus*. Et comme un grand nombre de logiciens ont

incontestablement été des hommes très habiles et très versés dans l'art syllogistique, on est forcé d'attribuer à quelque raison invincible la puériorité des exemples qu'ils ont donnés.

Nous chercherons un peu plus tard cette raison; maintenant nous allons présenter des exemples des syllogismes de chaque figure.

Aucun ouvrage de Dieu n'est mauvais;

Or, les passions et les appétits naturels des hommes sont les ouvrages de Dieu;

Donc aucun d'eux n'est mauvais.

Dans ce syllogisme, le moyen terme, *ouvrage de Dieu*, est le sujet de la majeure et le prédicat de la mineure; ainsi le syllogisme est de la première figure. Le mode est celui qui est désigné par le mot *Celarent*, puisque la majeure et la conclusion sont toutes deux des négatives universelles, et la mineure une affirmative universelle. Il est conforme aux règles de la figure, puisque la majeure est universelle, et la mineure affirmative; il est également conforme à toutes les règles générales; il résiste donc à toutes les épreuves. Pour faire voir de quels matériaux ductiles les syllogismes sont formés, nous pouvons par la simple conversion de la proposition majeure le ramener à un bon syllogisme de la seconde figure et du mode *Cesare* :

Tout ce qui est mauvais n'est pas l'ouvrage de Dieu;

Or les passions et les appétits naturels de l'homme sont l'ouvrage de Dieu;

Donc ils ne sont pas mauvais.

Autre exemple :

Tout ce qui est vertueux, est digne de louange;

Certains plaisirs ne sont pas dignes de louange;

Donc certains plaisirs ne sont pas vertueux.

Ici le moyen terme, *digne de louange*, étant le prédicat des deux prémisses, le syllogisme est de la seconde figure; et comme il se compose des propositions A, O, O, le mode est *Baroco*. On trouvera qu'il est conforme et aux règles générales du syllogisme et aux règles spéciales de la figure. On peut le ramener à un syllogisme légitime de la première figure, en convertissant la majeure par *contraposition*, de la manière suivante :

Ce qui n'est pas digne de louange n'est pas vertueux ;
 Or, certains plaisirs ne sont pas dignes de louange ;
 Donc certains plaisirs ne sont pas vertueux.

On ne peut douter que ce syllogisme ne soit concluant ; c'est une vérité de sens commun, et dont tous les logiciens doivent convenir ; mais il ne se plie point aux règles sans quelque difficulté :

Il est certainement et évidemment de la première figure, mais à quel mode de cette figure le rapporterons-nous ?

C'est ce qu'on n'aperçoit pas aisément ; car en premier lieu les deux prémisses semblent être négatives, ce qui est contraire à la troisième règle générale ; de plus, il est en opposition avec la règle spéciale de la première figure, qui veut que la mineure soit négative. Voilà des difficultés qu'il faut résoudre.

Quelques logiciens pensent que les deux particules négatives de la majeure équivalent à une affirmation, et que par conséquent la proposition majeure, *Ce qui n'est pas digne de louange n'est pas vertueux*, doit être regardée comme une proposition affirmative. En adoptant cette opinion, la première difficulté est levée, mais l'autre reste. Il me semble donc qu'il vaut mieux dire que dans ce syllogisme le moyen terme est *non digne de louange*, car alors la particule négative devenant partie intégrante

du moyen terme, nous avons le syllogisme suivant :

Tout ce qui est *non digne de louange* n'est pas vertueux.

Or, quelques plaisirs sont *non dignes de louange* ;

Donc quelques plaisirs ne sont pas vertueux.

Par ce moyen, la majeure devient une négative universelle, la mineure une affirmative particulière, la conclusion une négative particulière, et nous avons ainsi un syllogisme légitime en *Ferio*.

On voit par cet exemple que la qualité des propositions n'est pas tellement invariable qu'une affirmative ne puisse se transformer en négative, ou une négative en affirmative.

Autre exemple :

Tous les Africains sont noirs ;

Tous les Africains sont hommes ;

Donc quelques hommes sont noirs.

Ce syllogisme est de la troisième figure et du mode *Darapti*. On peut le réduire au mode *Darii*, de la première figure, par la conversion de la mineure :

Tous les Africains sont noirs ;

Quelques hommes sont Africains ;

Donc quelques hommes sont noirs.

Je pense qu'en voilà bien assez pour satisfaire les personnes qui trouvent quelque plaisir dans ce genre d'amusement.

SECTION IV.

Sur la démonstration de la théorie.

Aristote et tous ses disciples ont jugé que pour faire une science de cette théorie des syllogismes catégoriques,

il était nécessaire de démontrer, et que les quatorze modes légitimes sont rigoureusement concluants, et que les autres ne le sont pas. Voyons de quelle manière ils ont rempli cette tâche difficile.

Quant aux modes légitimes, Aristote et ceux qui l'ont le plus fidèlement suivi, ont démontré directement les quatre de la première figure par un axiome que les scolastiques appellent le *dictum de omni et nullo*. Cet axiome signifie que ce qui est affirmé de tout un genre peut être affirmé de toutes les espèces et de tous les individus appartenant à ce genre, et que ce qui est nié de tout un genre peut être nié de toutes les espèces et de tous les individus de ce genre. Évidemment les quatre modes de la première figure rentrent dans cet axiome. Quant aux modes légitimes des autres figures, c'est en les ramenant à quelque mode de la première qu'ils en donnent la démonstration. Les axiomes sur la conversion des propositions, et quelquefois ceux sur l'opposition des propositions, sont les seuls principes qu'ils invoquent dans ces réductions.

Quant aux modes illégitimes des trois figures, Aristote a pris la peine de les examiner et de les condamner un à un; mais sa manière de procéder le rend très difficile à suivre. En voici un échantillon. Pour prouver que les modes de la première figure, dans lesquels la majeure est particulière, ne concluent pas, il procède ainsi : — « Si « A est ou n'est pas dans quelque B, et B dans chaque C, « aucune conclusion ne s'ensuit. Prenez pour termes dans « le cas affirmatif, *bonum, habitus, prudentia*; dans le cas « négatif, *bonum, habitus, ignorantia*. » Ce style laconique, l'emploi de symboles qui ne sont point familiers, et cette manière de laisser au lecteur le soin de construire un exemple avec les trois termes donnés au lieu d'en pré-

senter un tout construit, obscurcissent tellement ces matières qu'on croirait lire un recueil d'énigmes.

Après avoir constaté les modes vrais et les modes faux d'une figure, l'auteur ajoute les règles particulières de cette figure comme une déduction des cas particuliers qu'il a parcourus; puis viennent les règles générales comme un corollaire général de tout ce qui précède.

Soit que ces démonstrations d'Aristote aient inspiré de la méfiance, ou que leur obscurité ait effrayé, ou qu'on ait voulu perfectionner sa méthode, toujours est-il que presque tous ceux qui ont écrit sur la logique ont interverti l'ordre qu'il avait adopté, en commençant par où il finit, et en finissant par où il a commencé. Ils démontrent d'abord les règles générales communes à toutes les figures, en se fondant sur trois axiomes; ils dérivent ensuite des règles générales et de la nature des différentes figures, les règles spéciales à chacune de celles-ci; enfin, ils appliquent ces règles générales et spéciales, et rejettent tous les modes qui n'y sont pas conformes.

Cette méthode a une apparence très scientifique; et quand on considère qu'au moyen d'un petit nombre de règles une fois démontrées, on détruit d'un seul coup cent soixante-dix-huit modes illégitimes qu'Aristote s'était tourmenté à renverser un à un, il semble qu'il est mal aisé de n'y pas voir un grand perfectionnement. Je n'ai qu'une objection à faire aux trois axiomes.

Ces trois axiomes les voici : 1° Deux choses qui s'accordent avec une troisième, s'accordent entre elles. 2° Deux choses dont l'une s'accorde et dont l'autre ne s'accorde pas avec une troisième, ne s'accordent point entre elles. 3° Quand deux choses ne s'accordent ni l'une ni l'autre avec une troisième, il ne s'ensuit, ni qu'elles s'accordent, ni qu'elles ne s'accordent pas entre elles.— Si l'on

applique ces axiomes aux quantités mathématiques auxquelles ils se rapportent dans le sens littéral, ils ont toute l'évidence qu'on peut désirer ; mais comme les logiciens les appliquent dans un sens analogique à des choses d'une tout autre nature, on ne peut juger s'ils continuent d'être axiomes dans cette application, qu'en les dépouillant de leur costume figuré, et en exprimant au propre le véritable sens qu'on leur donne. En opérant cette traduction on obtient les trois propositions suivantes : 1° Quand deux choses sont affirmées d'une troisième, ou qu'une troisième en est affirmée, ou que l'une est affirmée de la troisième, et la troisième de l'autre, elles peuvent être affirmées l'une de l'autre. 2° Deux choses dont l'une est affirmée d'une troisième, ou réciproquement, et dont l'autre est niée de cette troisième ou réciproquement, peuvent être niées l'une de l'autre. 3° Quand deux choses sont niées d'une troisième ou réciproquement, ou que l'une est niée d'une troisième, et cette troisième de l'autre, il ne s'ensuit ni que ces deux choses puissent être niées, ni qu'elles puissent être affirmées l'une de l'autre.

