

**LES FACULTÉS DE L'ÂME CONSIDÉRÉES
DANS LEUR NATURE**

**LECONS DE PHILOSOPHIE OU
ESSAI SUR LES FACULTÉS DE L'ÂME**

(I)

© L'Harmattan, 2005
ISBN : 2-7475-8032-6
EAN : 9782747580328

Pierre LAROMIGUIÈRE

**LES FACULTÉS DE L'ÂME CONSIDÉRÉES
DANS LEUR NATURE**

**LECONS DE PHILOSOPHIE OU
ESSAI SUR LES FACULTÉS DE L'ÂME**

(I)

Avec une introduction de Serge NICOLAS

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-
Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Degli Artisti, 15
10124 Torino
ITALIE

Collection Encyclopédie Psychologique

dirigée par Serge Nicolas

La psychologie est aujourd'hui la science fondamentale de l'homme moral. Son histoire a réellement commencé à être écrite au cours du XIX^e siècle par des pionniers dont les œuvres sont encore souvent citées mais bien trop rarement lues et étudiées. L'objectif de cette encyclopédie est de rendre accessible au plus grand nombre ces écrits d'un autre siècle qui ont contribué à l'autonomie de la psychologie en tant que discipline scientifique. Cette collection, rassemblant les textes majeurs des plus grands psychologues, est orientée vers la réédition des ouvrages classiques de psychologie qu'il est difficile de se procurer aujourd'hui.

Ouvrages sur le même thème

A. DESTUTT DE TRACY, *Projet d'éléments d'idéologie* (1801), 2005.
Serge NICOLAS, *Un cours de psychologie durant la Révolution*, 2003.

Dernières parutions

AZAM, E. E., *Hypnotisme double conscience. Le cas Félicité X.*, 2004.
A. BINET, *Psychologie de la mémoire*, 2003.
A. BINET, & Th. SIMON, *Le premier test d'intelligence* (1905), 2004.
A. BINET, *L'étude expérimentale de l'intelligence* (1903), 2004.
A. BINET, & Th. SIMON, *Le développement de l'intelligence* (1908), 2004
A. BINET, *La graphologie : Les révélations de l'écriture* (1906), 2004.
A. BINET, *La fatigue intellectuelle* (1898), 2004.
J. BRAID, *Hypnose ou traité du sommeil nerveux* (1843), 2004.
Pierre JANET, *Conférences à la Salpêtrière* (1892), 2003.
Pierre JANET, *Leçons au Collège de France* (1895-1934), 2004.
Pierre JANET, *La psychanalyse de Freud* (1913), 2004.
Pierre JANET, *Contribution à l'étude des accidents mentaux* (1893), 2004.
Alexandre BERTRAND, *Du magnétisme animal en France* (1826), 2004.
H. BERNHEIM, *De la suggestion dans l'état hypnotique* (1884), 2004.
J. DELEUZE, *Histoire critique du magnétisme animal* (1813, 2 vol.), 2004
Auguste A. LIEBEAULT, *Du sommeil et des états analogues* (1866), 2004
Serge NICOLAS, *L'hypnose : Charcot face à Bernheim*, 2004.
Théodule RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine* (1879), 2003.
Serge NICOLAS, *La psychologie de W. Wundt* (1832-1920), 2003.
L.F. LELUT, *La phrénologie : son histoire, son système* (1858), 2003.
Pierre FLOURENS, *Examen de la phrénologie* (1842), 2004.
Paul BROCA, *Ecrits sur l'aphasie* (1861-1869), 2004.
F.J. GALL, *Sur les fonctions du cerveau* (Vol. 1, 1822), 2004.

LA PHILOSOPHIE DE LAROMIGUIÈRE

Pierre Laromiguière : Le dernier des grands philosophes sensualistes

Pierre Laromiguière (1756-1837)¹ est né le 3 novembre 1756 à Livinhac (Aveyron). Élève de la Congrégation des doctrinaires (collège de Villefranche-de-Rouergue), il entre dans la congrégation en 1773. Il enseigne successivement dans différents collèges : Moissac (1773-1774), Lavaur (1774-1776), Toulouse (1776-1778), Carcassonne (1778-1779), Tarbes (1779-1781), La Flèche (1781-1784) et Toulouse (1784-1792). En 1784, il découvre l'œuvre philosophique d'Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780). Ordonné prêtre le 24 septembre 1785, il quitte la congrégation (1790) au moment de la Révolution puis l'église en 1792. Il ouvre alors un cours privé de philosophie. La Convention avait décrété, sur la proposition de Joseph Lakanal (1762-1845) la fondation le 9 brumaire an III (1^{er} nov. 1794) d'une "École normale"². Cette école normale devait être à la base du nouveau système d'éducation. Les organisateurs de cette nouvelle « École » vont attribuer une place prépondérante à l'enseignement des sciences ; la philosophie est seulement représentée par deux chaires dont le titre même est significatif : l'analyse de l'entendement et la morale. L'analyse de l'entendement, c'est à

¹ Pour une biographie, cf. Alfarié, P. (1929). *Laromiguière et son école. Étude biographique*. Paris : Les Belles Lettres. - Voir aussi : Mignet, M. (1856). Notice historique sur la vie et les travaux de M. Laromiguière. *Compte Rendu des séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 35, 183-213. - Janet, P. (1848). Laromiguière. *La Liberté de Penser*, 1, 252-263, 358-369.

² Voir Nicolas, S. (2003). *Un cours de psychologie durant la révolution française de 1789*. Paris : L'Harmattan (Collection *Encyclopédie psychologique*).

quoi Condillac, dont Lakanal et Daunou étaient disciples, avait réduit toute la philosophie. Seuls pouvaient être admis à cette École normale des citoyens déjà instruits. Laromiguière, ancien prêtre de l'Ordre des Doctrinaires et ancien professeur de philosophie, fut appelé à y entrer pour y représenter son district. Il n'était connu alors que par un ouvrage, publié sous le couvert de l'anonymat à Toulouse, qui était le résumé de ses cours et qui avait pour titre *Projet d'Éléments de Métaphysique* (1793)³ où étaient étudiées l'analyse de la pensée et les sensations. Cet ouvrage, dont la doctrine, comme la méthode, était dans l'ensemble celle de Condillac, fut remarqué de Cabanis et de Destutt de Tracy qui l'invitèrent à poursuivre ses travaux auprès d'eux. Lorsque l'École normale ouvrit ses portes le 20 janvier 1795, dans l'amphithéâtre du Muséum d'Histoire Naturelle, Laromiguière suivit les enseignements de Dominique Garat (1749-1833) pour l'analyse de l'entendement où le professeur y exposait une doctrine strictement condillacienne. On le retrouve membre de l'Institut en 1796⁴. Il fut ensuite nommé professeur de logique (an III), d'histoire (an IV), de grammaire et de morale (an VI) aux Écoles centrales de Paris. Il prit la fonction de bibliothécaire du Prytanée français (Sorbonne) en l'an XII. En 1797 paraît *La Langue des Calculs* et en 1805 les *Paradoxes de Condillac* où raisonnent les premières critiques du système condillacien. Le 19 septembre 1809, Laromiguière est nommé professeur de philosophie à la nouvelle Université impériale de Paris. L'inauguration officielle de la Faculté des Lettres et de l'École normale se fit longtemps attendre, elle se déroula le 19 avril 1811. Les cours commencèrent bien avant, mais aucun n'était encore ouvert au public. Laromiguière ne parlait d'abord que pour un très petit nombre d'étudiants. Le 26 avril 1811, il prononce un discours d'ouverture important *Sur la Langue du Raisonnement* (1811). Il inaugurerait ainsi ces cours publics qui devaient tenir une si grande place et jouer un rôle si brillant dans la vie de l'Université. C'est à partir de cette époque qu'il entretint des divergences marquées avec l'école idéologique sans cependant aller jusqu'à la rupture. Malgré la faveur qui s'attachait à son enseignement, Laromiguière dut bientôt le réduire, puis l'interrompre pour des raisons de santé. Il eut, dès 1812, un "suppléant" qui prit, l'année suivante, le titre de "professeur

³ Nous publierons ultérieurement ce texte rare et important de Laromiguière accompagné d'autres écrits du même auteur.

⁴ Le 27 germinal an IV (1796), il fera une communication : Laromiguière, P. (1798). Sur la détermination de ces mots, analyse des sensations. *Mémoires de l'Institut National des Sciences et Arts, pour l'An IV de la République : Sciences Morales et Politiques, 1*, 451-466.

adjoint" et qui n'était autre que son ami François Thurot (1768-1832), idéologue de vieille date. Il continua cependant à faire quelques leçons publiques entre 1811 et 1813 qui furent publiées par la suite en deux volumes séparés sous le titre de *Leçons de Philosophie* (1815-1818).

« *C'est pour couper le mal dans sa racine, que nous avons fondé la division du cours de philosophie, sur la distinction des puissances de l'esprit, et du produit de ces puissances. Dans la première partie que nous traitons en ce moment, il s'agit des facultés de l'âme, considérées dans leur nature ; et il ne s'agit pas d'autre chose. Dans la seconde, nous ferons l'étude des effets qu'on obtient par l'exercice de ces mêmes facultés, c'est-à-dire, que nous observerons nos idées et nos connaissances, dans leur origine, et dans les divers modes de leur formation. Cette séparation des facultés de l'âme et de leurs produits, marquée d'une manière si évidente, nous empêchera de les confondre : elle préviendra les malentendus, qui rendaient impossible tout rapprochement ; et elle facilitera la solution de plusieurs questions, sur lesquelles on ne pouvait jamais être d'accord.* » (Laromiguière, 1815, vol. I, p. 199). Plus spécifiquement, « *Un cours complet de philosophie se divise donc en quatre parties : 1°. Des facultés de l'âme considérées dans leur nature, ou, ce qui revient au même, de la nature de l'entendement et de la nature de la volonté. 2°. Des produits de l'entendement, et particulièrement de ses premiers produits, ou de la métaphysique. 3°. Des produits de la volonté, ou de la morale. 4°. Des moyens d'augmenter les forces de l'esprit, de rendre ses opérations plus faciles, plus promptes et plus sûres, ou de la logique.* » (Laromiguière, 1818, vol. II, pp. 18-19). C'est ainsi que Laromiguière s'exprime dans son fameux cours de philosophie à la Sorbonne au début des années 1810. Le premier volume des *Leçons de philosophie*⁵ de Pierre Laromiguière fut publié en 1815. Il traite des facultés de l'âme considérées dans leur nature. Le second volume, paru trois ans plus tard⁶, traitera de l'entendement considéré dans ses effets. La sensation, posée à titre de principe unique des idées et des facultés de l'âme, telle était la solution définitive qu'avaient reçue de Condillac les deux problèmes fondamentaux de la métaphysique du

⁵ Laromiguière, P. (1815). *Leçons de philosophie, ou essai sur les facultés de l'âme* (tome premier). Paris : Brunot-Labbe. C'est à cette édition originale que nous nous référons et que nous reproduisons dans la suite du texte.

⁶ Laromiguière, P. (1818). *Leçons de philosophie, ou essai sur les facultés de l'âme* (tome second). Paris : Brunot-Labbe. C'est à cette édition originale que nous nous référons et que nous reproduisons dans la suite du texte.

XVIII^e siècle. C'est cette solution dont Laromiguière vint, dans ses *Leçons de philosophie*, entreprendre la réforme. Condillac avait dit que toutes les facultés de l'âme, à commencer par l'attention, ne sont autre chose que la sensation transformée. Laromiguière n'admet pas la possibilité d'une telle transformation. La sensation précède l'attention, mais elle ne se transforme pas en attention, par la raison fort simple que la passivité ne saurait se transformer en activité. Laromiguière donc répudie aussi formellement que possible le point de départ de Condillac dans sa théorie des facultés de l'âme. Semblable à celle de Condillac en plusieurs points secondaires⁷, la théorie de Laromiguière s'en distingue essentiellement en un point capital, à savoir l'élément générateur, qui, chez lui, est l'attention, principe actif substitué au principe passif admis par Condillac. Par la suite Laromiguière s'est attaché presque uniquement à promouvoir les rééditions successives⁸ de son œuvre dont la dernière édition date de 1858.

Laromiguière s'effaça complètement par la suite, officiellement pour des raisons de santé mais peut-être aussi en partie à cause de l'opposition naissante d'une école rivale (celle de Cousin) et même de l'hostilité déclarée de l'empereur. Il ne s'éloigna cependant jamais de l'Université puisqu'il fut toujours associé aux décisions politiques la concernant. Il redevint membre de l'Académie des Sciences Morales et Politiques en 1832 lors de sa refondation. Il fut remplacé à la chaire de philosophie par Th. Jouffroy⁹ (1796-1842) après sa mort survenue le 12 août 1837 à Paris. Nous allons dans la suite présenter un résumé analytique du premier volume des *Leçons* avant de reproduire la critique qui en a été faite par le futur chef de l'école éclectique française Victor Cousin¹⁰ (1792-1867).

⁷ Laromiguière admet, comme Condillac, deux catégories de facultés de l'âme, celles de l'entendement, celles de la volonté. Il place dans la première de ces catégories l'attention, la comparaison, le raisonnement ; et dans la seconde le désir, la préférence, la liberté. Comme Condillac, il réunit l'*entendement* et la *volonté* sous la dénomination générique de *pensée*.

⁸ Les *Leçons* furent réimprimées avec des changements de forme et non de fond en 1820 (2^e éd.), en 1823 (3^e éd.), en 1826 (4^e éd.), en 1833 (5^e éd.), en 1844 (6^e éd., 1^{re} éd. posthume, chez H. Fournier, sous le titre *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence, ou sur les causes et les origines de nos idées*) et en 1858 (7^e éd., 2^e éd. posthume, chez Hachette). L'édition de 1844 fut ajoutée à la liste des livres classiques par deux arrêtés, du 6 juillet et du 2 août, du Conseil de l'Instruction publique.

⁹ cf. Nicolas, S. (2003). *La psychologie de Th. Jouffroy*. Paris : L'Harmattan (Collection *La philosophie en commun*).

¹⁰ Cf. Vermerem, P. (1995). *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'état*. Paris : L'Harmattan. (Collection *La philosophie en commun*).

