Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 10 (1877)

Artikel: La pensée et la réalité : essai de renouveler le criticisme

Autor: Astié, J.-F. / Spitz, A.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379214

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA PENSÉE ET LA RÉALITÉ

ESSAI DE RENOUVELER LE CRITICISME [1]

L'objet le plus pressant et le plus important de la philosophie, c'est d'amener la pensée à se rendre compte d'elle-même. On ne saurait dire à priori si les autres fins pourront être atteintes, mais celle-là doit l'être immanquablement. Il ne s'agit pas en effet ici d'un but éloigné, inaccessible, mais au contraire de ce qui touche de plus près l'homme qui cherche. Et puis, comment espérer résoudre les autres problèmes que pose l'intelligence humaine avant de s'être bien rendu compte de la nature et des lois de la pensée? Pour faire de vrais progrès, il faut, sur les traces de Kant, se résoudre à tenir toutes les recherches philosophiques pour nulles et vaines, jusqu'à ce qu'en établissant fermement les lois fondamentales de la pensée on ait obtenu les bases d'une vraie science dans les autres domaines. Tout autre procédé, l'expérience ne l'a que trop montré, ne sert qu'à augmenter les erreurs.

Il est vrai, on se méprendrait étrangement en méconnaissant le grand rôle que l'erreur joue en philosophie. Il est permis de dire que l'erreur a pour sa bonne part contribué à faire avancer la philosophie. Sans doute dans ce domaine les résultats définitivement acquis sont à peine de nos jours plus nombreux que dans l'antiquité. Il n'en est pas moins vrai que la conscience philosophique du moment est sensiblement en avance sur celle de l'antiquité; nous avons plus de chances aujourd'hui de trouver la vérité. Cela tient d'abord aux progrès qu'ont faits les sciences expérimentales et ensuite à la circonstance que presque toutes les erreurs possibles ont fait leur

[1] *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, von A. Spitz. — 1 vol in-8 de VIII et 469 pages.

apparition. On sait au moins à l'avance dans quelle voie il faut se garder de s'engager, ce qui est bien quelque chose. Le nombre des conceptions possibles étant nécessairement limité, par la simple élimination des opinions erronées, on ne peut manquer de se rapprocher toujours plus de l'opinion vraie, qu'il ne sera finalement plus possible de méconnaître. En outre, l'opinion vraie ne pourra être définitivement établie aussi longtemps que les erreurs n'auront pas été réfutées. Il faut donc que celles-ci soient exposées sous la forme la plus complète, tâche dont peuvent seulement s'acquitter les hommes qui les tiennent pour des vérités. Il est certainement impossible de ne pas céder parfois à un sentiment de mauvaise humeur, lorsque, dans ses lectures philosophiques, on tombe sur des assertions qui, dépourvues de toute ombre de vérité, ou contenant des contradictions, font l'effet de se moquer de la saine raison. Il suffit toutefois d'y regarder d'un peu plus près pour se convaincre que, par suite de l'occasion qui les a provoquées, de la tendance dont elles découlent, ces assertions reproduisent certaines faces importantes de l'erreur dont il importait de tenir compte. De sorte qu'il pourra bien avoir rendu un service l'auteur qui se sera appliqué avec un soin tout spécial à exposer son idée favorite. Les assertions arrivent souvent justes à point pour occuper une place importante dans la démonstration. Circonstance également fort heureuse, presque sur chaque sujet, on voit surgir deux erreurs diamétralement opposées, ce qui sert à faire mieux ressortir leur fausseté et à mettre l'idée vraie dans une lumière d'autant plus vive.

Il serait sans nul doute contraire à toute vraisemblance de soutenir que jusqu'à aujourd'hui la philosophie ne contient que des erreurs. Il est clair au contraire que bien des idées des penseurs anciens ou contemporains doivent être justes, quoiqu'elles ne soient pas généralement reconnues pour telles. Il y a plus. Il est probable que toutes les vérités ont été déjà mises en avant ; il ne leur manque que d'être placées en rapport les unes avec les autres et d'être établies d'une manière suffisamment ferme pour constituer un solide corps de doctrine. Il va sans dire que la méthode éclectique est insuffisante

pour atteindre ce résultat. En effet on ne reconnaît guère la justesse d'une idée d'autrui que quand on a débuté par la découvrir pour son propre compte.