Quand ces trois axiomes sont ainsi traduits, ils n'ont pas, ce semble, ce haut degré d'évidence qui est le caractère des axiomes, et ce défaut d'évidence se communique à toutes les parties du système dont ils sont la base.

On peut aller plus loin dans cette critique, et dire qu'il est peut-être aussi puéril de démontrer par une méthode quelconque qu'un syllogisme est concluant, qu'il le serait de vouloir démontrer la vérité d'un axiome. Dans tout bon syllogisme, la connexion entre les prémisses et la conclusion n'est pas seulement réelle, elle est immédiate, en sorte qu'aucune proposition, quelle

qu'elle soit, ne peut rendre leur connexion plus apparente. Le but même d'un syllogisme est de ne rien omettre de ce qui est nécessaire pour compléter la démonstration. D'où il suit que tout homme de bon sens qui a l'intelligence parfaite des prémisses, se trouve dans la nécessité d'admettre la conclusion, si les prémisses sont vraies; d'où il suit encore que la conclusion est liée aux prémisses avec toute la force de l'évidence intuitive. En un mot c'est la lumière du sens commun qui nous fait apercevoir dans les prémisses la conclusion immédiate qu'elles renferment; quand cette condition manque, il n'est point de raisonnement qui puisse y suppléer.

SECTION V.

Sur cette théorie considérée comme un instrument de science.

Le peu de progrès des connaissances utiles durant les siècles où la syllogistique était cultivée avec le plus d'ardeur et considérée comme l'instrument exclusif de toute science, et le développement rapide de ces mêmes connaissances depuis qu'elle est tombée en désuétude, forment contre elle une présomption accablante, présomption que vient encore fortifier la puérilité des exemples constamment présentés pour en éclaircir les règles.

Les anciens semblent avoir trop présumé et de la puissance du raisonnement comme instrument de découverte, et de la syllogistique comme méthode pour diriger cette puissance. Dans la plupart des sujets, le raisonnement ne saurait à lui seul nous mener bien loin. On peut,

par l'observation et des expériences habilement combinées, reculer indéfiniment les bornes de la connaissance humaine; mais le raisonnement seul, énergiquement manié pendant toute la durée d'une longue vie, n'aboutirait guère qu'à faire tourner l'esprit dans le même cercle, comme le cheval attaché à la roue d'un moulin, qui marche toujours sans jamais avancer. Les sciences mathématiques offrent seules une exception à la vérité de cette remarque. Les rapports de quantité étant très nombreux et susceptibles d'une mesure exacte, on peut former sur ces rapports de longues séries de raisonnements rigoureux et parvenir ainsi à des conclusions très éloignées des principes. C'est dans cette science et dans celles qui s'y rattachent que triomphe le raisonnement; ailleurs sa puissance est singulièrement restreinte. En doute-t-on? Qu'on me cite dans une science étrangère aux mathématiques une vérité dont on doive la découverte à une série de raisonnements de quelque étendue? En mathématiques on en trouvera mille exemples pour un, mais j'ose dire que s'il en existe quelques exemples dans les autres sciences, ce que je ne voudrais pas absolument nier, au moins ne sont-ils ni nombreux ni faciles à découvrir; j'ajoute même que si on en trouve, ce ne sera pas dans des sujets exprimables par des propositions catégoriques, les seuls auxquels la théorie des figures et des modes puisse s'appliquer.

Dans les matières auxquelles cette théorie s'applique, un homme de bon sens à qui elles sont familières, voit du premier coup, pour peu qu'il soit capable de distinguer les choses différentes et d'éviter le piège des mots équivoques, tout ce qu'on peut inférer des prémisses; si dans quelque cas il fait usage du raisonnement, la chaîne n'en est jamais longue, et n'aboutit jamais qu'à des conclusions très voisines du point de départ.

Comment attendre de grands effets de la théorie du syllogisme, quand le raisonnement est un instrument si faible de sa nature, si faible surtout dans les matières auxquelles seules cette théorie peut s'appliquer? Et faut-il s'étonner que les exemples imaginés par les plus ingénieux logiciens pour éclaircir cette théorie, n'aient contribué qu'à la couvrir de ridicule?

On pourrait croire que dans les mathématiques, du moins dans les mathématiques où le raisonnement peut rencontrer une si vaste carrière à parcourir, tout syllogisme est un instrument puissant et d'une grande utilité : et toutefois on se tromperait encore. J'observe d'abord que les faits sont défavorables à cette opinion : car on ne voit pas que ni Euclide, ni Apollonius, ni Archimède, ni Huyghens, ni Newton, aient jamais fait le moindre usage de cet art. Mais je vais plus loin, et je pense qu'il est tout-à-fait impossible de l'appliquer à cette science; et c'est une opinion que j'avance d'autant moins légèrement qu'elle a, contre elle l'autorité positive d'Aristote, qui affirme que les mathématiciens raisonnent le plus souvent dans la première figure. Ce qui l'a conduit à penser ainsi, c'est que les conclusions de la première figure sont toujours universelles et affirmatives, et que les conclusions mathématiques sont ordinairement de ce genre. Mais il faut remarquer que les propositions des mathématiques ne sont pas des propositions catégoriques composées d'un sujet et d'un prédicat. Comme elles expriment toujours un certain rapport entre deux quantités, elles ont toujours nécessairement trois termes, un qui exprime le rapport et deux qui expriment les quantités comparées. Or nous ne pouvons ni appliquer à de telles propositions les règles relatives à la conversion des propositions, ni les faire entrer dans aucun syllogisme

auquel s'applique la théorie des figures et des modes. Nous avons déjà fait observer que cette conversion, *A est plus grand que B*, donc *B est moindre que A*, ne tombe point sous les règles de conversion données par Aristote et les logiciens; nous ajoutons maintenant que ce simple raisonnement, *A est égal à B et B à C*, donc *A est égal à C*, ne peut être ramené à aucune des figures ou des modes du syllogisme. Il y a bien à la vérité des syllogismes dans lesquels les propositions mathématiques peuvent entrer, et nous en parlerons plus tard; mais ils échappent au système des figures et des modes.

Hors le cercle des sciences mathématiques, la matière qui me semble offrir le plus de carrière à la démonstration est précisément cette partie de la logique qui traite des figures et des modes du syllogisme; mais outre qu'il résulte des remarques précédentes qu'elle a des endroits bien faibles, l'instrument pour élever un système ne saurait être ce système lui-même.

Pour mesurer la portée du système syllogistique comme instrument de science, il suffit de récapituler les diverses conclusions auxquelles on arrive, et les arguments divers par lesquels on les établit dans les trois figures du syllogisme.

Dans la première figure, la conclusion affirme ou nie quelque chose d'une certaine espèce ou d'un certain individu; et l'argument qu'on emploie pour prouver cette conclusion, c'est que la même chose peut être affirmée ou niée de tout le genre auquel appartient cette espèce ou cet individu.

Dans la seconde figure la conclusion affirme que quelque espèce ou quelque individu n'appartient pas à tel genre; et l'argument employé, c'est que quelque attri-

but propre au genre n'appartient pas à cette espèce ou à cet individu.

Dans la troisième figure, la conclusion affirme que tel attribut appartient à une partie d'un genre; et l'argument pour le prouver, c'est que l'attribut dont il s'agit appartient à une espèce ou à un individu compris dans ce genre.

Telles sont exactement les conclusions auxquelles conduisent ces trois figures, et les vérités générales qui autorisent à les tirer. Il est facile d'en déduire les règles de toutes les figures, et l'on voit du premier coup qu'il n'y a dans les trois qu'un seul principe de raisonnement, ce qui explique la facilité avec laquelle le syllogisme d'une figure se ramène au syllogisme d'une autre.

Ce principe général et unique, dont tous les syllogismes catégoriques ne sont que des applications différentes, le voici : Tout ce qu'on peut affirmer ou nier d'un genre, on peut l'affirmer ou le nier de chacune des espèces et de chacun des individus qu'il contient. Or il faut convenir que si ce principe est d'une vérité incontestable, il n'est pas d'une profondeur bien effrayante. Aristote et tous les logiciens le posent comme l'axiome fondamental et le point de départ du système syllogistique; puis ils mettent à la voile; puis après un long voyage et une grande dépense de subtilités et de démonstrations, ils atteignent enfin la dernière conclusion du système; et quelle est-elle? le principe même d'où ils sont partis! *O curas hominum! O quantum est in rebus inane!*

SECTION VI.

Sur les syllogismes modaux.