Les facultés de l'âme considérées dans leur nature (1815)

Présentons maintenant le résumé du premier volume de cette œuvre injustement oubliée des philosophes et des psychologues depuis le milieu du XIX^e siècle¹¹. Laromiguière a fait précéder son œuvre de son discours d'ouverture du 26 avril 1811 à la Sorbonne *Sur la langue du raisonnement* (tome I, pp. 5-42). Il y apprécie l'importance de la méthode et du langage pour le développement de la pensée ; mais, s'il ne va pas jusqu'à dire avec Condillac que les langues ne sont autre chose que des méthodes analytiques, et que tout l'art du raisonnement se réduit à une langue bien faite, il est encore plus éloigné de dire avec de Bonald que la pensée est impossible sans la parole. Il s'est, au contraire, aperçu que les langues ne sont que des instruments pour les méthodes et le raisonnement, qu'elles supposent les idées sensibles. En effet, si les langues sont nécessaires pour communiquer les idées et pour les retenir ; elles sont aussi des instruments de découverte. Sans le secours des signes, l'esprit humain ne s'élèverait pas jusqu'à la théorie. D'ailleurs, l'enfant raisonne et pense avant de savoir qu'il raisonne et qu'il pense, c'est-à-dire avant de réfléchir, et par conséquent avant de parler ; car la parole est fille de la réflexion. Mais Laromiguière a très bien vu que si l'enfant ne parle pas, ne réfléchit pas encore quand il commence à raisonner et à penser, cependant il n'est pas purement passif, sans quoi il ne serait jamais intelligent. Mais toutes les idées ne viennent pas des sens. Les sens ne donnent que des sensations, que les premières idées ; et encore doivent-ils être supposés dans toute leur activité. Ils ne donnent pas les idées intellectuelles, ni les idées morales. Ces deux dernières sortes d'idées ne viennent qu'à la suite des idées sensibles. Nous sommes donc actifs ; l'activité étant reconnue comme contemporaine de la sensibilité. Il distingue le jeu inattentif des organes de leur action volontaire, ou du moins attentive. Nous n'apprenons pas à *voir* et à *entendre* mais à *regarder* et à *écouter*. Nous apprenons ainsi à penser. Les lois de la pensée sont dans toute pensée juste. Puisqu'on raisonne sans avoir appris à le faire, le raisonnement est une opération naturelle, dont les lois sont elles-mêmes naturelles. La logique d'Aristote, de Hobbes, de Malebranche, de Leibniz et de Locke est cependant insuffisante.

¹¹ Dans sa critique des *Philosophes français du XIX^e siècle* publiée à Paris chez L. Hachette en 1857, Hippolyte Taine a été plutôt bienveillant envers Laromiguière (pp. 1-19) si on compare à ce qu'il a écrit sur V. Cousin dans le même ouvrage (pp. 75-196).

Descartes avait enseigné mieux qu'eux à penser et à raisonner, et Condillac nous apprend à son tour ce que nous faisons quand nous pensons et quand nous raisonnons. Il démontre que l'*art de penser* dépend du langage et que les langues sont des méthodes analytiques. Le raisonnement peut être considéré dans l'esprit ou dans le discours et défini en conséquence. Il est difficile de bien parler la langue du raisonnement, c'est pourquoi il importe de s'en faire une habitude.

De son *Discours d'ouverture* nous passons à la **première leçon** intitulée *De la méthode et de l'objet du cours de philosophie* (vol. I, pp. 43-61). Laromiguière fait de la méthode un instrument de l'esprit, de la même manière qu'il avait fait du langage un instrument du raisonnement, et du raisonnement lui-même un instrument de la méthode. Il compare la méthode au levier (p. 44) (« *un enfant, aidé d'un levier, est plus fort qu'Hercule livré à ses propres forces* »), et rappelle les paroles de Descartes, qui se croyait redevable de sa supériorité plutôt à la manière de conduire sa pensée qu'à une puissance extraordinaire de ses facultés intellectuelles (p. 44). Laromiguière reconnaît une méthode naturelle, dont nous nous servons à notre insu, de la même manière qu'il avait reconnu un raisonnement secret, profond et qui n'est pas l'œuvre de l'art. Or, de même qu'il a voulu tirer les règles du raisonnement de la nature, en l'observant lorsqu'elle raisonne spontanément, de même il veut surprendre les lois de la méthode par l'observation de ce qui se passe lorsque la pensée se fraye un chemin vers des vérités nouvelles, ou qu'elle s'égaré ou s'épuise en entreprenant l'impossible. C'est donc de l'observation, « *de l'attention ramenée au-dedans de nous-mêmes, appliquée à la pensée* » (p. 46), qu'il veut tirer les règles de la méthode. C'est-à-dire qu'il veut apprendre de la nature elle-même les lois qui la régissent, et par suite les règles à suivre pour en faciliter le libre cours. Mais pourquoi, se demande-t-il, avons-nous besoin d'une méthode ? « *La nécessité d'une méthode provient donc de la faiblesse de l'esprit qui est borné, dans sa capacité de sentir, dans sa faculté de penser, et dans sa mémoire* » (p. 47). La conséquence ne saurait être de changer notre nature, cela ne se peut, mais de chercher « *le moyen de suppléer la force par l'adresse, de réduire le nombre à l'unité, en ramenant plusieurs idées à une idée unique, et de soumettre à un seul regard ce qui divisait en cent manières son attention : (...) Or, ce moyen existe : cette méthode est tout près de nous : elle est en nous : c'est elle qui règle nos facultés, et qui conduit notre esprit dans ces moments heureux que nous appelons des*

moments d'inspirations » (p. 47-48). La méthode c'est l'analyse. Puisque le mouvement de la pensée, comme celui des corps, a un point de départ et un point d'arrivée, puisque le premier peut s'appeler *principe* et le second *système* ou enchaînement continu de toutes les idées qui se rattachent à ce principe ; la méthode ou *analyse* ne peut être que le moyen d'opérer sûrement la transition du principe à ses conséquences, de relier toutes celles-ci entre elles et avec le principe dont elles émanent. « *Toutes les fois qu'une même substance prend plusieurs formes l'une après l'autre, on donne à la première le nom de principe (...)* (p. 50) *Lorsque, plus heureux ou mieux placés, nous voyons une suite de phénomènes ordonnés les uns par rapport aux autres, et tous ensemble par rapport à un premier ; alors nous avons saisi le principe, et d'un même regard, nous embrassons le système (...)* (pp. 51-52) *Au lieu de dire en un grand nombre de mots que l'esprit décompose un tout en ses différentes parties pour se faire une idée distincte de chacune ; qu'il compare ces parties pour découvrir leurs rapports, et pour remonter par ce moyen à leur origine, à leur principe ; on dit, d'un seul mot, que l'esprit analyse.* » (p. 55) Il est clair par ses passages que Laromiguière entend par le mot *analyse* deux opérations, la décomposition et la composition. Il termine sa leçon en indiquant le plan de son cours de philosophie, sans le développer : « *Je ramène le cours de philosophie à un traité des facultés de l'âme (...)* *Nous étudierons ces facultés dans leur nature, dans leurs effets, et dans leurs moyens* » (p. 57). Les leçons relatives à la question des facultés de l'âme considérées dans leur nature se groupent naturellement en quatre parties, suivant qu'il s'agit : 1° de l'exposition du système d'où part l'auteur pour établir le sien (leçons 2^e et 3^e) ; 2° de l'exposition du sien propre et de la critique de celui qui en est le principe (leçons 4^e et 5^e) ; 3° de la réponse aux objections adressées au professeur, et de la justification du reproche de matérialisme dirigé contre le système de Condillac (leçons 6^e à 10^e) ; 4° enfin, d'un coup d'œil historique sur les opinions des philosophes relativement aux facultés de l'âme et de la conclusion de cette première partie du cours, conclusion qui, rapprochée de la doctrine des philosophes sur les définitions, la maure de la pensée et l'origine des facultés, met en lumière les services rendus à la philosophie par le professeur dans ses premières leçons (leçons 14^e et 15^e).

Dans la **deuxième leçon** (tome I, pp. 62-73), intitulée *Du principe des facultés de l'âme, et de l'influence du langage sur nos opinions*, Laromiguière s'adresse une question de méthode. Il reconnaît en

effet, dans les termes les plus formels, que la marche naturelle dans l'étude de la psychologie est celle qui part des opérations pour s'élever d'abord aux *facultés* et à la *nature* même de l'âme : Chaque opération de l'âme, c'est-à-dire chacune de ses manières d'agir, présuppose une *faculté*, un *pouvoir d'agir*. Ainsi, autant d'opérations, autant de facultés correspondantes. Le système des opérations est donc en même temps le système des facultés. Exposer le premier c'est exposer le second. « *Les facultés de l'âme supposent l'existence de l'âme, comme les propriétés des corps supposent l'existence des corps. Il semble donc qu'avant de parler des facultés de l'âme, il faudrait avoir établi par une bonne démonstration que l'âme existe ; mais cette démonstration, tirant sa principale force de la nature des facultés auxquelles nous devons les développements de l'intelligence, nous avons cru devoir commencer par faire l'étude de ces facultés* » (note, p. 62). On le voit donc, l'auteur conçoit très nettement la marche analytique qu'il convient de faire en psychologie : exposer d'abord le système des opérations de l'esprit, puisque ces opérations sont à la rigueur les seules choses dont nous ayons conscience ; en conclure les facultés correspondantes, et partir de là pour établir la spiritualité de l'âme : c'est bien là procéder par degrés du connu à l'inconnu. Laromiguière a divisé son cours en trois parties, où il devait traiter successivement de la *nature*, des *effets* et des *moyens* des facultés de l'âme (il ne nous reste de cette dernière partie, qui devait former la Logique, que ce que nous en connaissons déjà). Il exprime le désir, dans sa deuxième leçon, d'être jugé d'après les règles qu'il a posées. Ces règles sont surtout relatives aux *principes*, aux *systèmes*, à l'*analyse*. Il recherchera en conséquence quel est le principe des facultés de l'âme, quel en est le système ou l'enchaînement, et cette recherche, il devra l'effectuer d'une manière analytique. Laromiguière savait bien que toutes les *opérations* possibles de l'âme ont leur raison commune, leur *principe* dans l'*activité* ; que ce lien systématique ne pouvait pas lui manquer. Au début de sa seconde leçon, il écrit une phrase qui contient déjà le germe de son système, ou du moins le principe qu'il cherche, la différence de son système et de celui de Condillac, et par conséquent la règle critique qui lui servira pour l'appréciation de ce dernier : « Il s'agit de rechercher toutes les manières dont *s'exerce* ou dont *peut s'exercer notre activité*, de bien saisir tous les *caractères qui les distinguent* et les *rappports qui les unissent*. Il s'agit, en un mot, de les réduire en système » (p. 64). Il résoudra toutes les facultés dans l'activité ; ce sera donc là son *principe*

unique. Il les distinguera néanmoins par l'*analyse*, mais il les unira par la *synthèse*, et il obtiendra de cette manière un *système*, un tout dont il connaîtra bien les parties, leurs rapports, leur unité. Il sait que Condillac est le philosophe le plus apprécié à son époque. C'est donc par Condillac qu'il faut commencer ; c'est sur ce terrain qu'il faut opérer d'abord pour amener son auditoire sans violence à accepter son propre système.

Il analyse donc, dans la **troisième leçon** sur le *Système des facultés de l'âme, par Condillac* (pp. 74-87), la doctrine de cet auteur, et fait voir qu'il rapportait tout à la *sensation* ou à la *faculté de sentir* (p. 75). Il lui reconnaît le double mérite d'avoir ajouté pour ainsi dire deux degrés de profondeur à la doctrine des autres philosophes : un premier degré, en ce qu'il s'occupe d'une manière toute spéciale des facultés et de leur systématisation, tandis que ses prédécesseurs n'avaient guère fait attention qu'aux produits des facultés et à leur origine ; un second degré, en ce qu'il cherche aux facultés un lien, un principe commun, sans lequel il n'y a pas de systématisation possible. Condillac croit donc avoir trouvé non seulement l'origine des idées, mais encore l'origine des facultés elles-mêmes. Il opère sur les facultés comme d'autres avaient opéré sur les idées, et il aboutit à la *sensibilité* ou *faculté de sentir* comme à ce qu'il y a de plus profond, d'universel et de dernier dans les puissances de l'âme humaine. Locke avait dit : « Toutes les idées proviennent de la sensation et de la réflexion. » Condillac a dit : « Toutes les idées et la *réflexion* elle-même viennent de la sensation » (p. 76). Laromiguière fait remarquer que ce qu'il y a de particulier dans ce système, ce n'est pas de faire dériver les *idées* des sensations (beaucoup de philosophes l'avaient fait avant lui) mais de faire dériver les *facultés* de la même source¹² (p. 75). Il expose ensuite avec quelque détail la manière dont Condillac ramène toutes les opérations de l'esprit à la sensation. L'*attention*, la *comparaison*, le *jugement*, la *réflexion*, l'*imagination*, le *raisonnement*, en un mot L'ENTENDEMENT tout entier, dérivent de la sensation. Il en est de même de la *privation* ou du *besoin*, du *malaise*, de l'*inquiétude*, du *désir*, des *passions*, de l'*espérance* et de la *crainte*, en un mot de la VOLONTÉ. Mais l'entendement et la volonté sont tout l'homme intérieur, toute la vie de l'âme, en un mot encore, la PENSÉE. Penser c'est donc sentir, et sentir seulement. « *L'entendement, la volonté, la pensée ne sont et ne peuvent*

¹² Pour Laromiguière : « La sensation n'enveloppe pas toutes les facultés de l'âme ; elle n'en enveloppe aucune ; elle n'en renferme aucune ; et il n'est pas vrai que les facultés soient différentes transformations de la sensation. » (tome 1, p. 408)

donc être que des modes divers de la sensibilité, des manières différentes de sentir ; et, pour parler la langue de Condillac, des transformations de la sensation » (p. 85). Tout en reconnaissant l'habileté, l'apparence de rigueur, de naturel, de clarté, de simplicité qui séduisent dans le système de Condillac, Laromiguière trouve à ce système le défaut d'être obscur au fond et incomplet, de n'être pas contenu tout entier dans son principe, de manquer de suite dans les déductions et en plusieurs endroits. Il insinue ensuite qu'il va présenter un système qui sera plus simple encore que celui de Condillac, et qui n'en aura cependant pas les vices (p. 86).