En voilà assez pour justifier le but de ce livre et le choix de la méthode employée pour l'atteindre. Il s'agit de trouver une base scientifique pour la philosophie, en établissant fermement les lois fondamentales de la pensée. Pour atteindre ce but il a fallu exposer et réfuter les diverses idées contraires.

Depuis Kant la distinction entre le dogmatisme et le criticisme est devenue familière à tout le monde. Le dogmatique entend porter des jugements sur les objets à connaître avant d'avoir soumis l'organe de la connaissance à un examen, en vue d'en constater la nature, les lois, les limites. C'est au contraire cette dernière tâche qui préoccupe en tout premier lieu et surtout la philosophie critique. Il va sans dire qu'il ne peut être question de dogmatisme que dans les sciences qui prétendent dépasser le domaine de l'expérience. Kant, en effet, pas plus qu'aucun autre homme raisonnable, ne peut avoir voulu prétendre que les sciences empiriques ne doivent se mettre à l'œuvre que lorsque la théorie de la connaissance aura été définitivement arrêtée ; à ce compte-là nous n'aurions pas encore de science empirique, car tout ce qui concerne la théorie de la connaissance est loin d'être déjà définitivement réglé. Ce n'est que dans le domaine de la métaphysique qu'il peut être question de dogmatisme. Le métaphysicien prétend approfondir tout ce qui dépasse le domaine de l'expérience, sans s'être préalablement assuré qu'une science de ce genre existe et sans s'être demandé jusqu'à quel point elle peut se justifier. Voici la différence entre le dogmatisme et le criticisme : la métaphysique se donne comme la science de l'inconditionné, de l'absolu ; le criticisme, au contraire, pour autant qu'il dépasse l'expérience, ne peut être que la science de *l'idée* de l'absolu, chargée de déterminer l'origine, l'importance et la valeur objective de cette notion.

Les métaphysiciens ne se sont pas fait faute d'avancer avec beaucoup de confiance des assertions sur l'absolu et d'en donner beaucoup de définitions. Mais il est aujourd'hui générale-

ment reconnu que toutes les doctrines des métaphysiciens ne sont que de simples hypothèses. On se refuse à reconnaître de la part des dogmatiques qu'il est complétement oiseux de proposer des hypothèses sur des matières tout à fait en dehors de l'expérience. Il est constant cependant que, faute de pouvoir être vérifiées, des assertions de ce genre sont condamnées à demeurer éternellement des hypothèses, sans qu'on puisse jamais découvrir une raison de nature à leur prêter le moindre degré de vraisemblance. Une hypothèse transcendantale, dit Kant, grâce à laquelle on ferait usage d'une idée de la raison pour expliquer les choses de la nature, n'expliquerait rien. En effet on prétendrait expliquer ce qui ne se comprend pas *suffisamment* au moyen de principes empiriques, par quelque chose dont on ne comprend absolument rien. Penser en dehors du monde de l'expérience, c'est tout simplement jouer avec des pensées. Qu'un astronome s'avisât d'avancer des hypothèses sur les habitants de Mars et de Jupiter, sur leurs mœurs, leur genre de vie et leurs institutions politiques, chacun prendrait son entreprise pour une plaisanterie ou une fantaisie pour tuer le temps. Par contre bien des gens tiennent encore la métaphysique pour une science réelle, sublime même. Et toutefois lequel a les meilleures chances, de votre astronome ou de votre métaphysicien? Les habitants de Mars et de Jupiter ne sauraient à la vérité être jamais l'objet de *notre* expérience, mais enfin, s'il y en a, ils se trouvent toujours dans le domaine de l'expérience en général; l'astronome qui fait des hypothèses à leur sujet est donc justifié dans une certaine mesure lorsqu'il donne carrière à sa fantaisie, en cherchant d'après ce qui se voit chez nous à conclure à ce qui se passe là-haut. Mais quel point ferme le métaphysicien pourrait-il avoir? Prétendant dépasser l'expérience, force lui est de renoncer à toute analogie fournie par elle. Toute l'illusion du métaphysicien n'en consiste pas moins à transporter l'expérience ordinaire dans les régions de l'absolu. La tendance métaphysique est une espèce de maladie intellectuelle qu'il ne peut être question d'écarter par des arguments.

La tendance critique est la seule légitime en philosophie.