Outre leur quantité et leur qualité, les propositions catégoriques ont encore un autre attribut par rapport auquel on les divise en propositions *pures* et en propositions *modales*. Dans une proposition pure, le prédicat est simplement affirmé ou nié du sujet; mais dans une proposition modale, l'affirmation ou la négation se trouve modifiée par les circonstances subsidiaires de la nécessité ou de la contingence, de la possibilité ou de l'impossibilité de ce qui est affirmé ou nié. Ces circonstances constituent les quatre seuls modes qu'Aristote reconnaisse, et ses véritables disciples soutiennent que ce sont les seules qui puissent affecter une affirmation ou une négation, et que l'énumération est complète. D'autres soutiennent le contraire, et prétendent que quand on dit qu'une chose est certaine ou incertaine, probable ou improbable, la proposition n'est pas moins modale que celles qu'Aristote appelle ainsi. Nous ne prendrons point parti dans cette dispute; mais nous observerons que les épithètes de *pures* et de *modales* s'appliquent aux syllogismes aussi bien qu'aux propositions. Un syllogisme *pur* est celui dans lequel les deux prémisses sont des propositions pures. Un syllogisme *modal* est celui dans lequel l'une ou l'autre des prémisses est une proposition modale.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des syllogismes à la

fois purs et catégoriques. Mais quand on songe que dans chacun des modes et dans chacune des figures, le syllogisme catégorique peut avoir une de ses prémisses modale, et modale de l'un ou de l'autre des quatre modes, ou qu'il peut avoir ses deux prémisses modales, et qu'elles peuvent être l'une et l'autre ou du même mode ou de modes différents, on est effrayé de la prodigieuse quantité de syllogismes qui résulte de toutes ces combinaisons. Or le logicien doit montrer de quelle manière la conclusion est affectée dans toute cette variété de cas. C'est là l'immense travail qu'Aristote a entrepris dans ses premières Analytiques; et il n'est pas étrange qu'après n'avoir employé que quatre chapitres à discuter les cent quatre-vingt-dix-huit modes vrais et faux des syllogismes purs, il en emploie quinze à discuter tous les modes possibles des syllogismes modaux.

J'ai besoin de me faire pardonner ces détails sur cette grande branche de la logique, en citant l'exemple de quelques auteurs qu'on ne peut accuser ni de manquer de respect pour Aristote, ni de mépriser l'art syllogistique.

Keckerman, fameux professeur de Dantzick, qui consacra sa vie à l'enseignement de la logique et qui publia en 1600 un immense traité de cette science, appelle la doctrine des syllogismes modaux la *crux logicorum*. En parlant des docteurs scholastiques, parmi lesquels régnait le proverbe *de modalibus non gustabit asinus*, il dit que c'est une question de savoir s'ils ont plus torturé les syllogismes modaux que les syllogismes ne les torturaient. Toujours est-il vrai, ajoute-t-il, que les esprits subtils ont rendu cette doctrine si épineuse, qu'elle est plus propre à ébranler le jugement qu'à le fortifier. Il voudrait qu'on remarquât qu'ayant été adaptée à la lan-

grecque, elle en est pour ainsi dire inséparable. Les Grecs employaient fréquemment les termes modaux dans leurs disputes, tandis qu'on les rencontre à peine dans la langue latine. D'ailleurs, conclut Keckerman, je ne me souviens pas d'avoir jamais vu personne succomber dans une dispute, faute de connaître la doctrine des modaux.

Cependant par respect pour Aristote, cet auteur traite assez amplement des propositions modales, montrant comment il faut distinguer leur sujet et leur prédicat, leur quantité et leur qualité; mais quant aux syllogismes modaux, il les passe tout-à-fait sous silence.

Ludovicus Vives, que je ne cite pas comme un partisan aveugle d'Aristote, mais comme un homme d'un profond jugement et d'un vaste savoir, pense que la doctrine des modaux doit être bannie de la logique et renvoyée à la grammaire; il estime que si la grammaire de la langue grecque avait été réduite en système du temps d'Aristote, ce judicieux philosophe se serait épargné le travail immense qu'il a fait sur ce sujet.

Bugersdick, après avoir énuméré cinq classes de syllogismes modaux, observe que c'est une matière épineuse qui exige beaucoup de règles et de précautions sur lesquelles Aristote s'est sagement et diligemment étendu, mais que, comme l'utilité de cette espèce de syllogismes n'est pas grande et que les règles en sont difficiles, il ne juge pas à propos de les examiner en détail; il recommande à ceux qui voudraient s'initier à ces mystères, la savante paraphrase de Jean Monlorieux sur le premier livre des premières Analytiques.

Tous les écrivains à moi connus, qui ont écrit sur la logique depuis deux cents ans, ont imité cet exemple et passé sous silence les règles des syllogismes modaux, en sorte que cette branche de la doctrine des syllogismes,

si soigneusement traitée par Aristote, était tombée, sinon dans le mépris, du moins dans l'oubli, à une époque où la doctrine des syllogismes purs continuait à obtenir une haute estime. Fort de ces autorités, je la issuerai cette doctrine en paix, et me garderai bien de troubler ses cendres, depuis long-temps refroidies.

SECTION VII.

Sur les syllogismes qui n'appartiennent pas aux figures et aux modes.

Aristote a fait quelques observations sur les syllogismes imparfaits, tels que l'*enthymème*, dans lequel l'une des prémisses est sous-entendue; l'*induction*, dans laquelle nous déduisons une conclusion totale d'une énumération complète de propositions particulières; et les *exemples*, qui sont une induction imparfaite. Sur toutes ces espèces de raisonnements, les logiciens ont copié Aristote sans apporter à sa doctrine aucune amélioration de quelque importance. Mais pour remplacer en quelque sorte les syllogismes modaux qu'ils omettaient, ils ont donné les règles générales de plusieurs espèces de syllogismes dont Aristote n'avait point parlé. Nous pouvons réduire ces syllogismes à deux classes.

La première classe comprend ceux dans lesquels entre une proposition exclusive, restrictive, exceptive, ou duplicative. Quelques uns appellent ces propositions *exposables*, d'autres les appellent *imparfaitement modales*. Les règles qu'ils donnent sur ces syllogismes dérivent de la nature même de ces propositions, et sont faciles à saisir.

La seconde classe est celle des syllogismes hypothétiques, qui prennent cette dénomination de ce qu'ils ont pour prémisses une ou deux propositions hypothétiques. La plupart des logiciens donnent le nom d'*hypothétiques* à toutes les propositions complexes qui ont plus de deux termes, c'est-à-dire plus d'un sujet, ou plus d'un attribut. J'emploie le mot dans ce sens étendu, et j'entends par syllogismes hypothétiques tous ceux dans lesquels l'une ou l'autre des prémisses est composée de plus de deux termes. On n'a jamais constaté combien il peut y avoir d'espèces diverses de semblables syllogismes. Les logiciens ont donné des noms à quelques uns, tels que les *disjonctifs*, les *copulatifs*, les *conditionnels*, appelés par quelques autres *hypothétiques*.

On ne peut juger de ces syllogismes par les règles des syllogismes catégoriques. Chaque espèce a les siennes qui lui sont particulières; les logiciens ont donné les règles de quelques unes de ces espèces; mais il en est une foule qui n'ont pas même un nom.

Le dilemme est considéré par la plupart des logiciens comme une espèce de syllogisme disjonctif. Une propriété remarquable du dilemme, c'est qu'il peut quelquefois être heureusement rétorqué. Il est comme une grenade qu'une main habile peut renvoyer de manière à la rendre funeste à celui qui l'a lancée. Nous terminerons cette ennuyeuse énumération des syllogismes par le dilemme que rapporte A. Geller, et que beaucoup de logiciens ont cité après lui comme entièrement insoluble.

Eualthus, jeune homme riche, désirant apprendre l'art de plaider, s'adressa à Protagoras, sophiste célèbre, lui promettant pour récompense une grande somme d'argent; il en paya la moitié sur-le-champ, et s'engagea à payer l'autre aussitôt qu'il aurait plaidé devant les juges et ga-

gné sa première cause. Protagoras lui trouva de grandes dispositions; mais après l'avoir profondément initié dans son art, il s'aperçut que son élève ne montrait aucun empressement à plaider des causes; soupçonnant que son but était de le priver de la rétribution promise, Protagoras le fit citer devant les juges, et le jour de la cause, il plaida de cette manière : « O le plus insensé des hommes, ne vois-tu pas que quel que soit l'événement je dois gagner ma cause? Car si les juges prononcent en ma faveur, tu devras payer pour obéir à leur sentence; et s'ils prononcent contre moi, ta première cause sera gagnée, et il ne te restera aucun prétexte pour me refuser mon salaire. » A cela Eualthus répondit : « O le plus sage des maîtres, j'aurais pu faire crouler ton argument en ne plaidant pas ma propre cause; mais en renonçant à cet avantage, ne vois-tu pas que quelle que soit la sentence des juges je n'ai rien à craindre? S'ils prononcent en ma faveur, je suis acquitté en vertu de leur sentence; et s'ils me condamnent, je ne te dois rien, car ma première cause est perdue. » Les juges estimant que les arguments étaient de part et d'autre irréfutables ajournèrent indéfiniment la cause.