Dans la quatrième leçon on trouve une exposition du système de l'auteur sous le titre *Autre système des facultés de l'âme* (pp. 88-118). Après s'être justifié de s'occuper de recherches plus curieuses qu'utiles, il commence l'exposition de son système. Dans les sentiments produits par l'action des objets extérieurs, il y a trois choses à considérer : l'impression sur l'organe, le mouvement du cerveau et le sentiment lui-même. Mais, « dès que l'âme sent, elle est bien ou mal, elle éprouve du plaisir ou de la douleur (...) elle réagit, elle fait effort pour retenir le sentiment-plaisir, ou pour repousser le sentiment-douleur » (p. 91). Elle agit sur le cerveau, le cerveau sur les organes, et ceux-ci se portent vers les objets extérieurs ou s'en éloignent. Voilà deux séries de faits, dans la première desquelles l'âme est passive et dans l'autre active. Il y a donc ici un double mouvement : l'un du dehors au-dedans, l'autre du dedans au-dehors. « Sensibilité passive, activité : voilà deux attributs que l'expérience nous force de reconnaître dans l'âme. Par la sensibilité, l'âme est susceptible d'être modifiée ; par l'activité, elle peut se modifier elle-même. L'activité est donc puissance, pouvoir, faculté. La sensibilité n'est ni faculté, ni pouvoir, ni puissance ; elle est simple capacité » (p. 93). Quel que soit le mode de l'influence réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps¹³, il demeure certain que « l'âme est passive et active » (p. 95). Or, le but du travail de Laromiguière est de connaître les facultés actives d'abord, et les facultés passives ou capacités ensuite. Voici en peu de mots sa doctrine sur les facultés de l'âme. L'activité est le principe de toutes les facultés. Celles-ci se divisent en deux classes, qui partent de l'activité comme deux grosses branches s'élèvent d'un tronc commun ; ce sont l'entendement et la volonté. Considérées comme produits communs de l'activité, elles s'appellent pensée. Ces deux branches à leur tour se

¹³ L'auteur cite les quatre hypothèses : 1° celle des causes occasionnelles ; 2° de l'harmonie préétablie ; 3° du médiateur plastique ; 4° de l'influx physique.

ramifient de la manière suivante : d'une part, l'entendement donne naissance à l'*attention*, à la *comparaison* et au *raisonnement* ; de l'autre, la volonté n'est que la réunion du *désir*, de la *préférence* et de la *liberté*. Tel est en résumé le système des facultés intellectuelles exposé dans la quatrième leçon. Puisque Laromiguière, malgré son estime pour Condillac, n'a pu adopter entièrement son système sur les facultés de l'âme, qu'au contraire il y a introduit de profondes modifications, il devait au public, à Condillac, il se devait à lui-même surtout de rendre raison des motifs qui lui avaient fait rejeter des idées généralement reçues. Mais, pour faire la critique d'un système, il faut avoir des principes fixes, c'est-à-dire un autre système. On conçoit donc que cette critique du système de Condillac ne soit présentée par l'auteur qu'après l'exposition du sien propre.

La **cinquième leçon** porte le titre *Des principes des sciences. Examen critique du système de Condillac* (pp. 119-144) Laromiguière justifie délicatement son maître de ce qu'un système aussi simple que celui qui vient d'être exposé ait pu échapper à sa clairvoyance et à ses longues méditations, en disant que ce sont les choses les plus simples, les plus près de nous, que nous apercevons le moins, par cela que nous les voyons toujours et que nous n'éprouvons pas le besoin de mieux les connaître. Après avoir dissipé cette surprise, après avoir ainsi prévenu deux objections, il explique comment Condillac et ses prédécesseurs surtout ont pu s'égarer. C'est, dit-il, qu'on a commencé par construire, qu'on a cherché à deviner quand il fallait observer (p. 126). Quelle a donc été pour Condillac, d'ailleurs si supérieur à ses devanciers, la conséquence de cette infidélité à la méthode ? 1° C'est d'avoir donné la perception, la conscience ou la sensation pour principe des facultés. Comme si une sensation était une puissance, et non pas un fait ; comme si la sensibilité, qui en est la capacité correspondante, n'était pas marquée du caractère de la passivité, comme si les facultés étaient marquées de celui de l'activité ! Un état actif peut venir et vient réellement après un état passif ; mais l'un n'est point l'autre malgré cette succession immédiate, et la sensation ne peut être ni devenir l'attention ; il y a un abîme entre les deux choses, ce sont les deux pôles opposés de l'âme humaine (pp. 128-130). 2° La seconde erreur de Condillac est d'avoir confondu le sentir avec le connaître : « L'âme, il est vrai, a besoin de sentir pour connaître ; l'âme ne connaît qu'autant qu'elle sent ; mais ne connaît-elle que *parce qu'elle sent* ? Connaît-elle *uniquement* parce qu'elle sent » (p. 131) ? Et quand

même l'âme ne pourrait connaître ses facultés qu'à la condition de sentir, il ne s'ensuivrait pas que ces facultés dérivent de la sensation, comme le dit Condillac. Il confond la *connaissance des facultés* avec les *facultés elles-mêmes* (pp. 132-133). 3° Il est faux que l'attention donnée à un objet ne soit de la part de l'âme que la sensation faite sur nous par cet objet. C'est quelque chose de plus et de différent (p. 133, 134). 4° Il est faux par là même que la comparaison (si elle n'est qu'une double attention) soit une double sensation. 5° Il est faux que le jugement ne soit encore qu'une sensation, quoiqu'il soit vrai de dire que l'esprit, lorsqu'il juge, *sent* un rapport de convenance ou de disconvenance. Mais sentir ici n'est qu'un terme pour un autre : il signifie apercevoir, percevoir, connaître, concevoir : « *La manière dont on sent quand on aperçoit un rapport n'est pas la manière dont on sent quand on éprouve une sensation* » (p. 135). Condillac confond ici les sentiments-rapports avec les sentiments-sensations (p. 136). 6° Si les facultés précédentes ne dérivent pas de la sensation, l'entendement, qui en est l'ensemble, n'en provient pas davantage (p. 137). 7° C'est à tort que Condillac confond l'inquiétude avec le malaise ; il y a la différence de l'actif au passif.. Il y a donc là solution de continuité, comme dans le passage des sensations aux perceptions de rapport, des sensations à l'attention. « *Le principe d'où part Condillac dans son analyse des facultés de l'âme n'est donc pas un principe de facultés ; et la chaîne de son analyse, ou de son raisonnement, paraît rompue trois fois* » (pp. 138-139). La cause de ces erreurs se trouve en germe, suivant Laromiguière, dans ce passage du *Traité des sensations* : « *À la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe : voilà ce que j'appelle attention.* » Ce mot peut être entendu dans un sens actif. La dernière interprétation serait plus conforme à l'idée qu'on attache ordinairement à cette locution : *être tout entier à quelque chose*. Mais, grâce à ce double sens, Condillac passe de la passivité à l'activité, comme du même au même, par le moyen d'une simple transformation. Pour Laromiguière, il ne semble pas exact de dire : 1° qu'une première sensation dont l'intensité, considérée dans ses causes physiques, peut varier depuis le plus léger ébranlement de la fibre, jusqu'à la convulsion de toute la machine, soit ce même phénomène que nous appelons attention ; 2° que la capacité de sentir soit tout entière à la première odeur, quel que soit le degré d'énergie ou de faiblesse de cette odeur ; 3° on ne peut deviner la pensée de l'auteur quand il cherche à déterminer le

caractère de la première modification de la statue ; puisque cette modification, provenant d'une impression faite sur l'odorat, est nécessairement passive ; et que par le nom d'attention qu'il lui donne, il la fait, ou semble la faire active.

Les trois leçons suivantes ne contiennent que des réponses aux objections adressées au professeur. La sixième leçon concerne les *Objections relatives à l'activité de l'âme et à la nature de l'attention* (pp. 145-163). Il rappelle qu'il ne faut pas confondre ici deux choses : la sensation et l'attention, car elles sont non seulement différentes mais opposées dans leur nature. Le grand point de divergence entre le maître et le disciple, c'est le principe des facultés. Condillac veut que ce soit la sensation, c'est-à-dire la passivité ; Laromiguière prétend, au contraire, que c'est l'activité. Voici les objections qui ont été faites au professeur par divers auditeurs : 1° L'âme produit elle-même ses sensations¹⁴ ; 2° L'âme est dans un état actif lorsqu'elle les éprouve¹⁵ ; 3° La sensation est inséparable de l'attention¹⁶ ; 4° C'est une illusion de l'esprit que de distinguer la sensation de l'attention¹⁷ ; 5° Si l'attention n'est pas la sensation, il faut la définir plus clairement¹⁸. À l'inverse des objections qu'on lui a adressées, il répond (p. 158) : 1° Que l'âme n'est pas la cause productrice de ses sensations ; 2° Que, de ce qu'elle agit au moment même qu'elle sent, il ne s'ensuit pas que l'action soit une modification de la sensation ; 3° Que la sensation n'est pas suivie nécessairement de l'attention ; 4° Que dans la supposition où la sensation et l'attention seraient inséparables, il ne s'ensuivrait pas qu'elles ne fussent qu'un seul et unique phénomène ; 5° Que l'idée de l'attention est très claire, quoiqu'on ne puisse pas la définir. Pour Laromiguière, la sensibilité seule est impuissante pour rendre raison de l'intelligence. Mais « *l'intelligence*

¹⁴ Laromiguière répond que l'âme n'est pas la cause productrice de ses sensations qui ne sont que le résultat des mouvements imprimés aux fibres de notre corps (p. 149).

¹⁵ Laromiguière soutient que l'activité qui se manifeste à la suite de la sensation ou au même instant n'est pas une modification de la sensation : c'est un phénomène d'une autre nature (p. 150).

¹⁶ Laromiguière s'oppose fermement à cette idée, car il lui paraît évident que l'on éprouve à chaque instant un grand nombre de sensations qui n'attirent en aucune manière notre attention. (p. 151)

¹⁷ Laromiguière souligne que « l'on ne peut confondre deux choses aussi opposées. L'attention est essentiellement active : la sensation est toute passive. L'âme n'éprouve des sensations qu'à la suite d'un mouvement qui va du dehors au-dedans : nous donnons notre attention par un acte qui se porte du dedans au-dehors » (p. 154).

¹⁸ Laromiguière considère l'attention comme la puissance que nous avons de concentrer la sensibilité sur un objet, sur une seule modification de l'âme. Mais il se refuse à la définir plus complètement car l'activité de l'âme ne peut pas se définir (pp. 155-158).

de l'homme ne crée rien, et ne peut rien créer. Elle trouve les principes ; et ne fait que découvrir les conséquences. » (p. 159) La **septième leçon** concerne des *Éclaircissements sur la méthode, sur le système des facultés de l'âme, et en particulier sur la liberté et sur l'attention* (pp. 164-182). On lui avait fait plusieurs autres observations encore. Il est encore ramené sur le système des facultés de l'âme, particulièrement sur la liberté et l'attention. Il fait ressortir la correspondance, l'analogie même assez sensible qui existe entre les facultés de l'entendement et celles de la volonté, sans, du reste, y attacher beaucoup d'importance ; ce qui serait une puérilité (p. 168). Pour jeter un nouveau jour sur la question de la liberté, il distingue la liberté morale, la seule dont il ait voulu parler, de la liberté naturelle ou physique, de la liberté sociale ou politique, et enfin de l'activité et de la volonté. Cette dernière confusion est la plus difficile à éviter ou à démêler. L'auteur aperçoit entre la simple activité et la liberté¹⁹ deux facultés : le désir et la volonté²⁰. La **huitième leçon** présente des *Objections contre le système adopté* par Laromiguière (pp. 164-182). On lui avait d'abord objecté que son système, malgré sa simplicité, était encore trop compliqué et même arbitraire, et qu'il pouvait se réduire, pour l'entendement du moins, à une seule faculté, l'*attention*. Cette objection, était, il faut en convenir, assez spécieuse ; elle conduisait même plus loin, car elle devait aboutir à n'admettre qu'une seule faculté de l'âme, l'activité. Laromiguière répond qu'il ne mettra pas un abîme entre une faculté et une autre ; mais il n'y verra pas non plus d'identité : « *on ne peut donc reconnaître, ni plus, ni moins de trois facultés dans l'entendement* » (p. 187). On lui avait ensuite objecté qu'il ne suffit pas de l'attention, de la comparaison et du raisonnement pour rendre compte de toutes les productions de l'esprit ; il faut admettre une autre faculté : la faculté descriptive. C'est alors qu'il démontre avec aisance la création de la fable de la Mouche et du Coche par l'attention, la comparaison et le raisonnement seuls, qu'il n'y a pas lieu d'admettre une faculté descriptive (p. 188-190). La suite du chapitre est consacrée à la question de l'existence de l'âme (pp. 193-195) et à celle de l'antériorité de l'attention sur toutes les autres facultés (pp. 200-206). Le sentiment est-il antérieur à

¹⁹ On se rappelle qu'il a défini la liberté : « la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir après délibération. »

²⁰ Volonté signifie ici *choix, préférence*.

l'attention²¹ ? Pour Laromiguière, le sentiment est ce que nous éprouvons. « *Nous ne connaissons le sentiment, que parce que nous l'éprouvons* » (p. 202). Il est certainement antérieur à l'attention et à toute action de l'âme « *puisque l'âme ne peut agir et donner son attention qu'autant qu'elle sent ou qu'elle a senti* » (p. 203). Mais il n'est pas une faculté ; il est le résultat des mouvements qui s'opèrent dans le corps. « *Son antériorité n'empêche donc pas l'attention d'être l'opération fondamentale, la faculté première, de laquelle dérivent toutes les autres facultés* » (p. 203). Il termine cette partie sur la question de savoir si une première sensation peut donner l'idée de la personnalité ou du *moi*. L'auteur ne répond pas d'une manière absolue ; il distingue et dit que l'âme possède alors le sentiment, mais pas encore l'idée de son existence. Cette réponse ne peut être bien comprise qu'à la condition de connaître la différence qu'il établit entre les sentiments et les idées.

Les **neuvième** et **dixième leçons** sont consacrées à déterminer *Si le système de Condillac favorise le matérialisme* (leçon IX, pp. 207-234 ; leçon X, pp. 235-253). Condillac avait dit, au sujet de la statue hypothétique, qu'elle reçoit la vie en détail et qu'elle peut avoir un très grand nombre d'idées et de sentiments sans avoir encore le plus léger soupçon de l'existence d'un monde extérieur. Et cependant Condillac, ou plutôt son système, avait été accusé de matérialisme. Laromiguière a tenu à faire voir que ce système ne pouvait logiquement aboutir à une semblable conséquence. L'intérêt qu'il prend à cette question, l'analogie profonde qui existe encore entre son propre système et celui de Condillac, a fait penser à quelques critiques qu'en défendant Condillac, il se défendait bien un peu lui-même. Quoiqu'il en soit de cette conjecture, nous pouvons dire que, s'il triomphe dans la cause de Condillac, il se trouve à plus forte raison vainqueur dans la défense de la sienne propre, puisqu'il met l'activité en regard de la passivité de Condillac, et que la matière, chose convenue, n'est pas active, qu'elle est inerte, fût-elle toujours en mouvement. Mais sent-elle davantage ? Nullement ; il n'est pas plus facile d'expliquer la sensation par la matière que l'activité. Il commence par revenir à la question qui avait suscité ce débat, celle de savoir si, au moment où l'âme est unie au corps, et où elle reçoit une première sensation, elle a conscience de sa personnalité. Ce problème qui

²¹ Cette partie est intéressante à rapprocher de son écrit de 1793 (*Projet d'élément(s) de métaphysique*) où l'auteur considérait que le sentiment était la première faculté de l'âme (p. 19).