Mais ceux qui se réclament de cette tendance se divisent en deux écoles. Tandis que les uns prétendent que l'expérience est l'unique source de connaissance, les autres admettent qu'il y a des bases, des lois et des éléments de connaissance qui ne proviennent pas de l'expérience et que pour cette raison on appelle éléments aprioristiques de la connaissance. Les empiriques dérivent la totalité de la connaissance de l'objet connu ; les autres affirment qu'il y a des idées qui se distinguent par un caractère tellement particulier qu'il ne peut appartenir en aucune façon à l'expérience. Ils rappellent qu'aucune connaissance ne peut s'obtenir sans le concours de l'homme qui connaît et qu'à tout le moins le sujet doit être organisé en vue de cette fonction qui consiste à connaître, comme le moulin est disposé en vue de produire la farine et l'estomac pour les fonctions de la digestion.

L'Allemagne n'eut jamais un empirique se rendant compte de ce qu'il voulait et demeurant d'accord avec lui-même. L'Allemand qui se croit empirique ne tarde pas à glisser sur le terrain de la métaphysique qui est ordinairement celui du matérialisme. Herbart a tenté de fonder une métaphysique sur l'expérience, sans tomber dans le matérialisme. Répudiant expressément toute source de connaissance qui ne serait pas exclusivement empirique, il a essayé de donner une notion de la « simple réalité, » qui toutefois, selon lui, se trouve entièrement en désaccord avec les résultats de l'expérience. Aussi, d'après Herbart, la grande tâche de la philosophie consiste-t-elle à rectifier les résultats de l'expérience jusqu'à ce qu'ils arrivent à s'accorder avec cette notion de la réalité. Mais ce sage ne s'est jamais avisé de se demander de quelle expérience il pouvait bien avoir tiré cette notion de la simple réalité, vu que, d'après son aveu, l'ensemble de l'expérience ne s'accorde pas avec cette notion et demande pour cela à être rectifié. C'est bien là le faible de quelques philosophes: armés du microscope, ils peuvent étudier les infusoires dans les moindres détails, mais ils ne s'avisent pas de la présence d'un éléphant qui est juste à côté.

C'est en Angleterre qu'il faut aller chercher les empiriques

conséquents. Les représentants de la tendance opposée qui admettent un élément aprioristique dans la connaissance ont été appelés tour à tour transcendantalistes, rationalistes; nous les désignerons avec Kant par le titre de noologistes. Ce sont là les deux seules formes possibles de la philosophie critique. La vérité est du côté des noologistes ; seulement jusqu'à présent leur thèse n'a pas été convenablement prouvée. C'est à combler cette lacune que cet ouvrage est consacré. Pour ce qui est de l'empirisme, on peut dire que, quant à la connaissance de la nature et des faits, il a donné tout ce qu'on pouvait raisonnablement attendre de lui. L'adversaire se présente dans la plénitude de sa force ; il n'y a pas lieu de croire qu'il tienne en réserve des troupes pouvant changer l'issue de la bataille.

I

La philosophie se propose d'arriver à la certitude, c'est-à-dire à l'exacte connaissance de la réalité et des preuves qui l'établissent. La certitude peut être obtenue d'une façon médiate, en montrant l'union intime du fait en question avec un objet incontesté. Mais sans certitude immédiate tout reposerait en l'air: il n'y aurait pas moyen d'obtenir une certitude quelconque. L'immédiatement certain étant la base de toute certitude, la philosophie doit se proposer avant tout de rechercher ce qui porte ce caractère.

Il n'est pas malheureusement aisé de dégager ce qui est en réalité immédiatement certain de ce qui n'est que vraisemblable. Descartes prétend sans doute que l'existence de la pensée ne saurait être mise en doute, puisque pour le faire il faudrait encore penser, manifester une certaine manière d'être de la conscience, c'est-à-dire prouver la réalité de la pensée en la mettant en question. Stuart Mill toutefois se refuse à admettre ce raisonnement de Descartes, sous prétexte que le doute n'est pas une manière d'être de la conscience, mais bien la négation d'une manière d'être de la conscience, un simple fait intellectuel. Pour raisonner comme Stuart Mill il faut confondre la question des rapports du doute avec celle de son

existence. L'indécision du jugement douteux ne peut porter que sur les *objets* mis en doute, mais non sur le fait de l'*existence* de cet état d'indécision de notre conscience qui doit bien être quelque chose de réel puisqu'il est objet de considération. En un mot la pensée peut bien mettre en doute la vérité de ses conceptions, mais non sa propre existence qui est immédiatement certaine.