CHAPITRE V.

ANALYSE DES DERNIERS LIVRES DE L'ORGANON.

SECTION PREMIÈRE.

Des dernières Analytiques.

Dans les *premières Analytiques*, les syllogismes sont considérés sous le rapport de leur forme; il reste maintenant à les considérer sous le rapport de leur matière. La forme consiste dans la liaison nécessaire entre les prémisses et la conclusion: quand cette liaison manque dans les syllogismes on dit qu'ils sont *informes*, ou *formellement vicieux*.

Mais un syllogisme *formellement* irréprochable peut être *matériellement* défectueux; en d'autres termes, les propositions qui le composent peuvent être vraies ou fausses, probables ou improbables.

Lorsque les prémisses sont certaines et que la conclusion en est rigoureusement déduite, le syllogisme est démonstratif et produit la science. Les syllogismes de ce genre s'appellent *apodiotiques*, et sont l'objet des deux livres des *dernières Analytiques*. Quand les prémisses ne sont pas certaines, mais seulement probables, le syllo-

gisme prend le nom de *dialectique* et ces syllogismes sont l'objet des huit livres des *Topiques*. Mais il est des syllogismes qui ont l'air formellement et matériellement irréprochables et qui cependant ne le sont pas réellement, comme il y a des figures qui paraissent belles et qui ne le doivent qu'au fard qui les couvre. Les syllogismes de cette espèce étant sujets à tromper et à produire une fausse opinion, sont appelés *sophistiques*; et ils font le sujet du livre des *sophismes*.

Revenons aux *dernières Analytiques* qui traitent de la démonstration et de la science. Nous n'avons point la prétention d'abrégé cet ouvrage; les écrits d'Aristote n'en sont point susceptibles; personne ne peut dire ce qu'il dit en moins de mots, et rarement peut-on l'accuser de se répéter; nous nous bornerons à mettre sous les yeux du lecteur quelques unes de ses conclusions principales, omettant cette foule de longs raisonnements et de distinctions subtiles, dont son génie était si merveilleusement prodigue.

Toute démonstration doit reposer sur des principes déjà connus, et ceux-ci sur d'autres, jusqu'à ce qu'on arrive enfin aux premiers principes, qui ne peuvent être démontrés et n'ont pas besoin de l'être, étant évidents par eux-mêmes.

On ne saurait démontrer par une pétition de principes, c'est-à-dire en appuyant la conclusion sur les prémisses, et les prémisses sur la conclusion. Entre le premier principe et la conclusion, il ne peut y avoir un nombre infini de moyen termes.

Il faut dans toute démonstration que les premiers principes, la conclusion, et toutes les propositions intermédiaires, soient des vérités nécessaires, générales et éternelles; car il ne peut y avoir démonstration de choses

accidentelles, contingentes, ou changeantes, ni de choses individuelles.

Quelques démonstrations prouvent seulement que la chose est ainsi affectée; d'autres prouvent pourquoi elle est ainsi affectée. Les premières peuvent être tirées d'une cause éloignée ou d'un effet; mais les dernières doivent être tirées d'une cause immédiate, et ce sont les plus parfaites.

La première figure est la mieux adaptée à la démonstration, parce qu'elle donne des conclusions universelles affirmatives; aussi est-ce dans cette figure que démontrent ordinairement les mathématiciens.

La démonstration d'une proposition affirmative est préférable à celle d'une proposition négative, la démonstration d'une proposition universelle à celle d'une proposition particulière, et la démonstration directe à celle *ad absurdum*.

Les principes sont plus certains que la conclusion. Il ne peut y avoir en même temps opinion et science de la même chose.

Nous apprenons dans le second livre, que les questions qu'on peut poser relativement à une chose quelconque sont au nombre de quatre: 1° si la chose est ainsi affectée; 2° pourquoi elle est ainsi affectée; 3° si elle existe; 4° ce qu'elle est.

Aristote appelle, en bon grec, la dernière de ces questions, *le qu'est-ce que c'est* d'une chose: les scholastiques l'ont appelée dans un latin barbare, sa *quiddité*. Notre philosophe prouve par un grand nombre d'arguments, qu'on ne peut démontrer cette quiddité, mais qu'il faut la fixer par une définition. Cela lui donne occasion de traiter de la définition, et de montrer comment on doit s'y prendre pour bien définir. Il procède, pour donner un exemple, à la définition du nombre *trois*, et le définit le premier nombre impair.

Il traite aussi dans ce livre des quatre sortes de causes, efficiente, matérielle, formelle et finale.

Un autre sujet abordé dans ce livre, c'est la manière dont nous acquérons les premiers principes qui sont le fondement de toute démonstration. D'une part ils ne sont point innés, puisque nous pouvons les ignorer pendant une grande partie de la vie ; et d'autre part ils ne peuvent se déduire démonstrativement d'aucune connaissance antécédente, puisqu'alors ils ne seraient point premiers principes. Aristote en conclut que les premiers principes sortent par induction des informations des sens. Les sens nous font connaître les choses individuelles, et par induction nous tirons de ces notions des conclusions générales ; car c'est un axiome dans la philosophie d'Aristote, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens.

La connaissance des premiers principes n'étant pas acquise par démonstration, ne doit pas s'appeler *science* ; il lui donne le nom d'*intelligence*.

SECTION II.

Des Topiques.

Le but avoué des *Topiques* est de présenter une méthode au moyen de laquelle un homme puisse raisonner avec probabilité et conséquence sur toutes les questions possibles.

Toute question a pour objet, ou le genre du sujet, ou la différence spécifique, ou quelque chose qui lui est propre, ou quelque chose qui lui est accidentel.

Pour prouver que cette division est complète, Aristote raisonne ainsi. Quelque chose qu'on attribue à un sujet, ou le sujet peut lui être réciproquement attribué, ou il ne le peut pas. Si le sujet et l'attribut sont dans un rapport d'attribution réciproque, ou l'attribut énonce ce qu'est le sujet, et alors c'est une définition; ou il n'énonce point ce qu'est le sujet, et alors c'est une propriété. Si le rapport d'attribution réciproque n'existe pas, il faut que l'attribut soit quelque chose de renfermé dans la définition, ou quelque chose qui n'y soit pas renfermé; s'il est contenu dans la définition du sujet, il est nécessairement ou le genre du sujet, ou sa différence spécifique, car la définition se compose de ces deux élémens; s'il n'est pas contenu dans la définition du sujet, il ne peut être qu'un accident.

Les armes dont un homme doit se munir pour être capable d'argumenter dialectiquement sont de quatre espèces :

1^o Les propositions probables de toute espèce, qui dans l'occasion peuvent servir d'argument; 2^o les distinctions entre les mots qui ont à peu près la même signification; 3^o les distinctions entre les choses qui sont sujettes à être prises l'une pour l'autre; 4^o les similitudes.

Le second livre et les cinq suivans sont employés à énumérer les topiques ou chefs d'arguments auxquels on peut recourir dans les questions sur le genre, la définition, les propriétés et les accidents d'une chose. A ces topiques l'auteur ajoute en passant, et ceux par lesquels on prouve que les choses sont les mêmes ou sont différentes, et ceux par lesquels on prouve qu'une chose est meilleure ou pire qu'une autre.

Ce qui brille dans cette énumération des topiques, c'est moins l'exactitude de la méthode, que la fécondité du génie.

Ainsi semblent en avoir jugé les logiciens, car je n'en connais pas un qui en cette matière ait exactement suivi Aristote. Ils ont considéré les topiques comme pouvant être ramenés à certains axiomes. Par exemple, quand la question a pour objet le genre d'une chose, elle doit être décidée par quelques axiomes sur le genre et l'espèce ; quand elle a pour objet une définition, elle doit l'être par quelques axiomes relatifs à la définition et à la chose définie ; et ainsi des autres questions. Ils ont donc réduit la doctrine des topiques à un certain nombre d'axiomes ou de canons, qu'ils ont rangés sous certains chefs.

Bien que cette méthode soit plus commode et plus claire que celle d'Aristote, on doit reconnaître que c'est lui qui a fourni les matériaux dont tous les logiciens ont tiré leur doctrine des topiques ; nous dirons même que Cicéron, Quintilien, et bon nombre d'auteurs qui ont écrit sur la rhétorique, doivent beaucoup aux Topiques d'Aristote.

Il fut le premier, que je sache, qui tenta une entreprise de ce genre ; et en cela il agit conformément à la grandeur de son génie et à l'esprit de la philosophie ancienne. Après avoir réduit tous les sujets de la pensée humaine à dix catégories et tout ce qu'on peut attribuer à un sujet à cinq prédicables, il entreprit de ramener toutes les formes de raisonnements à des règles fixes de figure et de mode, et de ranger tous les lieux communs d'arguments sous un certain nombre de chefs, aspirant ainsi à rassembler tout ce qu'il est possible de dire pour et contre sur toutes les questions, et à établir une sorte d'arsenal immense, où les logiciens de tous les âges pussent trouver des armes offensives et défensives pour toutes les causes, sans leur laisser la possibilité d'en inventer une nouvelle.