avait divisé les métaphysiciens est ici résolu en disant que l'âme a le sentiment de son existence, mais qu'elle n'en a pas l'idée. Il développe ici les raisons de la réponse qu'il avait donnée dans la leçon précédente : « *Il est si vrai, dit-il, que l'âme aurait le sentiment de son existence, qu'une sensation n'est que l'âme elle-même sentant, l'âme modifiée d'une certaine manière. Éprouver une sensation, c'est donc sentir une modification ; c'est se sentir modifié ; c'est se sentir, c'est avoir le sentiment du soi. Mais ce sentiment, se trouvant confondu avec la modification, ne peut pas en être distingué d'abord. L'âme ne peut pas séparer, au premier instant, deux choses qu'elle sent à la fois ; elle ne peut pas dire : je, odeur. Elle ne peut pas commencer par juger ; et elle commencerait par faire un jugement, si, au premier instant, elle pouvait dire : je, odeur ; ou je suis odeur... Ajoutez que, si une première modification ne portait pas avec elle le sentiment de l'existence, on ne voit pas comment une seconde, ou une troisième, ou une quatrième pourrait le donner* »²². (p. 209) Quoiqu'il en soit de la valeur de cette réponse, de la distinction du sentiment et de l'idée de soi-même, il demeure certain que l'âme peut acquérir cette connaissance réfléchie sans passer par le monde extérieur. Ensuite il fait voir que, en supposant l'âme de l'homme unie à un corps qui n'aurait que le sens de l'odorat, elle posséderait toutes les facultés que nous possédons nous-mêmes (ces facultés ne s'exerceraient que dans un champ plus limité ; et de leur action il ne résulterait que des connaissances extrêmement bornées). D'où la conclusion que les facultés de l'âme ne dépendent pas, quant à leur existence, de l'organisation de notre corps. Laromiguière affirme enfin que « 1°. Non seulement Condillac n'est pas matérialiste ; on a pu dire qu'il exagère le spiritualisme. 2°. Non seulement il n'ôte pas à l'âme son activité ; il semble vouloir lui en accorder trop » (p. 220). Ceux qui accusent Condillac de matérialisme, parce qu'il fait dériver toutes les facultés de l'âme de la sensation, supposent et admettent, que la sensation est une propriété de la matière. Or, attribuer à la matière la capacité de sentir, c'est lui attribuer la faculté de penser ; car le sujet qui sent est le même que le sujet qui pense. Mais Condillac, d'accord en cela avec Descartes, regarde la sensation comme une modification spirituelle d'une substance spirituelle : l'âme. Il retourne l'accusation de matérialisme contre ceux qui en sont encore aux trois âmes d'Averroès et d'Albert-le-Grand, aux trois âmes des anciens : l'âme

²² Peut-être en vertu du souvenir de la première et de sa comparaison avec la seconde.

végétative, l'âme sensitive et l'âme raisonnable (pp. 222-229). Il fait voir enfin que le reproche qu'on a fait à Condillac d'ôter à l'âme toute son activité n'est pas mieux fondé que le reproche de matérialisme. En effet, Condillac n'admettait pas seulement la passivité dans l'âme, mais encore l'activité (pp. 230-233). Il y a plus, c'est que Condillac a démontré la spiritualité de l'âme dans presque tous ses ouvrages (pp. 239-242). Il rejette ensuite l'idée selon laquelle le système de Condillac a une tendance vers le matérialisme (pp. 244-245) et que les conséquences en sont dangereuses (pp. 245-247). Il termine en demandant à ses élèves d'étudier Descartes, Locke et Condillac.

La **onzième leçon** est consacrée à *Ce que c'est que la métaphysique, ou sur le mot métaphysique* (tome I, pp. 254-274). Comme les cinq leçons précédentes, cette question lui a été commandée par ses auditeurs. Laromiguière ne se soucie pas plus de donner prématurément la définition de la métaphysique que celle de la philosophie (voir la première leçon). « *Le but principal de cette leçon, est moins de vous dire ce que c'est que la métaphysique, que de vous communiquer quelques réflexions, sur cette habitude universelle de questionner, sur cette impatience de voir défini, ce qui n'est pas encore au moment de l'être* » (p. 256) Que dirait en effet une semblable définition à quelqu'un qui ne saurait rien des matières expliquées sous ce titre ? Et qu'importe la définition, pourvu qu'on connaisse la chose. De combien de manières n'a-t-on pas d'ailleurs défini la métaphysique, la logique, la morale, la philosophie ? Le spirituel professeur rapporte ensuite un assez grand nombre de définitions de la métaphysique (p. 257), de la philosophie (p. 258), de la logique (p. 259). Mais son ironie ne l'empêche pas de reprendre la question par son côté scientifique et sérieux. Il fait voir d'abord qu'en demandant ce que c'est que la métaphysique, on pourrait bien en faire une question insoluble. La métaphysique n'est pas, en effet, quelque chose de déterminé par soi-même. Chacun entend par là ce qu'il veut. « *Je la comprendrais encore, si vous me demandiez, ce que c'est que la métaphysique de Platon, ou d'Aristote, ou de Descartes, ou de Locke, etc.* » (p. 261) Comment donc dire ce qu'est la métaphysique prise en soi ou en dehors de l'histoire ? Laromiguière fait semblant de sortir d'embarras en disant qu'il suffit d'exprimer par la définition ce que les meilleurs esprits se sont accordés à faire signifier par le mot à définir. Il part de là pour distinguer la proposition qui définit celle qui ne définit pas, et donne un moyen de reconnaître la première. Supposant ensuite que chacun est libre

d'entendre par tel ou tel mot ce que bon lui semble, il soutient que toute définition est inattaquable, et qu'on ne peut tout au plus reprocher aux auteurs que de ne pas attacher aux mots le même sens que tout le monde. Il fait ensuite l'application de ces principes aux mots *analyse* et *métaphysique*. « *L'opération, à laquelle nous avons donné le nom d'analyse, se compose de trois opérations correspondantes aux trois facultés de l'entendement. Il faut 1°. Se former des idées précises de toutes les parties, ou de toutes les qualités, ou de tous les points de vue d'un objet ; et ces idées, on les obtient par l'observation, par l'expérience, par l'attention. 2°. Il ne suffit pas de connaître chacune de ces parties, dans un état d'isolement ; il faut avoir aperçu les rapports qui les font dépendre les unes des autres ; et c'est la comparaison qui nous donne ces rapports. 3°. Enfin, tout doit se rattacher à une idée fondamentale, à un principe ; et c'est le raisonnement qui nous assure que nous l'avons trouvé.* » (p. 268). On peut définir l'analyse de différentes manières. 1° L'analyse est une opération qui se compose de trois opérations. Par la première, on étudie, avec soin, toutes les qualités d'un objet. Par la seconde, on s'attache à découvrir les rapports qui lient ces qualités. Par la troisième, on arrive au principe d'où tout dérive (*l'analyse décompose, lie et unit*, p. 269). 2° L'analyse consiste à observer successivement, et avec ordre l'origine et la génération des idées (pp. 270-271). Or l'habitude de remonter à l'origine des idées, est une habitude métaphysique. Qu'est-ce donc enfin la métaphysique ? « *C'est l'analyse lorsqu'elle remonte à l'origine des idées* » (p. 271) Qu'est ce que la logique ? « *C'est l'analyse lorsqu'elle s'occupe de la dérivation des idées.* » (p. 271) La métaphysique est la science des principes ; la logique la science des conséquences (p. 272). Ces définitions sont conformes à ce qu'ont enseigné les plus grands philosophes (Bacon, Descartes).

Laromiguière consacre encore les douzième (pp. 275-315) et treizième leçons (pp. 316-349) *Sur les définitions*. « *L'indétermination des mots, qui déjà suppose l'indétermination des idées, ne peut nous conduire qu'à des idées toujours plus mal déterminées* » (p. 275). Il est facile de dire qu'il faut définir les mots en les prenant dans l'acception la plus usitée parmi les bons esprits. Quelle est cette acception ? Comment la reconnaître ? Est-ce là le problème de la définition tout entier ? N'y a-t-il donc que des définitions de mots ? N'avons-nous pas pris, tous tant que nous sommes, la mauvaise habitude de parler avant de penser, ou, du

moins, de nous servir de mots dont le sens était mal déterminé pour nous ? Ne sommes-nous pas ainsi trop portés à nous payer de vains de mots ou de mauvaises définitions ? N'avons-nous pas l'habitude, peut-être plus mauvaise encore, de vouloir tout définir, même ce qui est indéfinissable ? Telles sont les principales questions que Laromiguière résout dans ses deux leçons sur la définition. Dans le **douzième leçon** (pp. 275-315), il souligne que pour faire une bonne définition, il faut se servir de mots déjà connus. Il pénètre plus avant dans son sujet en examinant les diverses sortes de définitions. Il traitera surtout de la définition logique (p. 284), qui se fait par le genre et l'espèce avant d'adopter la définition génétique, ou qui donne à connaître une chose en exposant la manière dont elle se fait. Il demande d'abord si la définition logique fait connaître la nature des choses, comme le prétendent les logiciens. Il n'a pas de peine à prouver qu'il n'en est rien, puisque la nature réelle ne se rencontre que chez les individus, et que les idées de genre et d'espèces n'indiquent qu'une nature idéale, universelle ou logique. Il établit aussi que, si le genre et la différence ne sont pas connus avant l'espèce, toute définition de cette sorte est abusive. « *L'homme est un animal raisonnable, est une définition insuffisante ; parce que le second membre, animal raisonnable, ne nous est pas assez connu. Nous savons trop imparfaitement, en quoi consiste l'animalité ; et, trop imparfaitement, ce que c'est que la raison. La preuve en est que, d'un côté, nous sommes embarrassés pour dire si certaines productions de la nature sont des plantes ou des animaux ; et que, de l'autre, nous ne le sommes guères moins pour décider, si certaines actions des animaux ne supposent pas quelque lueur de raison. S'il plaît à la toute puissance divine de donner la raison à un ver de terre, ce ver de terre, qui dès lors serait un animal raisonnable, serait-il donc un homme ? Mais, pourquoi chercher à définir ce qui n'a pas besoin d'être défini ? Pascal se moque de ces philosophes qui attachent une grande importance à la définition de l'homme ; comme si nous ne savions pas, tous, ce que c'est qu'un homme. De pareilles questions occupaient sérieusement les philosophes de la Grèce ; et ils ont dit, sur la définition de l'homme, des choses si petites, si misérables, qu'il est presque honteux de les savoir... La définition du globe, celle du triangle, sont excellentes ; parce que les idées de corps rond, et de surface terminée par trois lignes, sont dans tous les esprits.* » (pp. 289-290). Il fait ensuite ressortir d'une manière piquante le vice d'un certain nombre de définitions, qui ont cependant pour auteurs des hommes tels qu'Aristote et Descartes (pp.

290-291). Ces considérations le conduisent à décider la double question : Si les définitions sont des principes, faut-il commencer par là l'exposition et l'étude des sciences ? (p. 292) Si les définitions font bien connaître l'objet qu'il s'agit d'étudier, si elles n'ont rien d'obscur, si elles peuvent être utiles pour l'intelligence de ce qui doit suivre, on peut les mettre utilement en tête d'une science ; mais autrement il faut s'en abstenir (pp. 292-296). Des trois règles de la définition logique : la *clarté*, la *brièveté* et la *réciprocité* entre le défini et la définition, les deux premières sont critiquées par l'auteur (pp. 296-297) comme n'étant pas seulement propres à la définition, comme étant des règles à suivre dans tout le discours. La troisième règle obtient grâce (p. 297), à cause de son importance, de sa convenance toute spéciale et du penchant trop ordinaire à l'oublier. Il fait remarquer encore que la vérité d'une définition diffère de la vérité d'une simple proposition. « *La vérité d'une simple proposition porte sur les idées ; au lieu que la vérité d'une définition n'est que verbale* » (pp. 303-304). Il tire de cette importante distinction la règle suivante : On peut prouver, attaquer, accorder, nier la vérité ou la fausseté d'une simple proposition, mais non d'une définition. « Lors donc qu'on croit disputer sur une définition, on verra toujours, si l'on y regarde de près, qu'on ne dispute que sur une simple proposition (pp. 304-305) (...) Mais, lorsque deux auteurs définissent différemment une même chose, comme la liberté, l'esprit, la vertu, etc. (p. 305) c'est qu'ils donnent le même nom à des idées différentes. Il profite de sa théorie sur la définition pour résumer en quelques lignes toute sa doctrine sur les facultés de l'âme, pour en faire voir toute la beauté logique et l'inculquer plus avant dans les esprits (pp. 309-312). Il distingue, à ce sujet, les facultés *réelles* (l'attention, la comparaison et le raisonnement ; le désir, la préférence et la liberté) des facultés purement *nominales*, génériques ou collectives (l'entendement, la volonté, la pensée et la raison). « *Vous vous rappelez que nous avons donné à la réunion de l'attention, de la comparaison, et du raisonnement, le nom d'entendement ; à la réunion du désir, de la préférence, et de la liberté, le nom de volonté ; à la réunion de l'entendement, et de la volonté, le nom de pensée. Ajoutons, qu'on donne le nom de raison, à l'emploi le plus parfait de la pensée, c'est-à-dire, de l'entendement et de la volonté. La raison, en effet, consiste à bien diriger son attention ; à faire des comparaisons justes ; des raisonnements exacts ; à bien régler ses désirs ; à préférer toujours le mieux ; et enfin, à faire un bon usage de sa liberté. Ces noms, une fois imposés à des*

*facultés qui nous sont parfaitement connues, il ne nous sera pas difficile de faire des définitions. Ainsi : 1° L'entendement est la réunion de l'attention, de la comparaison, et du raisonnement ; 2° La volonté est la réunion du désir, de la préférence, et de la liberté ; 3° La pensée est la réunion de l'entendement, et de la volonté ; 4° La raison est le bon emploi de la pensée ; c'est-à-dire, de l'entendement et de la volonté ; c'est-à-dire, de l'attention, de la comparaison, du raisonnement, du désir, de la préférence, et de la liberté. Et, en renversant les membres de toutes ces définitions, vous aurez : 1°. La réunion de l'attention, de la comparaison, et du raisonnement, s'appelle entendement ; 2° la réunion du désir, de la préférence, et de la liberté, s'appelle volonté ; 3° la réunion de l'entendement et de la volonté, s'appelle pensée ; 4° Le bon emploi de la pensée, s'appelle raison. » (pp. 309-311) Il termine ce chapitre en faisant la guerre aux entités et aux définitions métaphysiques (ex. l'entendement est un miroir qui réfléchit les idées ; la volonté est une force aveugle qui est guidée par l'entendement, qui est éclairée par l'entendement, etc.), à ces métaphores qui séduisent si facilement les philosophes eux-mêmes et se font prendre pour des réalités. Laromiguière les trouve plus à leur place dans la poésie. Dans la **treizième leçon** (pp. 316-349), il continue de parler des définitions logiques en soulignant qu'elles ne sont pas seulement sujettes aux nombreux abus déjà signalés mais qu'elles ont de plus le grave défaut de n'atteindre presque jamais leur but. Elles promettent de faire connaître la *nature* des choses, et c'est à peine si elles en laissent apercevoir quelque côté, par exemple, les effets qui en dérivent (p. 318). C'est surtout pour cette raison que Laromiguière préférerait à cette espèce de définitions, celles qui feraient connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, telles qu'elles sont dans leur nature (pp. 319-335). Mais comment arriver à ce résultat si l'on ne fait pas voir les effets dans leurs causes, si l'on ne connaît pas l'origine des idées, leur enchaînement systématique naturel ? Faire tout cela, n'est-ce pas, d'un autre côté, expliquer les idées les unes par les autres, les définir de la meilleure manière, en faire connaître la nature ? N'est-ce pas ainsi que l'esprit se comporte dans les sciences mathématiques ? « Si la géométrie doit à sa méthode des progrès qui nous étonnent, pourquoi la métaphysique ne ferait-elle pas les mêmes progrès en adoptant la même méthode ? (...) Il faut donc, toutes les fois qu'on cherche la définition d'une idée, se demander comment cette idée a été engendrée, quelle est son origine immédiate, c'est-à-dire, quelle est l'idée connue dont elle*

dérive, ou quelles sont les idées connues dont elle se compose » (p. 325 et p. 327). Telle est donc l'espèce de définitions à laquelle Laromiguière donne la préférence (celle que nous avons appelée précédemment définition *génétique*). Elle a, sans contredit, ses avantages et fait essentiellement partie du procédé analytique ; elle n'est pas, comme la définition logique, une opération à laquelle l'arbitraire et l'hypothèse ont en général beaucoup trop de part. Lorsqu'on a parfaitement déterminé le sens des mots, on peut les combiner, les traiter à peu près comme des signes algébriques, sauf à les interpréter dès que l'opération est terminée. C'est là un immense soulagement pour l'esprit. « *Mais, pour que les progrès soient assurés ; il faut qu'en opérant sur des mots, on sache bien qu'on n'opère que sur des mots ; et il faut en même temps, que de ces mots, on puisse revenir aux idées qui seules peuvent tout éclairer. Si, en opérant sur des mots qui ne sont que signes d'autres mots, on croit opérer immédiatement sur des idées, on s'expose, en prenant ainsi les mots pour des choses, à s'égarer au milieu des chimères : et si, de ces mots qui sont immédiatement que signes d'autres mots, on ne sait pas revenir aux idées, toutes les connaissances seront purement verbales.* » (p. 347).