Le dernier livre des Topiques est un code de dispute

sylogistique, où sont tracées les lois selon lesquelles elle doit être dirigée et par celui qui attaque et par celui qui se défend. Ce livre prouve que ce n'est pas seulement pour la vérité, mais aussi pour la victoire, qu'Aristote formait ses disciples aux luttes de la dialectique.

SECTION III.

Du livre sur les sophismes.

Un syllogisme qui conduit à une fausse conclusion, est vicieux ou dans sa matière, ou dans sa forme; car de principes vrais on ne peut rigoureusement déduire que des conséquences vraies. S'il est défectueux dans la matière, c'est-à-dire, si l'une ou l'autre des prémisses est fausse, il faut que celui qui se défend rejette cette prémisse; s'il est défectueux dans la forme, c'est qu'on a violé quelque règle du syllogisme, et c'est à celui qui se défend à montrer quelle est la règle générale ou spéciale qui se trouve transgressée. Il suffit donc d'être habile logicien, pour défendre invinciblement la vérité, et repousser toutes les attaques du plus adroit sophiste. Mais comme il y a des syllogismes qui peuvent paraître parfaits et dans la matière et dans la forme sans l'être réellement, tout comme une pièce d'argent peut sembler bonne alors même qu'elle est fausse, Aristote passe en revue ces syllogismes trompeurs, afin de mettre son disciple en garde, et de lui enseigner l'usage de ses armes défensives, dans les cas les plus difficiles.

Ici l'auteur entreprend, avec sa hardiesse accoutumée,

de dénombrer toutes les erreurs qui peuvent entrer dans un syllogisme; il les range sous treize chefs, dont six comprennent celles qui dérivent du langage, et sept celles qui proviennent des choses.

Les sophismes de langage sont: 1° les équivoques de mots: quand un mot équivoque est pris tantôt dans un sens, tantôt dans un autre; 2° les équivoques de phrase: quand une phrase équivoque est employée tour-à-tour dans deux sens; 3° et 4° les ambiguïtés de la syntaxe; quand on joint dans la construction des mots qui doivent être séparés, ou qu'on sépare ceux qui doivent être joints; 5° les ambiguïtés de la prosodie, de l'accent, ou de la prononciation; 6° les ambiguïtés résultant de quelque figure du discours.

Lorsqu'on traduit un de ces sophismes dans une autre langue ou même par d'autres mots de la même langue, l'erreur est évidente, et le syllogisme se trouve avoir quatre termes.

Les sept sophismes qui ne dérivent pas du langage mais des choses, ont en grec et en latin des noms spéciaux qui les distinguent. Nous laisserons ces noms de côté et nous nous bornerons à donner une idée rapide de la nature de ces sophismes.

1° Le premier consiste à prendre une association accidentelle pour une connexion naturelle ou nécessaire; comme lorsque d'un accident nous inférons une propriété, d'un exemple une règle, d'une action unique une habitude.

2° Le second consiste à prendre absolument ce qui doit ne l'être que relativement ou avec certaines restrictions; la nature du langage entraîne souvent dans ce sophisme; les langues emploient à chaque instant des termes absolus pour exprimer des choses qui renferment en elles-mêmes

une relativité secrète, et des mots sans restriction pour exprimer des choses qui en comportent.

3° Le troisième consiste à prendre pour la cause d'une chose, ce qui n'en est que l'occasion ou une circonstance concomitante.

4° Le quatrième consiste à supposer ce qui est en question, comme quand on avance dans les prémisses la chose même qu'il s'agit de prouver, ou quelque chose d'équivalent.

5° Le cinquième consiste à ignorer la question, ce qui arrive par exemple quand la conclusion du syllogisme n'est pas la chose qu'il s'agissait de prouver, mais quelque autre chose avec laquelle on l'a confondue.

6° Le sixième consiste à prendre pour conséquence des prémisses ce qui n'en dérive pas; comme si de ce que tous les Africains sont noirs, on concluait que tous les noirs sont Africains.

7° Le dernier sophisme enfin consiste à jeter en avant certaines propositions complexes qui impliquent deux affirmations dont l'une peut être vraie et l'autre fausse, de telle sorte que vous ne puissiez échapper, soit que vous admettiez la proposition ou que vous la rejetiez; que l'on dise par exemple que tel homme a cessé de jouer la folie, voilà une proposition que vous ne pouvez admettre sans avouer qu'il le faisait auparavant, et que vous ne pouvez nier sans reconnaître qu'il le fait encore.

Pour être juste envers Aristote il faut reconnaître que cette énumération de sophismes ne devait présenter que ceux qui se rapportent aux syllogismes catégoriques, et que dans ce point de vue elle a paru complète aux logiciens, puisqu'ils n'y ont fait, que je sache, aucune addition; les seuls nouveaux sophismes qu'ils aient découverts se rapportent aux syllogismes du genre hypothétique, entre

autres celui qui consiste en une énumération incomplète dans les syllogismes disjonctifs et les dilemmes.

Les différentes espèces de sophismes que nous venons de citer n'ont point été définies par Aristote et ses successeurs avec assez de précision pour qu'on puisse toujours les distinguer dans l'application ; et il arrive souvent qu'on ne sait trop dans quelle classe ranger tel syllogisme sophistique qui se présente. La confusion est telle qu'on trouve le même exemple rapporté à deux espèces différentes par différents auteurs. Mais ce qui est plus étrange, c'est qu'Aristote lui-même consacre un long chapitre à démontrer que les sept espèces peuvent être ramenées à une seule, à celle qui consiste à ignorer la question et qu'on appelle communément *ignorantia elenchi*. Il est facile en effet d'en donner la preuve, et sans entrer dans les laborieuses déductions employées par Aristote pour y parvenir. Car si on retranche de la conclusion d'un syllogisme sophistique ce qui ne dérive point légitimement des prémisses, il restera évident que la conclusion diffère toujours de ce qu'il fallait prouver, et qu'ainsi le sophisme est une *ignorantia elenchi*.

Le but d'Aristote était probablement de ramener tous les sophismes possibles à certaines espèces exactement définies, comme il l'avait fait pour les syllogismes exacts ; mais il semble s'être aperçu lui-même qu'il avait échoué dans cette difficile entreprise. Quand un genre a été exactement divisé en ses diverses espèces, non seulement ces espèces réunies doivent épuiser le genre, mais encore chaque espèce doit avoir ses limites si exactement définies que l'une ne puisse empiéter sur l'autre. Donc lorsque dans une division de ce genre un individu peut être rapporté à deux ou trois espèces différentes, c'est une preuve que cette division est imparfaite ; or, c'est

précisément là ce qui, de l'aveu même d'Aristote, arrive à sa division des sophismes. Il ne faut donc pas la prendre pour une division strictement logique. On pourrait plutôt la comparer aux différentes espèces d'actions inventées dans la législation pour la poursuite des délits. Quel que soit un délit, la législation présente toujours des moyens de le poursuivre; mais quelquefois elle offre le choix entre plusieurs actions différentes. Pareillement il est toujours possible avec un peu d'art de ramener un syllogisme sophistique à l'une ou l'autre des espèces mentionnées par Aristote, et de plus vous avez souvent le choix entre deux ou trois.

Outre l'énumération des différentes espèces de sophismes, ce traité contient beaucoup d'autres détails sur l'art de soutenir une dispute syllogistique; et certes si l'ardeur qui a régné si long-temps pour ce genre de dispute vient jamais à se ramener, on peut prédire que l'*Organon* d'Aristote deviendra alors un livre à la mode; car il présente des matériaux et des documents si admirables pour l'exercice de cet art, qu'on peut dire qu'il en a fait une véritable science.

La conclusion de ce traité mérite qu'on ne la passe point sous silence; il est manifeste qu'elle ne se rapporte pas seulement au livre des sophismes, mais à toutes les analytiques et à tous les topiques. Je vais en donner la substance.

« Entre ceux qu'on peut appeler inventeurs, quelques uns ont eu la gloire de pousser plus avant, des choses depuis long-temps commencées, et en mouvement vers la perfection; d'autres ont eu celle de donner commencement à des choses, que le temps a depuis développées et doit porter bien loin. De ces deux gloires la dernière est incomparablement la plus grande; car le commencement

d'une chose, si petit qu'il soit, en est toujours la partie principale, et celle dont la découverte exige le plus de force d'invention. Ce commencement trouvé, il est aisé d'y ajouter. Or l'art dialectique n'en était pas à ce point d'offrir un germe qu'il ne s'agissait plus que de développer; tout dans cet art était à créer. Ceux qui professaient l'art de la dispute se contentaient d'offrir à leurs disciples une collection de discours, d'arguments, de questions captieuses toutes préparées, et qui pouvaient servir dans beaucoup de cas; ceux-ci les apprenaient et tâchaient de les appliquer dans l'occasion. Ce n'était point là leur enseigner l'art, mais simplement les mettre en possession des matériaux produits par l'art; c'était faire comme un homme qui prétendrait enseigner l'art de faire des souliers, et qui se contenterait de présenter à ses élèves des morceaux de souliers de différentes formes et de différentes grandeurs, parmi lesquels ils pourraient choisir ceux dont ils auraient besoin. Assurément ce serait là une chose utile; mais assurément aussi ce ne serait pas là enseigner l'art de faire des souliers. Nos pères nous ont transmis une certaine quantité de préceptes sur la déclamation oratoire, mais aucun sur la construction des syllogismes.