La **quatorzième leçon** traite *Des opinions des philosophes sur les facultés de l'âme* (pp. 350-386). Après avoir exposé les règles de la méthode, s'être tracé la marche qu'il devait suivre, avoir fait connaître le système de Condillac, qui était en possession des esprits, exposé, son propre système, l'avoir justifié en le comparant avec celui de Condillac et en critiquant celui-ci ; après avoir répondu aux objections qui lui étaient adressées et achevé d'éclairer ainsi les esprits ; après avoir démontré que la doctrine de Condillac, et par conséquent toute doctrine analogue, est pure de tout matérialisme, Laromiguière a voulu, avant d'aller plus loin, jeter un regard rapide sur l'histoire de la philosophie touchant la question des facultés de l'âme et des règles de la méthode, afin de faire voir que son système était réellement un progrès sur tous les autres, et que les règles de sa méthode n'avaient rien à redouter de la comparaison avec celles qui ont été posées par les plus beaux génies. Il était à craindre pour l'auteur des *Leçons* que l'extrême simplicité de son système ne fit croire que la découverte en avait été très facile. Il a deux manières de prouver le contraire : par l'une, il fait ressortir la difficulté de s'orienter dans la matière ; par l'autre, il fait voir que les philosophes modernes qui l'ont précédé en ont approché de plus en plus, mais qu'ils ne l'ont cependant pas atteinte. De cette manière, il met en évidence ce qu'il leur doit et ce

qu'il croit avoir ajouté à leurs découvertes. C'est ainsi qu'il leur rend justice, sans rien perdre de son propre mérite, puisqu'il reconnaît que son système leur appartient en très grande partie, mais pas tout entier cependant : « *Le système que je vous ai présenté, dit-il, n'est donc pas à moi. Plusieurs philosophes, presque tous, à remonter jusqu'à Aristote et même au-delà, peuvent en réclamer leur part ; seulement j'ai cherché à le dégager des éléments qui lui étaient étrangers et à le faire reposer sur sa véritable base* » (p. 366).²³

La **quinzième**, et dernière **leçon** pose la question de savoir *Si nous avons fait quelques progrès depuis l'ouverture du cours de philosophie* (pp. 387-424). Il souligne combien les philosophes sont peu d'accord entre eux sur ce qu'ils appellent la vérité. Ils ne le sont pas davantage sur la manière de la chercher. Les Leçons doivent nous avoir appris jusqu'à un certain point à les lire et à les juger avec discernement. Dans cette perspective, il présente des morceaux choisis de métaphysique pris chez des philosophes célèbres : Pascal (p. 392), Buffon (p. 399) et Voltaire (p. 406). Il est regrettable que la philosophie de Laromiguière soit tombée dans l'oubli bien que comme le note Émile Bréhier²⁴ : « *Si Laromiguière n'a pas conçu autrement que Condillac la méthode philosophique qu'il lui laisse l'honneur d'avoir découverte, il y fait pourtant une très profonde modification ; il prend en effet pour point de départ de la genèse, outre la sensation, faculté passive, l'attention, faculté active ; de l'attention il fait naître la comparaison, qui, découvrant tous les rapports des choses, est le point de départ du*

²³ Les auteurs dont il examine et critique très brièvement les systèmes sur les facultés de l'âme sont Aristote, Bacon, Descartes, Malebranche, Hobbes, Locke, Bonnet, de Brosses, Vauvenargues, Diderot, Buffon, Voltaire. Il examine et critique ce que Pascal a dit des définitions. Voici quelques points importants qu'il développe :

1° L'attention est donnée comme le principe ou l'origine des facultés intellectuelles et des facultés morales, comme le *principe* de l'entendement et de la volonté.

2° Distinction des idées en *absolues* et en *relatives*, suivant qu'elles sont primitives, immédiates, ou secondaires et médiates.

3° Les mots qui désignent les facultés de l'âme servent aussi à désigner leurs produits.

4° Distinction du *principe* et de la *cause*. Le principe d'une chose en fait partie, est de même nature qu'elle ; sa cause est en dehors et d'une autre nature. Le principe des phénomènes internes est encore un phénomène, leur cause n'en est plus un. Laromiguière ne nie pas cette cause, mais il dit que nous ne la connaissons pas, qu'elle est pour nous comme n'étant pas. Ce passage très remarquable (pp. 410-417) n'est pas en contradiction avec ce que nous avons dit ailleurs des idées de l'auteur sur l'activité première. Il est vrai, en effet, que nous ne connaissons pas l'essence substantielle de la force radicale de notre âme, mais il ne l'est pas moins que nous sommes obligés par les lois de notre intelligence, de notre raison, de reconnaître l'existence de cette force, de cette activité première.

²⁴ Bréhier, É. (1989). *Histoire de la philosophie* (III, p. 571). Paris : PUF.

jugement et du raisonnement. Cette revendication d'une activité spirituelle originelle et irréductible, si elle laisse intacte la méthode générale de Condillac, introduit dans la doctrine une tendance tout à fait nouvelle et conforme au biranisme. »

Les Leçons de philosophie de 1815 jugées par V. Cousin²⁵ (1819)

Premier article²⁶. Il y a deux manières de considérer un ouvrage philosophique : soit en lui-même et par son seul rapport avec la vérité, qui ne change point ; soit relativement et par son rapport avec les ouvrages qui l'ont précédé, et l'influence probable qu'il doit exercer sur les ouvrages qui le suivront. C'est sous ce dernier point de vue que les Leçons de M. Laromiguière nous ont particulièrement frappés, et que nous nous proposons d'en (page 196) rendre compte. Sans nous interdire de les juger en elles-mêmes, nous tâcherons surtout de les faire connaître, c'est-à-dire, de montrer leur place dans le progrès de l'esprit philosophique parmi nous.

Depuis un siècle à peu près, que la métaphysique de Locke, sur les ailes brillantes et légères de l'imagination de Voltaire, traversa le détroit et s'introduisit en France, elle y a régné sans contradiction et avec une autorité dont il n'y a pas d'exemple dans l'histoire entière de la philosophie. C'est un fait presque merveilleux, mais incontestable, que, depuis Condillac, il n'a paru parmi nous aucun ouvrage contraire à sa doctrine, qui ait produit quelque impression sur le public. Condillac régnait donc en paix ; et sa domination, prolongée jusqu'à nos jours à travers des changements de toute espèce, paraissait à l'abri de tout danger et poursuivait son paisible cours. Les discussions avaient cessé : les disciples n'avaient plus qu'à développer les paroles du maître ; la

²⁵ Cousin, V. (1819-1821). Leçons de philosophie, ou Essai sur les facultés de l'âme, par M. Laromiguière, professeur de philosophie à la faculté des lettres de l'Académie de Paris. Paris, chez Brunot-Labbe : tome I^{er}, 1815 ; tome II, 1818 ; in-8°. *Journal des savan(t)s*, avril 1819, pp. 195-202 ; octobre 1819, pp. 599-611 ; février 1821, pp. 85-92. Cette série d'articles a été republiée en 1826 par V. Cousin dans ses *Fragment(s) philosophiques* (Paris : A. Sautélet, pp. 1-51).

²⁶ Cousin, V. (1819). Leçons de philosophie, ou Essai sur les facultés de l'âme, par M. Laromiguière, professeur de philosophie à la faculté des lettres de l'Académie de Paris. Paris, chez Brunot-Labbe : tome I^{er}, 1815 ; tome II, 1818 ; in-8°. *Journal des savan(t)s*, avril 1819, pp. 195-202.

philosophie semblait achevée. Cependant les choses en sont venues insensiblement à ce point, qu'il paraît tout à coup un ouvrage où l'auteur abandonne et combat même le système établi, sans choquer le public. Que dis-je ? Le public, jusqu'alors si prévenu en faveur de Condillac, accueille son adversaire, et ne paraît pas même éloigné d'embrasser la nouvelle direction. Ceci prouverait deux choses : 1° qu'une révolution philosophique se fait sourdement dans quelques esprits ; 2° que cette révolution est déjà préparée dans l'opinion publique : or nous ne craignons pas d'avancer qu'une telle révolution, si elle n'est point une chimère, est un des faits les plus importants de l'époque actuelle.

Mais le fait est-il bien réel ? L'esprit humain a-t-il ressaisi parmi nous le droit d'examen ? et M. Laromignière, jadis si zélé, si scrupuleux disciple de Condillac, a-t-il vraiment abandonné sa doctrine ? C'est ce qu'il s'agit de constater par une analyse exacte et approfondie des *Leçons de philosophie*.

Il y a deux hommes dans M. Laromignière, l'ancien et le nouveau, le disciple et l'adversaire de Condillac. L'adversaire se montre souvent, et c'est là le phénomène que nous nous proposons de signaler : le disciple reparait plus souvent encore, et c'est ce qui prouve précisément, selon nous, la réalité de la révolution que nous annonçons ; car, si l'ouvrage de M. Laromignière n'était qu'un nouveau système, sans rapport avec ceux qui l'ont précédé et avec celui de Condillac, qui est leur type commun, faute de s'appuyer sur le passé, il n'exercerait aucune influence sur l'avenir, et ne serait pour nous qu'un système de plus dans la multitude des systèmes, un ouvrage plus ou moins ingénieux, mais stérile, parce (page 197) que cela seul est fécond qui est animé de l'esprit du siècle, qui se lie à ses besoins, à ses vœux, à sa tendance. S'il n'y avait aucun rapport entre Condillac et M. Laromignière, quand même M. Laromignière aurait pour lui la raison, il n'aurait pas pour lui le public, qui veut bien marcher, mais non pas courir ; qui veut bien permettre qu'on améliore ses idées, mais non pas qu'on les détruise brusquement : jamais le même individu n'a complètement changé. La société ne change complètement que par les changements partiels et progressifs des diverses générations. Si la rupture de M. Laromignière avec Condillac eût été violente, on pourrait accuser la passion ou le caprice, et ne voir là qu'un phénomène superficiel et passager ; mais les changements insensibles préparent les révolutions durables. Enfin, si l'auteur n'avait pas été un disciple de Condillac et ne s'en montrait pas toujours le plus ardent admirateur, il eût manqué à

Condillac d'être abandonné par un des siens : or, être attaqué n'est qu'un accident ordinaire, même à un système vainqueur ; trouver des résistances est un accident inévitable pour un système nouveau qui se développe et qui marche à la victoire ; gagner peu de terrain est l'effet de toute résistance opiniâtre, et n'est encore qu'un phénomène peu inquiétant : mais en perdre, reculer quand on a été si loin ; tomber, ne fût-ce que d'une ligne, quand on est parvenu au faite, ce sont là des présages tout autrement sinistres : en fait de système aussi, une chute est une ruine ; reculer, c'est être vaincu ; perdre, c'est déjà périr.

Ce qui caractérise l'ouvrage de M. Laromiguière comme ce qui en fait l'importance, est donc précisément ce mélange, ou, pour ainsi dire, cette lutte de deux esprits opposés, de deux systèmes contraires ; lutte d'autant plus intéressante que l'auteur n'en a pas le secret, d'autant plus sérieuse qu'elle est plus naïve. C'est le spectacle de cette lutte que nous voulons donner au public ; elle est partout dans le livre de M. Laromiguière ; elle est dans chaque grande division, dans chaque chapitre, dans chaque alinéa, dans chaque phrase : tant une situation est profonde lorsqu'elle est vraie !

L'ouvrage de M. Laromiguière est la collection des leçons qu'il donna à la faculté des lettres de l'Académie de Paris, pendant les années 1811, 1812 et 1813. Les succès du professeur furent étonnants, ceux de l'écrivain y répondront ; tel est l'effet d'un enseignement et d'un style qui conduisent toujours le lecteur ou l'auditeur de ce qu'il sait mieux à ce qu'il sait moins, ou à ce qu'il ignore tout-à-fait.

Ces leçons se présentent sous le titre d'*Essai sur les facultés de l'âme*. Au fond, cet essai comprend toute la métaphysique ; car l'auteur, considérant les facultés et dans leur nature et dans leurs produits, c'est-à-dire, (page 198) en elles-mêmes et dans les diverses idées dont leur développement progressif enrichit l'intelligence, embrasse tout ce que l'on peut dire de l'homme intellectuel ; car, où s'arrête la portée de nos facultés, là seulement finit l'homme intellectuel. Mais jusqu'où ne vont pas les facultés de l'homme ? Et quelles questions peuvent échapper à la simplicité infinie du plan de M. Laromiguière ? L'analyse des facultés, considérées en elles-mêmes et dans leurs rapports les unes avec les autres, est l'objet du premier volume ; le second traite de leurs produits, ou des idées. Nous nous proposons de consacrer à l'examen de ces deux volumes deux articles parallèles, montrant toujours en quoi l'auteur suit Condillac et en quoi il s'en écarte, dans le vaste champ qu'il parcourt après lui ; et

comme, en général, dans la philosophie, l'idée de la méthode plane sur toutes les autres idées, et, comme Condillac et M. Laromiguière répètent souvent, ce que nous admettons volontiers, que la philosophie n'est qu'une méthode, nous insisterons d'abord sur la nature et le caractère précis de la méthode suivie par Condillac et M. Laromiguière.

Nous commencerons par écarter la méthode d'enseignement, que Condillac et M. Laromiguière ont trop souvent confondue avec la méthode de découverte, pour nous occuper uniquement de celle-ci. Or, quant à la méthode de découverte, nos deux philosophes se ressemblent tellement, que l'on peut prendre à volonté l'un pour l'autre, et qu'en examinant la méthode de M. Laromiguière, on examine aussi celle de Condillac. « L'idée de la méthode, dit M. Laromiguière, quoique assez facile à saisir, n'est pourtant pas une idée simple ; quand nous saurons ce que c'est qu'un principe et ce que c'est qu'un système, nous serons bien près de savoir ce que c'est que la méthode. »

Maintenant, qu'est-ce qu'un *principe* et un *système* ? Laissons parler M. Laromiguière : « personne, dit-il, n'ignore la manière dont se fait le pain. On a du grain qu'on broie sous la meule ; le grain ainsi broyé est imbibé d'eau ; il prend ensuite de la consistance sous la main qui le pétrit ; et bientôt l'action du feu le convertit en pain. »

« Voilà quatre faits qui tiennent les uns aux autres, mais de telle manière que le quatrième est une modification du troisième, comme le troisième est une modification du second, et comme le second est une modification du premier. Or, toutes les fois qu'une même substance prend ainsi plusieurs formes l'une après l'autre, on donne à la première le nom de principe, » et ajoutons, pour compléter la pensée de l'auteur, à l'ensemble de ces formes qui s'engendrent l'une l'autre, on donne le nom de système.

Or, « la méthode qui systématise tous les éléments d'une science en (page 199) les ramenant à un principe commun, à leur origine, cette méthode s'appelle d'un seul mot *analyse*. C'est l'analyse, dit M. Laromiguière, qui, ramenant à l'unité les idées les plus diverses qu'elle-même nous a données, fait produire à la faiblesse les effets de la force ; c'est l'analyse qui sans cesse ajoute à l'intelligence, ou plutôt l'intelligence est son ouvrage, et la méthode est trouvée. »

La méthode est trouvée ! C'est ce qu'il s'agit d'examiner mûrement, en cherchant à se défendre de l'enthousiasme qui peut bien saisir le poète en présence d'une grande image, d'une inspiration sublime,

et même le métaphysicien le plus méthodique, à l'instant où il croit apercevoir une idée féconde ; mais qu'il ne faut pas commencer par partager, lorsqu'on veut savoir s'il est bien ou mal fondé, si réellement la méthode est trouvée. Or, elle ne l'est pas ; ou, si elle se trouve dans la description qu'en vient de donner M. Laromiguière, elle s'y trouve si bien enveloppée sous des éléments étrangers, qu'on a peine à l'y reconnaître. En effet, pour systématiser une science, c'est-à-dire, pour ramener une suite de phénomènes à leur principe, à un phénomène élémentaire qui engendre successivement tous les autres, il faut saisir leurs rapports, le rapport de génération qui les lie ; et pour cela, il est clair qu'il faut commencer par examiner ces différents phénomènes séparément. Cette opération, c'est l'observation. Or l'observation peut bien conduire à l'unité, mais quelquefois aussi elle n'y conduit pas ; elle y conduit, si elle la trouve ; elle la trouve, si l'unité existe : si l'unité n'existe pas, l'observation aura beau la chercher, elle ne la trouvera pas ; elle n'y conduit donc pas nécessairement : observer est donc une chose, unir et systématiser en est une autre ; ces deux opérations ne se rencontrent donc que fortuitement, extérieurement, pour ainsi dire, par l'effet de l'identité qui peut se rencontrer dans les choses observables. Alors nous ne ramenons pas les phénomènes à l'unité ; mais nous voyons l'unité dans les phénomènes, parce que les phénomènes sont identiques. Si l'unité est une création de l'esprit, c'est une chimère ; si c'est une réalité, c'est un fait, un fait d'observation, comme tout autre fait, comme la diversité ou la ressemblance. L'observation, si elle est exacte, le trouve même sans le chercher ; de telle sorte qu'alors il n'y aurait pas même dans la méthode deux opérations, l'opération qui observe et l'opération qui unit et systématise, mais une seule opération, savoir, l'observation, laquelle trouve ou ne trouve pas l'unité. Dans ce cas, la méthode consisterait uniquement dans l'observation ; et dans ce cas encore, si l'on veut donner un nom grec à l'observation, à la méthode, qui n'est pas plus grecque que française et qui appartient à la raison humaine, on peut lui donner le (page 200) nom d'*analyse*, cette expression marquant l'opération de l'esprit qui divise, qui décompose, c'est-à-dire, qui tend à l'observation ; car on n'observe, on n'observe bien qu'en décomposant : la langue grecque oppose l'*analyse* à la *synthèse*, comme la langue française oppose la *décomposition* à la *composition*. Toutefois, les définitions de mots étant libres, sauf l'inconvénient de confondre les idées par la confusion du langage convenu, on peut, si l'on veut, appeler *analyse* la réunion de

l'opération intellectuelle qui décompose et de celle qui compose, de l'analyse et de la synthèse, comme les Grecs l'entendaient, et comme jusqu'ici l'entendait tout le monde : on peut encore, si on le veut, appeler *méthode* en général ces deux opérations, qui, au fond, constituent deux méthodes, et qui jusqu'ici passaient pour deux méthodes différentes. Les faits sont tout, les mots ne sont rien : qu'on fasse des mots ce qu'on voudra ; mais que les faits restent intacts, ainsi que leurs caractères. Quelque dénomination que l'on emploie, toujours est-il, 1° qu'unir et systématiser n'est pas décomposer et observer ; que ces deux procédés, sans s'exclure, ne se suivent pas nécessairement dans l'esprit ; 2° que, pour atteindre à la vérité, l'observation est incomparablement plus utile que la recherche de l'unité ; et que, par conséquent, dans l'idée générale de méthode, la décomposition, en fait et en droit, précède la composition. Or Condillac et M. Laromiguière font tout le contraire. Sans proscrire l'observation, ils insistent plutôt sur la composition, sur l'unité nécessaire à tout système. Pour ne point parler de Condillac, les passages de M. Laromiguière que nous avons cités plus haut, sont décisifs. La tendance à l'unité est telle dans les *Leçons de philosophie*, qu'indépendamment de tous les passages où le professeur la recommande, et où il la suit explicitement, il reste encore je ne sais quel esprit général qui y aspire sans cesse, qui se produit dans les mots comme dans les idées, remplit et anime le livre entier. Or, qui ne voit que cette tendance à l'unité, cette supériorité accordée à l'esprit de système sur l'esprit d'observation, doit être funeste et mortelle à la vraie science, qui doit reposer sur les faits ! Que dirait-on d'un chimiste qui, dans des leçons sur la méthode, la réduirait à la recherche de l'unité, à la recherche d'un élément unique, simple, indécomposable, dont tous les autres ne fussent que des formes, et dont la chimie entière ne fût que le développement progressif ? Un tel chimiste ne rappellerait-il pas le temps de Paracelse, plutôt que le temps de Lavoisier ? Celui-là, à coup sûr, ne trouverait pas la classification des corps simples ; car où il y a unité, il n'y a pas lieu à classification : il ne trouverait pas un élément nouveau ; car deux éléments simples, et tout élément est simple ou supposé tel, deux (page 201) éléments engendreraient, selon lui, deux sciences tout à fait opposées. Que dirait-on du physiologiste qui recommanderait de chercher avant tout la fonction organique élémentaire, qui voudrait voir, à tout prix, toutes les forces dans une seule ! Que dirait-on du médecin dont la méthode médicale consisterait à réduire toutes les maladies à une seule, la goutte à la fièvre ou la fièvre à la goutte ? Que dirait-on du physicien qui,

au lieu d'ajouter la géométrie à l'expérience, prétendrait, *a priori*, construire la nature avec un x ou un y ? N'est-il pas visible qu'aussitôt que l'esprit humain s'écarte de l'expérience, il s'écarte de la ligne droite de la science ?

Ne serait-on donc pas fondé à dire à Condillac et à son école :

1° Sans prétendre que vous rejetez l'expérience, certainement vous insistez plus sur l'unité et l'esprit de système ; de-là votre méthode, sans être absolument vicieuse et exclusive, contient déjà un germe funeste que l'application développera nécessairement.

2° Quand même il serait vrai que, dans l'application, vous n'eussiez pas failli, le mérite en serait à vous, non pas à votre méthode ; et notre remarque subsisterait toujours.

3° Quoi qu'il en soit de notre remarque, si elle pèche, assurément ce n'est pas par une excessive témérité, et ce n'est pas à vous d'accuser vos adversaires d'être des esprits ambitieux et chimériques. En effet, quelle ambition que celle de voir tout en un, et même de ne vouloir rien voir autrement ! Car non seulement l'unité est pour vous un résultat, mais c'est une loi, c'est un précepte, une méthode. Quand donc vous rencontrez sous votre plume les noms de philosophes étrangers ou de philosophes anciens, les noms de Platon ou de Pythagore, des Alexandrins ou de certains scolastiques, de Leibniz ou de Spinoza, et d'autres modernes plus récents dont la gloire est l'orgueil de grandes nations contemporaines, de grâce, moquez-vous moins de leurs prétentions, car les vôtres ne sont pas petites. Ces *faux sages*, ces *illuminés*, comme vous les appelez, on ne sait pourquoi, peuvent-ils avoir été plus loin que vous ? Car, encore une fois, qu'y a-t-il au-dessus et au-delà de l'unité ?

4° De plus, cette unité que vous cherchez, nous la souhaitons aussi ; sans doute l'homme ne peut se reposer que dans l'unité : l'unité est la fin dernière de la science ; mais nous croyons que l'observation en est la condition, et, tout en cherchant la fin de la science, nous nous pénétrons surtout du besoin d'accomplir ses conditions. Voyez donc qui, de vous ou de nous, se conforment le mieux à l'esprit des temps modernes, lequel n'est autre chose que la crainte de l'hypothèse, et la prédominance, quelquefois même excessive, de l'observation sur la spéculation. (page 202)

Sans appliquer à M. Laromiguière ces paroles pacifiques que nous n'adressons ici qu'au chef lui-même, à Condillac, nous ne pouvons nous empêcher de regretter que M. Laromiguière, qui, sur d'autres points,

abandonne Condillac, l'ait, sur celui-là, si scrupuleusement suivi. Sa méthode est celle de Condillac ; elle en a tous les inconvénients ; elle en a aussi tous les avantages, parmi lesquels il faut mettre au premier rang le talent de l'exposition et du style. Si toutes les idées sont réductibles à l'unité, si l'unité est la loi de la pensée humaine, l'analogie est la loi du langage ; aussi l'analogie est-elle le caractère éminent du style de Condillac et de M. Laromiguière. De là ce style heureux dont le secret consiste à aller sans cesse du connu à l'inconnu, et à répandre ainsi sur toutes les matières la lumière et l'agrément : de là cette élégance continue dont Condillac a transmis, avec sa méthode générale, l'habitude systématique à son heureux imitateur, qui, par un travail plus profond encore, une étude plus assidue, semble y avoir ajouté plus de force et plus de charme. Comme le système de M. Laromiguière n'est qu'une génération progressive d'idées, sa langue n'est qu'une traduction harmonieuse. L'habile écrivain vous conduit, vous promène, pour ainsi dire, d'une forme à l'autre, d'une expression à une autre expression, avec un art aussi profond et aussi subtil que l'habile dialecticien vous fait passer d'un principe plus ou moins prouvé, mais enfin établi et convenu, à une conséquence immédiate qui elle-même engendre une conséquence nouvelle, d'où sort une suite de nouvelles conséquences toutes liées intimement l'une à l'autre, préparées et ménagées par des harmonies et des gradations qui, en se développant successivement sous vos yeux, vous charment sans trop vous surprendre, et vous éclairent sans vous éblouir. Malheureusement le talent d'exposition, qui se prête aussi bien à l'erreur qu'à la vérité, ne prouve rien pour ou contre un système.

Mais comment, dira-t-on, se fait-il que M. Laromiguière diffère, autant que nous l'avons annoncé, de Condillac, si leur méthode est la même ? C'est qu'ils l'appliquent diversement. Tous deux cherchent l'unité ; mais Condillac la trouve dans une chose, M. Laromiguière dans une autre, et ces deux choses sont essentiellement opposées ; de là, malgré l'identité de la méthode, la diversité des directions, qu'un reste d'habitude et des artifices de langage peuvent bien encore rapprocher sur certains points, mais sans pouvoir réellement les confondre ; de là les différences et les ressemblances que nous avons annoncées, et qu'il nous développerons dans de prochains articles.

Second article²⁷. Pour saisir nettement les différences qui existent déjà et les ressemblances qui se trouvent encore entre le système de M. Laromiguière et celui de Condillac, il faut bien concevoir ce dernier système, et surtout l'enchaînement du principe et des conséquences.

Le principe de Condillac est la sensibilité ; il y voit l'intelligence toute entière. Toutes les facultés de l'homme ne lui paraissent que le développement varié d'une première sensation. *À la première odeur, dit Condillac (Traité des Sensations, I^{re} part. chap. 2), la capacité de sentir est toute entière à l'impression qu'elle éprouve ; voilà l'attention.*

L'attention que nous donnons à lui objet n'est, de la part de l'âme, que la sensation que cet objet fait sur nous. (Logique, I^{re} part. ch. 7).

Une double attention s'appellera comparaison ; elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve comme si on les éprouvait seules, et qui excluent toutes les autres. (Log. même chap.)

Un objet est ou absent ou présent : s'il est présent, l'attention est la (page 600) sensation qu'il fait actuellement sur nous ; s'il est absent, l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite. Voilà la mémoire. (Log. même chap.)

Nous ne pouvons comparer deux objets, ni éprouver les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent : or apercevoir des ressemblances et des différences, c'est juger. Le jugement n'est donc encore que sensation. (Logique, même chap.)

La réflexion n'est qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons. (Log. même chap.)

La réflexion, lorsqu'elle porte sur des images, prend le nom d'imagination. (Log. même chap.)

Raisonner, c'est tirer un jugement d'un autre jugement qui le renfermait ; il n'y a donc dans le raisonnement que des jugements, et par conséquent des sensations.

L'ensemble de toutes ces facultés se nomme entendement ; on ne saurait s'en faire une idée plus exacte. (Log. même chap.)

²⁷ Cousin, V. (1819). *Leçons de philosophie, ou Essai sur les facultés de l'âme*, par M. Laromiguière, professeur de philosophie à la faculté des lettres de l'Académie de Paris. Paris, chez Brunot-Labbe : tome I^{er}, 1815 ; tome II, 1818 ; in-8°. *Journal des savant(s)*, octobre 1819, pp. 599-611.

En considérant nos sensations comme représentatives, nous venons d'en voir sortir toutes les facultés de l'entendement : si nous les considérons comme agréables ou désagréables, nous en verrons sortir toutes les facultés qu'on rapporte à la volonté.