« C'est pourquoi j'ai employé beaucoup de temps et de travail à traiter ce sujet; et comme le système que j'offre au public n'est pas au nombre de ces choses que leur inventeur avait menées jusqu'à un certain point et qu'il ne s'agissait plus que de perfectionner, j'espère que l'on accueillera favorablement ce qu'il présente d'utile, et que l'on aura quelque indulgence pour ce qu'il laisse à faire ».

CHAPITRE VI.

RÉFLEXIONS SUR L'UTILITÉ DE LA LOGIQUE, ET LES MOYENS DE
LA PERFECTIONNER.

SECTION PREMIÈRE.

De l'utilité de la logique.

Il est rare que les hommes s'éloignent d'une extrémité sans se jeter dans une autre. On ne doit donc pas s'étonner qu'à l'excessive admiration qu'Aristote inspira si long-temps ait succédé un mépris non moins outré, et que la haute estime qu'on avait pour la logique, que l'on regardait comme le grand instrument de la science, ait fait place à une opinion qui n'est ni moins dominante ni moins erronnée, et selon laquelle elle est absolument indigne de figurer dans une éducation libérale. Ceux dont les jugements suivent les caprices de la mode, et c'est le grand nombre, n'échapperont pas plus à cette opinion exagérée que leurs aïeux n'ont échappé à l'opinion contraire.

Quant à nous, nous essaierons de mettre à part tout préjugé, et d'examiner avec impartialité si la logique sert ou peut servir à quelque chose. Son objet avoué est d'ap-

prendre aux hommes à penser, à juger et à raisonner avec précision et exactitude. Que ce soit là un art important, personne ne sera tenté d'en disconvenir; la seule chose dont il soit permis de douter, c'est qu'il soit possible d'enseigner cet art.

Pour résoudre ce doute, nous observerons que la raison est un don que Dieu a départi aux hommes dans des proportions très différentes. Quelques uns en ont reçu beaucoup, d'autres peu; et dans ce dernier cas, aucun soin ne saurait suppléer à ce qu'elle n'a pas fait. Mais la raison peut demeurer engourdie faute de culture, même dans l'homme qui en a été doué au plus haut degré. Un sauvage peut avoir reçu de la nature des facultés aussi brillantes que Bacon ou que Newton; en lui cependant elles restent endormies, parce qu'elles ne sont point employées; tandis qu'en eux, grâce à l'éducation, elles atteignent le plus haut degré de développement.

On peut également observer que le meilleur moyen de perfectionner la raison, c'est de l'exercer énergiquement dans toutes les directions et sur tous les sujets qui peuvent nous donner l'habitude de nous en servir régulièrement. Sans cet exercice et une dose convenable de bon sens, un homme peut passer sa vie à étudier la logique et n'être après tout qu'un ardent disputeur, aussi dépourvu de jugement que de véritable habileté à raisonner.

Je pense que c'est ainsi que l'entendait Locke quand il disait dans son *Traité sur l'éducation*: « Si vous voulez que votre fils raisonne bien, faites-lui lire Chillingworth. » Dès lors les choses ont bien changé; la logique a reçu de grands perfectionnements, dont elle est en partie redevable à ses écrits; et cependant elle inspire encore moins de confiance, et nous occupe moins long-temps. Il avait

donc raison de penser que l'étude des auteurs qui raisonnent bien était plus propre que celle des traités de logique au perfectionnement de notre raison. Mais s'il avait voulu dire que l'étude de la logique n'est d'aucune utilité, et ne mérite aucune attention, il n'aurait assurément pas pris la peine d'en perfectionner la théorie comme il l'a fait dans son *Essai sur l'entendement humain*, et ses *Pensées sur la conduite de l'entendement*. Il n'aurait pas non plus renvoyé son élève à Chillingworth, le meilleur logicien comme le meilleur raisonneur de son temps, qui, sans pédanterie dans un siècle pédantesque, a si heureusement employé les règles de la logique à démêler les sophismes de son antagoniste, dans l'excellent ouvrage qu'il nous a laissé.

Notre raison sommeille dans l'enfance ; mais à mesure que nous grandissons, elle se développe par degrés, comme le bourgeon sous l'influence du printemps. Elle naît dans l'enfant, quand, pour la première fois, il tire une conclusion ou sent la force d'une conséquence tirée par un autre ; mais elle commence comme toutes choses ; elle est d'abord faible et délicate ; il faut, jusqu'à ce qu'elle ait acquis de la vigueur, la mener par la main et lui donner une nourriture d'une digestion facile.

Je ne crois pas que personne se souvienne de la naissance de sa raison ; mais il est probable que les décisions de cette faculté sont d'abord timides et incertaines, et que si on les compare avec les fermes convictions qui se produisent en nous dans l'âge mûr, elles ne paraîtront guère que le crépuscule d'un jour qui ne luit pas encore. Nous voyons la raison des enfants céder à l'autorité, comme un roseau cède au vent ; nous la voyons même incliner vers elle et s'y appuyer, comme si elle avait la conscience de sa propre faiblesse.

La raison arrive à l'âge mûr quand elle a acquis assez de force pour marcher seule et non seulement se passer de l'autorité mais encore se mettre en opposition avec elle. Mais rarement elle parvient à cette hauteur chez la plupart des hommes. Plusieurs ne sont pas en position de la cultiver; un grand nombre, habitués à soumettre leurs opinions à l'autorité d'autrui, ou dominés par quelque principe plus puissant en eux que l'amour de la vérité, demeurent toujours dans leurs jugements les esclaves d'un homme, d'un parti, de l'opinion publique ou de leurs passions. De tels esprits, quelque instruits et quelque habiles qu'ils puissent être, n'en restent pas moins toute leur vie des enfants sous le rapport du jugement. Ils peuvent raisonner, disputer, écrire même, il ne s'ensuit pas qu'ils soient capables de découvrir la vérité; il s'ensuit seulement qu'ils peuvent défendre les opinions qu'ils ont sucées avec le lait, rencontrées par accident, ou embrassées par affection.

Selon Locke, il n'y a point d'étude plus propre à exercer et à fortifier la raison que les mathématiques, et je suis de son avis par deux raisons; la première c'est qu'il n'y a point de science qui permette de faire des séries de raisonnements aussi longues et aussi rigoureuses; et la deuxième c'est que les mathématiques ne donnent accès ni à l'autorité, ni à aucun préjugé qui puisse fausser le jugement.

Quand un jeune homme d'un talent ordinaire commence à étudier Euclide, tout l'étonne d'abord. Sa conception étant incertaine et son jugement faible, il s'appuie en partie sur l'évidence de la chose, et en partie sur l'autorité du maître. Mais à mesure qu'il avance à travers les définitions, les axiomes, les propositions élémentaires, une plus grande lumière frappe ses regards. Le langage

lui devient plus familier, et produit des conceptions plus claires et plus nettes; son jugement s'affermi : il commence à comprendre ce que c'est qu'une démonstration, et il est impossible qu'il le comprenne sans s'y plaire : il s'aperçoit que c'est une espèce d'évidence indépendante de l'autorité; il lui semble qu'il sort d'esclavage, et il se sent si fier de croire ainsi, qu'il se révolte contre l'autorité, et voudrait avoir des démonstrations pour toutes les vérités; il faut que l'expérience lui apprenne qu'une foule de choses ne sont pas susceptibles de cette sorte d'évidence et qu'il doit se résigner à des probabilités dans les choses qui lui importent le plus.

A mesure qu'il avance dans les mathématiques, la route de la démonstration s'aplanit de plus en plus; il peut y marcher avec assurance, et à plus grands pas; il acquiert enfin l'habitude non seulement de comprendre, mais encore d'inventer lui-même les démonstrations.

Sans les règles de la logique un homme peut donc apprendre à raisonner juste en mathématiques; et je ne vois pas pourquoi il n'en serait pas de même en mécanique, en jurisprudence, en politique, et dans toute autre science. Ou je m'abuse, ou le bon sens, de bons modèles, et une pratique assidue suffisent sans le secours des règles pour enseigner à tout homme à raisonner avec justesse et subtilité dans le cercle de sa profession.

Mais conclure de là l'inutilité de la logique, ce serait montrer qu'on a un besoin extrême de ses enseignements. De ce qu'on peut aller d'Édinbourg à Londres par Paris, s'ensuit-il que toute autre route soit inutile?