La souffrance qui résulte de la privation d'une chose dont la jouissance était une habitude, est le besoin.

Le besoin a divers degrés : plus faible, c'est le malaise ; plus vif, il prend le nom d'inquiétude. L'inquiétude croissante devient un tourment.

Le besoin dirige toutes les facultés sur son objet : cette direction de toutes les forces de nos facultés sur un seul objet, est le désir.

Le désir, tourné en habitude, est la passion.

Le désir, rendu plus énergique et plus fixe par l'espérance, *le désir absolu* (*Traité des Sensations*, I^{re} part. ch. 3), est la volonté. Telle est l'acception propre du mot *volonté* ; mais on lui donne souvent une signification plus étendue, et on la prend souvent pour la réunion de toutes les habitudes qui naissent des désirs et des passions.

En résumé, on appelle *entendement* la réunion de la sensation, de l'attention, de la comparaison, de la mémoire, du jugement, de la réflexion, de l'imagination et du raisonnement ; on appelle *volonté* la réunion de la sensation agréable ou désagréable du besoin, du malaise, de l'inquiétude, du désir, de la passion, de l'espérance et du phénomène spécial que l'espérance, jointe à la passion, détermine. La pensée est la réunion de toutes les facultés qui se rapportent à l'entendement et de toutes celles qui se rapportent à la volonté. (page 601)

Or, comme l'élément générateur de la volonté et de l'entendement est la sensation représentative ou affective, l'élément générateur de la pensée est, en dernière analyse, la sensation.

Tel est, selon Condillac, le système des facultés de l'âme, système qui devrait faire abandonner tous les autres, si la simplicité et la clarté étaient les seules ou même les plus importantes qualités que l'on exige d'un système philosophique. « Mais, observe très bien M. Laromiguière, si cette clarté était plus apparente que réelle, si cette simplicité laissait échapper ce qu'il importe le plus de retenir sous les yeux de l'esprit, si elle était l'oubli de quelque condition nécessaire à la solution du problème, si le principe d'où part Condillac ne contenait pas tout ce qu'il en déduit, et si le fil des déductions se trouvait rompu plusieurs fois, alors, entre un système simple, facile, ingénieux, mais manquant d'exactitude, et un système plus approchant de la vérité, fût-il

présenté sous des formes moins heureuses, il n'y aurait pas à balancer : car la simplicité est une chose relative à nous ; au lieu que la vérité est une chose absolue, indépendante de la faiblesse de notre esprit. » (Tom. I^{er}, troisième leçon)

Or, M. Laromiguière, après un long examen, prétend, et il établit, selon nous, très solidement, qu'il n'est point vrai que la sensation soit l'unique élément de la pensée, de l'entendement et de la volonté. Il croit qu'entre nos facultés et la sensation il y a un véritable abîme.

En effet, pour ne parler d'abord que de l'entendement, les facultés qui s'y rapportent ne peuvent venir de la sensation qu'autant que l'attention elle-même en dériverait. Or, dit M. Laromiguière, la sensation est passive, l'attention est active ; l'attention ne vient donc pas de la sensation : le principe passif n'est pas la raison du principe actif ; l'activité et la passivité sont deux faits que l'on ne peut confondre.

Si l'attention ne dérive pas de la sensation, si elle est son principe à elle-même, elle échappe à toute définition. En effet, la définition d'une idée n'est possible qu'autant qu'on a une idée antérieure, de laquelle dérive celle qu'on se propose de définir : d'où il suit que l'idée fondamentale d'une science ne peut jamais être définie ; car l'idée fondamentale d'une science en est l'idée première, et par conséquent une idée qui n'en a pas d'antérieure. L'activité ne se définira donc pas : elle ne se démontrera pas non plus ; car elle est un fait, et les faits n'empruntent pas leur évidence de celle du raisonnement ; ils ont une évidence qui leur est propre. Seulement M. Laromiguière en appelle au témoignage des langues : « Partout, dit-il, on voit et l'on regarde ; on entend et l'on écoute ; on sent et l'on flaire ; on goûte et l'on savoure ; on reçoit l'impression (page 602) mécanique des corps, et on les remue. Tout le genre humain sait donc, et ne peut pas ne pas savoir, qu'il y a une différence entre voir et regarder, entre écouter et entendre : il sait, en d'autres termes, que nous sommes tantôt passifs et tantôt actifs ; que l'âme est tour à tour passive et active. » (Tom. I^{er}, quatrième leçon, p. 92)

Or si cette distinction est fondée, et nous la croyons incontestable, il en résulte que le système entier de l'entendement repose, en dernière analyse, non sur la sensation, mais sur l'attention, sur l'activité de l'âme ; tandis que la faculté de sentir, que M. Laromiguière propose d'appeler *capacité de sentir*, pour mieux marquer sa passivité, n'est que l'occasion de l'exercice de l'activité intellectuelle, lui fournit des matériaux, mais ne la constitue pas.

La même différence essentielle, établie entre la sensation et l'attention, relativement à l'intelligence, M. Laromiguière la retrouve entre le malaise et l'inquiétude, entre le besoin et le désir, relativement à la volonté. Le malaise est un sentiment ou une sensation passive : l'inquiétude est le passage du repos à l'action. « *Pour que l'inquiétude fût la même chose que le malaise, ou une transformation du malaise, il faudrait que le repos pût se transformer en mouvement.* » (*Tom. I^{er}, cinq. leçon, p. 138.*) L'inquiétude déterminée, portée sur un objet particulier, c'est le désir ; le désir, et non pas le besoin, phénomène passif comme le malaise, est donc le véritable principe, le principe actif des facultés de la volonté : le malaise et le besoin sont bien l'occasion du désir, mais ils n'en sont pas la raison ; car la raison d'un fait ne peut être trouvée que dans un fait similaire ou analogue, et le désir et le malaise sont entièrement dissemblables, selon M. Laromiguière.

Ainsi, pour la volonté comme pour l'entendement, l'activité est le vrai point de départ de toutes les facultés humaines, et la pensée, qui comprend l'entendement et la volonté, repose toute entière sur l'activité, c'est-à-dire, sur l'attention. L'attention est le principe de M. Laromiguière, comme la sensation est celui de Condillac. La différence qui les sépare est donc absolue, comme nous l'avions annoncé, puisque c'est celle de la passivité à l'activité.

Quant à la ressemblance qui rapproche encore des théories si essentiellement opposées l'une à l'autre dans leur fondement, elle est délicate, et plus difficile à exposer et à saisir. M. Laromiguière n'admet pas, comme Condillac, que l'attention vienne de la sensation : mais, aussitôt qu'il est arrivé à l'attention par d'autres chemins que Condillac, il rentre dans les voies de ce dernier, et, comme lui, il déduit de l'attention toutes les facultés de l'entendement, et du désir toutes celles de la volonté. Il y a bien (page 603) encore quelques légères différences dans l'arrangement et dans le langage, il n'y en a point dans l'analyse des faits et dans leur déduction. Or nous pensons que M. Laromiguière est plus heureux dans les différences que dans les ressemblances : d'accord avec lui sur les points qui lui appartiennent en propre, nous avouons franchement que nous nous en séparons entièrement pour la partie qui se rapproche davantage de Condillac. Une exposition fidèle et détaillée de cette partie de la doctrine contenue dans les *Leçons de philosophie* doit en précéder la critique : il faut montrer comment le savant professeur analyse les facultés de l'entendement et de la volonté, comment il les enchaîne

entre elles, afin de prouver que son analyse n'est pas toujours exacte, et que la chaîne de ses déductions se rompt dans plusieurs endroits.

Le système des facultés de l'âme commence, selon M. Laromiguière, non pas à la sensation, mais à l'attention, la première de nos facultés actives. L'attention, dans son double développement, produit successivement toutes les facultés, et celles dont se compose l'entendement, et celles dont se compose la volonté. Les facultés de l'entendement sont diverses, mais on peut les réduire à trois : d'abord, l'attention, la faculté fondamentale ; puis la comparaison, puis enfin le raisonnement. Dans ces trois facultés rentrent toutes les autres facultés intellectuelles. Le jugement est, ou la comparaison elle-même, ou un produit de la comparaison ; la mémoire n'est encore qu'un produit de l'attention, ou ce qui reste d'une sensation qui nous a vivement affectés ; la réflexion, se composant de raisonnements, de comparaisons et d'actes d'attention, n'est pas une faculté distincte de ces facultés ; l'imagination n'est que la réflexion lorsqu'elle combine des images ; enfin l'entendement est la réunion des trois facultés élémentaires et des autres facultés composées qui leur servent de cortège : or la réunion de plusieurs facultés n'est pas une faculté réelle ; ce n'est qu'une faculté nominale, un signe sans valeur propre et sans réalité. Il n'y a de réel que les trois facultés élémentaires : je dis élémentaires, parce que, dans leur développement, elles engendrent d'autres facultés ; mais, dans le vrai, il n'y a de faculté élémentaire, selon M. Laromiguière, que l'attention. En effet, la comparaison n'est que l'attention, l'attention double, l'attention donnée à deux objets, de manière à discerner leurs rapports ; sans attention, point de comparaison possible, et sans comparaison, point de raisonnement, car le raisonnement n'est qu'une double comparaison ; il naît de la comparaison, comme la comparaison naît de l'attention : l'entendement est donc tout entier dans l'attention.

Quant à la volonté, son point de départ, ou sa faculté élémentaire, (page 604) est le désir, comme l'attention est le point de départ, la faculté élémentaire de l'entendement. Le désir engendre, comme l'attention, deux autres facultés, ni plus ni moins ; savoir, la préférence et la liberté. La préférence est au désir ce que la comparaison est à l'attention ; et la liberté est à la préférence ce que la raison est à la comparaison. Comme les facultés élémentaires de l'entendement élèvent successivement des facultés secondaires qui interviennent dans leur exercice, de même les trois facultés élémentaires de la volonté, savoir, le désir, la préférence et

la liberté, se compliquent successivement de diverses facultés secondaires auxquelles elles donnent naissance ; telles que le repentir et la délibération. Le repentir naît à la suite de la préférence : il n'entre pas dans les facultés intellectuelles de M. Laromiguière, quoiqu'il soit une faculté, selon Condillac. Mais, selon M. Laromiguière, le repentir appartient à la sensibilité ; la délibération suit la préférence et précède la liberté : on peut d'abord préférer sans avoir délibéré ; mais si l'acte de préférence a été suivi de repentir, on ne préfère plus de nouveau sans délibérer ; or la préférence après délibération, c'est la préférence libre, la liberté. Désir, préférence, liberté, voilà les trois facultés réelles ; leur réunion est la volonté ; mais, comme la réunion de plusieurs facultés n'est point une faculté réelle, la volonté n'est point une faculté propre, mais une faculté nominale, un signe, ainsi que l'entendement, et rien de plus.

En résumé, il y a donc six facultés réelles et deux facultés nominales ; or ces deux facultés nominales, l'entendement et la volonté, se réunissent dans la pensée. La pensée, réunion de facultés, n'est pas une faculté, ce n'est pas même un signe représentatif de facultés ; ce n'est qu'un signe représentatif de signes, puisque la volonté et l'entendement, dont la pensée est le signe, ne sont pas des facultés réelles, mais des signes ou appellations collectives de facultés. Par ces expressions, *entendement et volonté*, il ne faut donc entendre réellement autre chose que l'attention, la comparaison, le raisonnement, d'un côté, et, de l'autre, le désir, la préférence et la liberté ; facultés réelles, qui se développent dans deux sphères différentes, mais dans le même rapport, et sans que l'une ou l'autre de ces deux ordres de facultés dépasse l'autre dans son développement ou reste en deçà. Le développement de l'attention se fait de trois façons différentes, qui se reproduisent fidèlement dans les développements du désir. Le parallélisme est parfait ; mais le comble de l'art était, non seulement d'établir ces deux lignes parallèles, mais de les faire se toucher dans un point, et même de manière à établir entre elles mieux qu'un rapport de coïncidence, un rapport de génération : or n'est-ce pas établir un rapport de génération entre (page 605) l'entendement et la volonté, que de tirer toutes les facultés de la volonté, du désir, lequel, selon Condillac et M. Laromiguière, *est la direction de toutes les facultés de l'entendement vers un objet dont on a besoin* (Tom. I^{er}, 4^e leçon, p. 104) ? Tant que le besoin ne se mêle point à l'action de nos facultés, ces facultés, savoir, l'attention, la comparaison, le raisonnement ne s'exercent pas moins : mais que le besoin intervienne, les trois facultés se réunissent

dans une direction commune ; voilà le désir. Or, comme, selon M. Laromiguière lui-même, le besoin n'est pas une faculté, mais un simple phénomène sensible, entièrement étranger à l'activité, il s'ensuit que l'activité, et les facultés qui en dérivent, restent ce qu'elles sont, quand même le besoin n'intervient pas dans leur exercice ; de sorte qu'essentiellement le désir n'est qu'un mode de l'activité, l'activité concentrée sur un objet dont il se trouve que la sensibilité a besoin, circonstance tout à fait accidentelle. Au fond, le désir est donc l'activité elle-même ; seulement l'activité ne s'exercerait pas comme elle le fait dans le désir, si le besoin n'intervenait, non comme fondement et comme principe, mais comme une simple condition préalable. L'activité, c'est-à-dire l'attention, est le vrai principe du désir, puisqu'elle est le principe des facultés intellectuelles, dont le désir n'est que la concentration. L'attention est donc le principe unique, non seulement de l'entendement, mais aussi de la volonté, et par conséquent de la pensée toute entière, c'est-à-dire, de l'homme. Ceci achève le système de M. Laromiguière : jusqu'ici ce système était double, maintenant il est vraiment un ; le parallélisme se résout dans l'unité absolue. Opposé d'ailleurs à Condillac, puisqu'il fonde toute sa doctrine sur l'attention, essentiellement distincte de la sensation, M. Laromiguière s'en rapproche cependant, en ce qu'il tend également à ramener toutes les facultés à l'unité. L'unité de nos deux auteurs ne se ressemble guère, mais enfin c'est toujours de l'unité. Voilà une ressemblance dans l'application, que nous avons signalée dans la méthode ; et cette ressemblance est fondamentale. Seulement il faut reconnaître que l'unité de M. Laromiguière est plus savante que celle de son devancier, et ses combinaisons plus systématiques. Condillac, en tirant de la sensation, comme élément unique, toutes les facultés humaines, se contente de les séparer en deux classes, celles qui se rapportent à l'entendement et celles qui se rapportent à la volonté, et de marquer dans chacune de ces classes le mode successif de leur développement. Il les énumère toutes ; mais ni dans chaque classe il ne détermine quelles sont les facultés principales, ni dans les deux classes il ne montre le rapport plus ou moins intime des facultés correspondantes. Mais M. Laromiguière, en partant de (page 606) l'attention comme élément unique, ne se contente pas d'engendrer successivement toutes nos facultés intellectuelles ou morales ; il détermine avec précision le nombre exact et le mode de génération progressive des diverses facultés élémentaires de chaque classe. Il n'y a que trois facultés pour chacune

d'elles. La volonté n'en contient pas plus que l'entendement, ni l'entendement que la volonté ; le rapport de génération qui unit les facultés de la première série, unit également toutes celles de la seconde. Partout identité de nombre, partout identité de développement. La simplicité de Condillac disparaît devant celle-là ; sa régularité est le chaos devant celle de M. Laromiguière. En effet, quoi de plus simple et de plus régulier qu'un tel système ! Figurez-vous d'abord trois facultés, dont la seconde sort de la première, dont la troisième sort de la seconde, exactement de la même manière : voilà l'entendement. Figurez-vous ensuite trois nouvelles facultés parallèles, dont la première sort des trois premières réunies, comme la dernière de ces trois autres sortait des deux précédentes ; de telle sorte que cette première faculté, savoir, le désir, dans ses deux transformations progressives, produit la préférence, puis la liberté, comme on avait vu sortir de l'attention la comparaison, puis le raisonnement : voilà la volonté. Volonté et entendement, voilà deux signes distincts à la fois et correspondants, qui résument leurs facultés respectives, et se résument elles-mêmes dans un signe plus général, la pensée. Ici les réalités et les signes, les idées individuelles et les idées abstraites, se prêtent un mutuel appui, en présentent à l'œil charmé l'aspect et le jeu du plus heureux mécanisme. Je le demande, est-il un objet de la nature et de l'art qui se compose et se recompose, se démonte et se remonte avec plus de souplesse et de grâce, et dont on suive les mouvements avec plus de facilité, que l'homme de M. Laromiguière ? Est-il un édifice dont toutes les divisions, les compartiments et les dessins, soient plus également, plus symétriquement ordonnés ; où les moindres détails soient arrêtés et finis avec une précision plus subtile, une élégance plus scrupuleuse ?