Peut-être n'y -at-il pas un seul art que la pratique et l'imitation ne puissent enseigner sans le secours des règles. Mais nul doute que les progrès ne soient plus grands et plus rapides quand aux enseignements de la pratique vient

se joindre la lumière des règles. Il n'y a point d'artiste qui ne sente combien il est redevable à la théorie de son art, et combien de lenteurs elle épargne; éclairé par les règles il travaille avec plus d'assurance; elles lui indiquent ses propres erreurs et lui découvrent celles des autres; et dans l'approbation comme dans la critique elles communiquent à ses jugements une certitude et une précision qu'ils n'auraient pas autrement.

Serait-il donc inutile pour bien raisonner et d'analyser les facultés de l'entendement au moyen desquelles nous raisonnons, et de résoudre les diverses espèces de raisonnements en leurs éléments simples, et de déterminer les règles selon lesquelles ces éléments se combinent, et de découvrir les divers sophismes qui peuvent égarer les hommes les plus habiles? Il faudrait être dépourvu de tout jugement pour le prétendre. Or voilà précisément ce que les logiciens ont entrepris et exécuté; il est vrai qu'il reste des lacunes à combler dans leur travail, mais il l'est davantage que ce qu'ils ont fait est d'une incontestable utilité. Qu'il y ait à gagner à connaître les principes qu'ils ont posés sur la définition et la division, sur la conversion et l'opposition des propositions, et sur les lois générales du raisonnement, c'est ce que prouvent assez par leur infériorité même ceux qui ont dédaigné de les étudier.

Quoique l'art du syllogisme catégorique soit beaucoup plus une arme pour la dispute qu'un instrument de découverte, on ne saurait méconnaître un grand effort de génie dans ce vénérable monument de l'antiquité. Pour être inutiles, les pyramides de l'Égypte et la grande muraille de la Chine n'en excitent pas moins notre admiration; nous lisons avec avidité les descriptions qu'on en a faites, et nous faisons des milliers de lieues pour les

voir; nous aurions en horreur celui qui oserait y porter une main sacrilège pour les défigurer ou les détruire. Les prédicaments et les prédicables ont le même titre à notre respect; ce sont des monuments extraordinaires du génie de l'homme, qui caractérisent une époque remarquable des progrès de la raison humaine.

Peut-être aurait-on moins de préventions contre la logique si on l'étudiait plus tard. Le plus souvent on enseigne la logique aux enfants comme on leur enseigne le catéchisme, à un âge où leur mémoire seule travaille et où leur raison dort encore; c'est vouloir qu'ils comprennent la logique avant d'être en état de raisonner, ce qui leur est aussi impossible que de comprendre la grammaire avant de pouvoir parler. On doit même reconnaître que nous sommes capables de raisonner en mathématiques avant de l'être de raisonner en logique. Les objets dont la logique s'occupe sont d'une nature très-abstraite; pour les concevoir distinctement, il faut que nous soyons en état d'étudier les opérations de notre propre entendement, et que nous ayons déjà l'habitude de raisonner. On pourrait rédiger une logique élémentaire à l'usage de ceux en qui cette habitude est encore faible; mais quant aux parties les plus importantes de cette science, elles demandent un esprit mûr, capable de réfléchir sur ce qui se passe en lui-même. C'est donc un vieil abus que de commencer l'enseignement des sciences par la logique, et il faudrait avant tout le réformer.

SECTION II.

Du perfectionnement de la logique.

Tout ce qu'il y a de bon et de mauvais dans les produits de la pensée humaine, exprimés par la parole ou par l'écriture, tombe sous la juridiction de la grammaire, de la rhétorique ou de la logique. La propriété de l'expression relève de la grammaire; la grace, l'élégance, la force de la pensée et de l'expression regardent la rhétorique; la justesse et l'exactitude de la pensée sont du ressort de la logique.

Il suit de là que les conceptions obscures et indistinctes, les faux jugements, les raisonnements non concluants, et les vices qui peuvent se rencontrer dans les distinctions, les définitions, les divisions et la méthode, tombent sous la juridiction de la logique. Aider nos facultés rationnelles à éviter ces erreurs et à atteindre les perfections opposées dans l'application, tel est son but; tout ce qui en elle ne conduit pas là doit donc être retranché.

Les règles de la logique étant d'une nature très abstraites, ont besoin d'être éclaircies par un grand nombre d'exemples réels et frappants, pris dans les écrits des meilleurs auteurs. Il est à la fois intéressant et instructif d'observer les qualités d'une composition parfaite dans les bons écrivains; l'exemple nous excite à l'imitation plus puissamment que la règle seule. Il en est de même des fautes qui se trouvent dans leurs écrits; les débris d'un vaisseau sur un banc de sable ou sur un écueil ne sont

pas plus utiles au marin, que ne le sont les fautes des bons écrivains à la raison qui les remarque. J'approuve fort la pensée récente de l'auteur d'une grammaire anglaise, qui a rassemblé sous chaque règle les exemples de fautes contre cette règle qu'on trouve dans les écrivains les plus purs. Il serait grandement à désirer que les règles de la logique fussent éclaircies de la même manière. Par là un traité de logique deviendrait une sorte de répertoire où tous les jugements et les raisonnements les plus sains, toutes les divisions, les distinctions et les définitions les plus exactes, seraient offerts à notre imitation, et où seraient consignés, comme autant d'avertissements, les faux pas des auteurs distingués.

Il y avait deux mille ans qu'on procédait à la recherche de la vérité selon la méthode du syllogisme, quand Bacon proposa, comme un instrument plus propre à nous y conduire, la méthode d'induction. Son *Novum Organum* imprima une nouvelle direction à la pensée et aux travaux des hommes spéculatifs. De cette impulsion, plus juste et plus féconde que celle que l'*Organum* d'Aristote avait imprimée, date la seconde grande ère des progrès de la raison humaine.

L'art du syllogisme engendra d'interminables disputes et d'innombrables sectes; mais il ne produisit rien de considérable pour le bien de l'espèce humaine. L'art de l'induction proposé par Bacon a créé ces laboratoires sans nombre où la nature a été mise à la question dans des milliers d'expériences, et forcée de livrer une foule de secrets qu'elle avait gardés jusque-là; ces découvertes ont perfectionné les arts et infiniment reculé les bornes de nos connaissances.

Le syllogisme part de principes généraux et descend à une conclusion que contenaient virtuellement ces prin-

cipes. Le procédé de l'induction est plus difficile; il s'élève de prémisses particulières à une conclusion générale. L'évidence de ces conclusions générales n'est point démonstrative, elle n'est que probable; mais quand les prémisses sont suffisamment nombreuses et que l'induction est faite selon les règles de l'art, la démonstration ne produit pas une conviction plus entière.

La plus grande partie des connaissances humaines repose sur une évidence de cette espèce. C'est la seule qui s'attache aux vérités générales, qui sont contingentes de leur nature, puisqu'elles dépendent de la volonté du créateur. Dieu gouverne le monde par des lois générales; ces lois se révèlent par leurs effets dans certains phénomènes particuliers accessibles à notre observation; et nous pouvons remonter jusqu'à elles en constatant avec soin une série de ces effets.

Bacon n'a pas déployé moins de génie en traçant les règles de la méthode d'induction, qu'Aristote en créant celles du syllogisme. Le *Novum Organum* est donc une addition de la plus haute importance à l'ancienne logique. Pour qui comprend cette méthode et en a saisi l'esprit, la vérité, dans les recherches philosophiques sur les œuvres de Dieu, a son critérium; les hypothèses, vaines créatures de l'imagination humaine, ne sont plus qu'un objet de mépris; la science se réduit aux faits bien constatés et aux inductions légitimes qui en dérivent.

Ordinairement on ne s'élève que tard aux règles d'un art, et quand il a été porté à un haut degré de perfection par la sagacité naturelle des artistes; loin de précéder les chefs-d'œuvre, c'est de ces chefs-d'œuvre même qu'on les tire. Il n'en a pas été ainsi de l'art de l'induction; quand Bacon en a tracé la théorie, on n'en possédait aucun exemple remarquable. Cette circonstance qui

ajoute beaucoup à la gloire de ce grand homme ne pouvait manquer de répandre quelque obscurité sur son ouvrage : les exemples y manquent pour éclaircir les règles. Il est facile à présent de combler cette lacune, en puisant dans les auteurs, qui, dans leurs recherches philosophiques, ont suivi avec le plus de fidélité la route tracée par le *Novum Organum*. Parmi ces auteurs, Newton occupe le premier rang ; dans le troisième livre de ses *Principes* et dans son *Optique*, il a eu constamment sous les yeux les règles du *Novum Organum*.

Bacon fut aussi le premier qui entreprit de classer les préjugés et les faiblesses de l'esprit humain, qui sont la source des faux jugements : c'est ce qu'il appela *les idoles de l'entendement*. Quelques logiciens modernes ont très bien fait d'introduire ce travail dans leur système ; mais il mérite d'être revu avec soin et éclairci par des exemples.

Il est d'une grande importance pour raisonner avec justesse de distinguer les premiers principes évidents par eux-mêmes, des propositions qui demandent à être prouvées. Toutes les connaissances humaines peuvent se diviser en deux classes, les propositions évidentes par elles-mêmes et celles qui en dérivent légitimement. La ligne qui sépare ces deux espèces de vérités doit être déterminée avec toute la précision possible, et les principes qui portent avec eux leur évidence posés autant que faire se peut sous forme d'axiomes généraux. C'est ce qu'on a fait en mathématiques dès l'origine, et ce qui a grandement contribué aux progrès de la science. Plus tard la philosophie naturelle a suivi cet exemple, et dès lors elle a fait plus de progrès en cent cinquante ans, qu'elle n'en avait fait auparavant en deux mille. Une science ne sort de son berceau qu'à cette condition. Mais

une fois que ses premiers principes ont été constatés, elle avance régulièrement, et ne saurait plus perdre le terrain qu'elle a conquis.

Quoique les premiers principes n'admettent pas des preuves directes, il faut cependant qu'il y ait des signes et des caractères déterminés, au moyen desquels on puisse les distinguer des autres vérités. A moins qu'on ne décrive ces caractères et qu'on n'apprenne à les reconnaître, on ne peut distinguer les premiers principes légitimes de ceux qui ne le sont pas.

Les premiers principes abondent plutôt qu'ils ne manquent dans l'ancienne philosophie. On accordait ce titre à beaucoup de vérités qui n'y avaient pas de droit suffisant. *La nature a horreur du vide; les corps ne gravitent pas dans leur place; les corps célestes ne subissent aucun changement; ils se meuvent dans des cercles parfaits et d'un mouvement uniforme*, étaient autant de propositions que la philosophie péripatéticienne admettait sans preuve et comme si elles eussent été évidentes d'elles-mêmes.

Frappé de ce vice de l'ancienne philosophie, et désirant l'éviter dans son propre système, Descartes résolut de ne rien admettre sans y être forcé par une évidence irrésistible. La première chose qui lui parut certaine et évidente, c'est qu'il pensait, raisonnait et doutait, car ayant connaissance de ces opérations il se sentait obligé d'y croire. Semblable à Archimède, qui n'avait besoin que d'un point fixe pour ébranler toute la terre, Descartes ayant trouvé de quoi s'appuyer, dans ce principe de la conscience, demeura satisfait, et crut qu'il pourrait bâtir sur ce fondement tout l'édifice de la connaissance. Mais la base était trop fragile, et bientôt il avança comme preuves beaucoup de choses moins évidentes que

celles qu'il cherchait à prouver. Tout en admettant sans réserve le témoignage de sa conscience, il tenait pour suspect celui des sens, de la mémoire, et de toutes les autres facultés, et ne pensait pas qu'on pût l'admettre tant qu'on n'avait pas de preuves de sa fidélité. Et toutefois ces facultés, dont la véracité était en question, il les employait pour prouver l'existence d'un être souverainement parfait et, par conséquent, incapable de tromper, et redescendant de cet être aux facultés qu'il nous a données, il soutenait que provenant de lui elles ne pouvaient être trompeuses, et démontrait ainsi leur véracité par une pétition de principes.

Il est étrange que Descartes, qui se sentait obligé de croire au témoignage de sa conscience, ne se sentît pas obligé de croire également au témoignage de ses sens, de sa mémoire et de sa raison; et qu'étant assuré qu'il raisonnait et doutait, il ne le fût pas que deux et trois font cinq, et que le sommeil est différent de la veille. Ce qui est plus étrange encore, c'est qu'un dialecticien si profond ne se soit pas aperçu que tout son raisonnement pour prouver que ses facultés pouvaient être trompeuses, n'était qu'un pur sophisme; car si ces facultés pouvaient être trompeuses, elles pouvaient le tromper dans ce raisonnement même et dans la conclusion à laquelle il arrivait, savoir qu'elles ne le sont pas. Cette conclusion n'est que le jugement de ces facultés mises en question sur elles-mêmes, et par conséquent ne peut avoir aucune valeur.

Il est difficile d'imaginer contre la véracité de nos autres facultés, une objection qui n'atteigne pas également la conscience, et quiconque se méfie du jugement et de la raison que Dieu lui a donnés, est condamné à rester dans son scepticisme jusqu'à ce qu'il guérisse de cette

folie ou que Dieu lui accorde de nouvelles facultés pour juger les anciennes. Si cette proposition, que nos facultés ne sont point trompeuses, n'est pas un premier principe, nous sommes jetés dans un scepticisme absolu et sans remède; car ce principe ne saurait être prouvé, et s'il est douteux, rien ne saurait être certain.

Depuis Descartes, il est devenu de mode parmi ceux qui s'occupent de philosophie abstraite, d'inventer à grands frais des argumens soit pour démontrer, soit pour mettre en doute cette classe de vérités qu'on doit admettre comme premiers principes. Il serait difficile de dire lesquels ont le plus ébranlé l'autorité de ces vérités, ou de ceux qui l'ont attaquée ou de ceux qui en ont pris la défense. Cette autorité repose sur l'évidence intuitive; c'est la renverser que de lui donner une autre base.

J'ai rencontré dernièrement un discours très sensé, écrit il y a cinquante ans par le père Buffier, sur les premiers principes et la source des jugemens humains, et que cet auteur a judicieusement placé à la tête de son traité de logique. Je considère ce sujet comme tellement important, que si l'on pouvait parvenir à s'entendre sur les premiers principes des autres sciences comme on l'a fait sur ceux des mathématiques et de la philosophie naturelle, (et je ne vois pas qu'il soit si difficile d'y parvenir puisqu'il s'agit de vérités évidentes par elles-mêmes), je n'hésiterais point à regarder ce perfectionnement comme le début d'une troisième grande ère dans les progrès de la raison humaine.

TABLE.

	Pages.
PRÉFACE DU TRADUCTEUR.....	j
NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES SUR L'ÉCOLE ÉCOTSAISE.....	CCXXj
VIE DE REID, PAR DUGALD-STEWART.	
SECTION I. Depuis la naissance du docteur Reid jusqu'à la publication de son dernier ouvrage.....	3
— II. Observations sur l'esprit et le but de la philosophie de Reid.	27
— III. Fin du récit de la vie de Reid.....	78
Notes.....	97
ESSAI SUR LA QUANTITÉ.....	105
De la mesure de la force, selon les Newtoniens.....	113
— — — les Leibnitziens.....	115
Réflexions sur cette controverse.....	117

ANALYSE DE LA LOGIQUE D'ARISTOTE, AVEC DES REMARQUES.

CHAPITRE I.

DES TROIS PREMIERS TRAITÉS.

SECTION I. De l'auteur.....	121
— II. De l'introduction de Porphyre.....	124
— III. Des catégories.....	125
— IV. Du livre de l'Interprétation.....	128

CHAPITRE II.

REMARQUES.

SECTION I. Sur les cinq prédicables.....	131
— II. Sur les catégories et sur les divisions en général.....	136
— III. Sur les distinctions.....	141
— IV. Sur les définitions.....	143
— V. Sur la structure du discours.....	147
— VI. Sur les propositions.....	149

CHAPITRE III.

EXPOSÉ DES PREMIÈRES ANALYTIQUES.

SECTION I. De la conversion des propositions.....	152
— II. Des figures et des modes des syllogismes.....	155

	Page.
SECTION. III. De l'invention du moyen terme.....	158
— IV. Du surplus du premier livre.....	16
— V. Du second livre des premières analytiques.....	16

CHAPITRE IV.

REMARQUES.

SECTION I. De la conversion des propositions.....	163
— II. Sur les additions faites à la théorie d'Aristote.....	164
— III. Sur les exemples employés pour éclairer cette théorie.....	167
— IV. Sur la démonstration de la théorie.....	170
— V. Sur cette théorie considérée comme un instrument de science.....	174
— VI. Sur les syllogismes modaux.....	179
— VII. Sur les syllogismes qui n'appartiennent pas aux figures ni aux modes.....	182

CHAPITRE V.

ANALYSE DES DERNIERS LIVRES DE L'ORGANON.

SECTION I. Des dernières analytiques.....	185
— II. Des topiques.....	188
— III. Du livre sur les sophismes.....	191

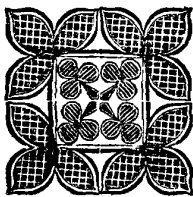
CHAPITRE VI.

RÉFLEXIONS SUR L'UTILITÉ DE LA LOGIQUE ET LE MOYEN DE LA PERFECTIONNER.

SECTION I. De l'utilité de la logique.....	197
— II. Du perfectionnement de la logique.....	204

ERRATUM.

Page clxxij, ligne 13, au lieu de *admirer*, lisez *admettre*.



PARIS, IMPRIMERIE DE PAUL DUPONT ET COMP., HÔTEL DES FERMES.

IRIS LILLJAD - Université Linné