Nous l'avouons, cet ordre si parfait et si achevé, s'il ne rappelle pas la grande manière des artistes de l'Antiquité, semble reproduire encore moins les procédés de la nature, qui ne marche point avec tant de précaution et ne fait rien de si minutieusement compassé. *À priori*, dans les arrangements métaphysiques de M. Laromiguière, il est bien difficile de ne pas redouter quelque chose d'artificiel. Quoi ! La nature nous a donné trois facultés de l'entendement, et non pas deux, et non pas quatre ! Il s'est trouvé qu'elle a fait la même chose pour la volonté ; et encore, que ces deux ordres de facultés se forment et se combinent avec (page 607) une aussi rigoureuse identité ! En vérité, la nature a traité l'homme bien favorablement pour la métaphysique. Il semble qu'elle l'ait fait ainsi tout

exprès pour qu'on pût l'analyser et l'expliquer d'une manière si simple et si nette à l'attention la plus superficielle, qu'en dépit d'elle, elle ne pût pas ne pas le comprendre. Tant que la nature ne sera pas plus grande, la science humaine ne sera pas bien difficile. Malheureusement, ou heureusement pour nous, il n'en est point ainsi ; et quand la simplicité du système de M. Laromiguière ne nous défendrait pas elle-même de ses propres séductions, un examen attentif et l'expérience nous démontreraient que le système du savant professeur est purement artificiel, qu'il ne répond point aux choses, qu'il réunit ce qu'il faudrait séparer, et que, sur plusieurs points importants, les faits dérangent sa belle harmonie, son élégante et facile structure.

Nous examinerons d'abord l'entendement et ses facultés, lesquelles, selon M. Laromiguière, sont au nombre de trois : savoir, l'attention, la comparaison, le raisonnement.

Plus nous y réfléchissons, moins il nous est facile de comprendre comment l'intelligence humaine se trouve renfermée toute entière dans ces trois facultés. Il ne nous paraît pas vrai de dire que l'entendement ne soit qu'un mot, un pur signe, et que la véritable réalité se trouve dans l'attention, la comparaison et le raisonnement. Être attentif, est sans doute une condition pour comprendre ; il faut comparer pour pouvoir juger, et l'opération du raisonnement amène sous les yeux de l'esprit des vérités cachées sous d'autres vérités : mais ces nouvelles vérités, si c'est le raisonnement qui permet à l'esprit de les apercevoir, ce n'est pas le raisonnement qui les aperçoit ; raisonner est une chose, saisir et comprendre les vérités de raisonnement est une autre chose. L'affirmation irrésistible, la compréhension vive et absolue que deux idées se conviennent, est une opération tout autre que celle du rapprochement de ces deux idées, que souvent on rapproche très laborieusement, sans pouvoir en surprendre le rapport. L'attention la plus ferme, la plus soutenue, n'est pas non plus cette lumière qui nous révèle la vérité à la recherche de laquelle nous appliquons notre attention. Au fond, l'attention n'est qu'un acte de volonté ; nul n'est attentif qui ne veut l'être ; mais ne comprend pas qui veut comprendre ; et l'attention ne contient pas plus l'intelligence, que la sensibilité elle-même ne contient l'attention. Ainsi, pour expliquer ma pensée par un exemple vulgaire, avoir les yeux ouverts devant un livre de mathématiques, percevoir l'impression des caractères, être affecté de toutes les sensations qui sortent de la présence de ce livre, est une condition, et même une (page 608) condition préliminaire

indispensable pour que l'esprit puisse découvrir le sens intellectuel et mathématique qui y est contenu. De plus, il est nécessaire que l'activité volontaire, profondément distincte de la sensibilité, s'ajoute à elle, et se dirige sur les pages placées sous nos yeux ; il faut que l'attention, vigilante et sévère, écarte les sensations diverses, les images, les idées, toutes les distractions qui peuvent s'interposer entre l'esprit et le livre : aussitôt que l'œil cesse de voir et que l'attention défaille, l'esprit s'arrête et cesse de comprendre. Sentir et vouloir sont donc nécessaires pour comprendre : mais, tout en reconnaissant la nécessité de la deuxième condition comme de la première, il ne faut pas croire que la volonté soit autre chose que la condition de l'intelligence, et qu'elle en soit le principe ; ce serait une confusion, trop ordinaire il est vrai, mais très peu philosophique. Le fait de la perception de la vérité se cache sous les faits plus apparents de la sensation et de la volition, et se dérobe d'autant plus facilement à la conscience, qu'il lui est plus intime : mais ce fait n'est pas moins réel ; il contient même la partie la plus élevée de la nature humaine. L'entendement est une faculté spéciale qui n'a son principe qu'en elle-même, tout comme la volonté et la sensibilité. Juger du vrai ou du faux, juger du bien ou du mal, sont des actes qui n'ont rien à démêler avec ceux du vouloir, bien qu'un être volontaire et libre puisse seul les porter. Je veux ou je ne veux pas, je donne mon attention ou je ne la donne pas ; ici tout est en ma puissance, et rien n'arrive que ce qui me plaît : mais il n'en est pas ainsi du jugement. Sans doute je puis juger ou ne pas juger, en ce sens que je puis satisfaire ou ne pas satisfaire à la condition fondamentale de tout jugement ; savoir, l'attention. Mais, aussitôt que cette condition est accomplie, alors paraît un fait différent du premier, et dont les caractères sont tout à fait opposés : le premier est libre, le second ne l'est pas. Ce second fait, indécomposable et simple, est la perception de la vérité ; perception irrésistible, à laquelle nul homme ne peut se soustraire, et dont la lumière le frappe et l'éclaire nécessairement, lorsque librement d'abord il s'est mis en état de l'apercevoir. Ainsi, pour rappeler l'exemple déjà employé, tout homme est libre d'étudier ou de ne pas étudier l'arithmétique, c'est-à-dire, de diriger ou de ne point diriger son attention sur cette matière ; les uns le font, les autres ne le font pas, tous peuvent le faire, mais aussitôt que l'on a dirigé son attention de ce côté, et qu'on a étudié suffisamment, alors il est certain que l'on aperçoit les divers rapports des nombres ; on ne fait pas ces rapports, car alors ces rapports pourraient changer au gré de notre volonté qui les aurait faits ; par

conséquent, la volonté n'intervient point dans leur perception : on ne les fait pas, disons-nous ; on ne les (page 609) constitue pas, on les aperçoit. Qui donc les aperçoit ? Ce n'est aucune des facultés de l'entendement, selon M. Laromiguière : ce n'est pas le raisonnement, puisque ce n'est pas la comparaison ; ce n'est pas la comparaison, puisque ce n'est pas l'attention ; ce n'est pas l'attention, puisque ce n'est pas la volonté ; encore une fois qu'est-ce donc ? Quelque chose qui a échappé à l'analyse de M. Laromiguière et de bien d'autres métaphysiciens ; quelque chose qui diffère autant de la volonté qu'elle-même diffère de la sensibilité, qui tient intimement à la personnalité, mais qui s'en distingue ; qui gouverne l'homme, et que l'homme ne gouverne pas ; une faculté enfin à laquelle on peut donner tous les noms que l'on voudra, pourvu qu'on la conserve et qu'on la décrive fidèlement : l'intelligence, la raison, l'esprit, l'entendement.

Si l'attention ne suffit pas pour expliquer l'entendement, il est facile de montrer en peu de mots que le désir ne suffit pas davantage pour expliquer la volonté, et nous sommes forcés de reconnaître dans la seconde partie de la théorie des facultés de l'âme, d'aussi graves malentendus que dans la première. Les facultés de l'entendement, tel que le conçoit et le décrit M. Laromiguière, appartiennent plus à la volonté qu'à l'entendement, puisqu'elles reposent sur l'attention, laquelle est très certainement une faculté volontaire. Or, chose extraordinaire, quand l'attention, c'est-à-dire, la volonté développée en comparaison et en raisonnement, se concentre sur un objet correspondant à nos besoins, M. Laromiguière prétend qu'elle devient le désir : la métamorphose est impossible ; aucune transformation ne peut convertir l'attention en désir, à moins que cette attention ne soit celle de Condillac, c'est-à-dire, involontaire et passive. Dans ce cas, la transformation est très facile ; rien n'est plus aisé que de convertir le passif en passif ; mais l'attention de M. Laromiguière est une faculté qui n'a rien de passif, une force dont nous disposons à notre gré, une puissance volontaire. Or comment convertir une force, une puissance, une faculté, la volonté enfin, dans le désir, phénomène purement passif ? En présence de tel ou tel objet correspondant à mes besoins, il se produit en moi le phénomène du désir ; ce n'est pas moi qui le produis ; il se manifeste par des mouvements souvent même physiques que la sensibilité, l'organisation et la fatalité déterminent. Il ne dépend pas de moi de désirer ou de ne pas désirer ce qui m'agrée ou me déplaît. Je puis bien prendre toutes les précautions

nécessaires pour que le désir ne s'élève pas dans mon âme ; je puis bien fuir toutes les occasions qui l'exciteraient : quand il est né, je puis bien le combattre ; car ma volonté, qui est distincte du désir, peut lui résister : mais quand le désir (page 610) naît, et même quand il meurt, je ne puis ni l'étouffer, ni le ranimer ; il m'assaille ou il m'échappe malgré moi. Voilà pourquoi Condillac tire le désir du besoin. Sans doute il a tort de faire sortir nos facultés morales du désir : mais, cela posé, il a raison d'avoir tiré le désir du besoin, qui s'engendre facilement de la sensation, principe de tout son système. Mais comment M. Laromiguière, qui veut échapper à la sensation, qui, pour cela, retranche le besoin du nombre des facultés morales, y conserve-t-il le désir, qui se trouve là isolé et flottant entre des facultés morales qu'il n'engendre pas, et des facultés intellectuelles dont il ne dérive point, de sorte qu'il n'appartient ni aux unes ni aux autres, et que le système est frappé à la fois du double vice de faire sortir le désir des facultés intellectuelles volontaires qui lui sont entièrement étrangères, et de tirer du désir la préférence et la liberté, qui lui sont aussi opposées qu'au besoin ? Car le désir et le besoin sont frères ; ils naissent tous deux de la sensation. Ici se fait sentir, plus explicitement que partout ailleurs, l'empire que Condillac retient encore sur son disciple. C'est en effet dans Condillac qu'il faut chercher le mode de déduction par lequel M. Laromiguière tire la liberté et la préférence, phénomènes éminemment actifs, du désir, phénomène passif.

Nous aurions encore quelques objections à présenter, sur lesquelles nous insisterons peu, parce qu'elles pourraient nous mener trop loin. Si la préférence est antérieure à la liberté, et par conséquent à la volonté, elle n'est donc pas volontaire et libre ; qu'est-ce alors que la préférence de M. Laromiguière ? Elle a bien l'air d'un désir exclusif, d'un besoin prédominant, c'est-à-dire, d'un simple mouvement organique. De plus, M. Laromiguière réunit sous la dénomination générale de volonté le désir, la préférence et la liberté, comme il avait réuni sous la dénomination générale d'entendement les trois facultés d'attention, de comparaison et de raisonnement. Si M. Laromiguière n'attache pas plus de réalité à la volonté qu'à l'entendement, nous lui demanderons s'il est bien vrai qu'il n'y ait point dans l'âme humaine un fait spécial de la volition, distinct du désir, et même de la liberté, quoiqu'il dépende essentiellement de celui-ci ; et si M. Laromiguière pense que la volonté est un fait, et non pas un mot, nous lui demanderons si ce fait contient la liberté toute entière, ou s'il ne serait pas plus vrai de dire que la volonté

relève de la liberté ; en d'autres termes, si la liberté est volontaire, ou si la volonté est libre. Nous concluons, en ramenant l'idée générale qui doit résulter de cet article, que la doctrine des *Leçons de philosophie* sur les facultés de l'âme appartient à la fois et à Condillac, dont elle reproduit plusieurs opinions, et à M. Laromiguière, qui, en plusieurs (page 611) endroits, s'est frayé des sentiers nouveaux. Ce caractère que nous avons annoncé dans un premier article, que nous venons de signaler dans la théorie des facultés de l'âme, nous le retrouvons encore dans le système des idées, c'est-à-dire, dans les produits des facultés de l'âme, auxquels nous consacrerons un troisième et dernier article.²⁸

Serge NICOLAS

Professeur en histoire de la psychologie et en psychologie expérimentale à l'Université de Paris V – René Descartes.

Directeur de la revue électronique « Psychologie et Histoire »

Institut de psychologie

Laboratoire de Psychologie expérimentale EPHE et CNRS UMR 8581

71, avenue Edouard Vaillant

92774 Boulogne-Billancourt Cedex, France.

²⁸ Cet article sera reproduit dans l'introduction au second volume de Laromiguière publié chez L'Harmattan.

LEÇONS
DE PHILOSOPHIE,
OU
ESSAI
SUR LES FACULTÉS DE L'ÂME.

PAR M. LAROMIGUIÈRE;

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ
DES LETTRES DE L'ACADÉMIE DE PARIS.

~~~~~  
TOME PREMIER.  
~~~~~

A PARIS,

CHEZ BRUNOT-LABBE, Libraire de l'Université, quai
des Grands-Augustins, n°. 33.

~~~~~  
1815.