Le principe de Descartes ne saurait toutefois servir de point de départ à la philosophie. Il implique en effet plusieurs choses qui ne sont pas immédiatement certaines et dont on ne peut obtenir que successivement une conscience claire et certaine. Le doute, le problème de la vérité et de l'erreur implique la conscience de la distinction entre la connaissance et l'objet de la connaissance. Il ne peut déjà être question de cette distinction quand on est appelé à déterminer ce qui est immédiatement certain.

Voici les deux seules propositions qui sont immédiatement certaines : 1° La réalité nous présente incontestablement des contenus divers : blanc, rouge, doux, amer, plaisir, déplaisir, amour, haine, etc. Mais où ce contenu existe-t-il en réalité ? On ne décide pas en ce moment si c'est en nous ou hors de nous. 2° Je crois me reconnaître moi-même comme quelque chose de particulier, d'individuel ; je constate l'existence d'autres êtres me faisant l'effet de posséder quelques-unes des qualités déjà signalées. Encore un coup, nous constatons simplement la *présence* de ces deux états de conscience rendus par ces deux propositions : nous ne trancherons pas la question de savoir s'ils sont vrais ou faux.

Les qualités qui viennent d'être signalées ont pourtant à leur tour été mises en doute. En étudiant la perception sensible, les physiologues ont fait voir que bien des choses tenues vulgairement pour simples n'en sont pas moins la résultante de plusieurs éléments. L'état de l'organe qui perçoit, les associations qu'il a déjà acquises exercent à leur tour une influence importante pour déterminer comment une qualité donnée nous apparaît dans la perception. Or, comme pour ce qui tient aux conditions, aux causes matérielles des sensations, tout a été

ramené à des différences de quantité, à des vibrations plus ou moins prolongées des atomes, on veut également que les différences qualitatives puissent se simplifier et être ramenées à des rapports de quantité. « Les sensations élémentaires des cinq sens, dit Taine (*De l'intelligence*, I, pag. 278, 279) peuvent être elles-mêmes des totaux composés des mêmes éléments, sans autre différence que celle du nombre, de l'ordre et de la grandeur de ces éléments.... et peuvent se réduire à un type unique.... Toutes les actions nerveuses, diverses en quantité, sont les mêmes en qualité. Donc, d'après la correspondance connue entre la sensation et l'action nerveuse, les sensations diverses en quantité sont les mêmes en qualité. » Toutefois ce qui est vrai des conditions d'un phénomène ne l'est pas nécessairement du phénomène lui-même. Mais quand même la sensation, ainsi celle qui est produite par la couleur blanche, serait composée de plusieurs sensations élémentaires, il n'en résulterait pas nécessairement que la qualité de la blancheur ou de ce qui est blanc fût à son tour composée. La qualité n'en demeure pas moins absolument simple. L'eau est bien un composé d'oxygène et d'hydrogène, mais nul ne s'avisera de prétendre que la qualité de l'eau soit composée des qualités de ces deux éléments. Les qualités sont quant à leur essence absolument irréductibles. En effet, lorsque quelque chose de qualitativement différent s'obtient, on peut sans nul doute découvrir les conditions de son existence dans ce qui a été précédemment, mais l'élément *nouveau* dans cette qualité, son trait qualitativement distinctif et caractéristique ne saurait être ainsi dérivé de ce qui existait préalablement, justement parce qu'il s'agit de quelque chose de nouveau qui ne saurait se trouver dans les éléments antérieurs. Prétendre dériver de vraies différences qualitatives de la réunion de choses identiques, c'est tout simplement vouloir dériver quelque chose de rien. Les qualités ne peuvent être composées que pour ce qui est de la quantité, savoir l'intensité, l'étendue et choses de ce genre.

Peu importe du reste de savoir quelle est la composition et la nature profonde des éléments donnés. Un fait demeure :

certaines qualités sont là. Avec la conscience de soi et celle de l'existence d'un monde extérieur, elles constituent la réalité, le point de départ et la base de toute recherche ultérieure.

Nous avons la vérité lorsqu'un objet est connu tel qu'il est en réalité, c'est-à-dire avec toutes les qualités qui le constituent. Dans le cas contraire nous avons l'erreur. Celle-ci ne saurait nullement résider dans l'objet lui-même : l'erreur consiste en effet à affirmer de lui quelque chose qui ne fait pas partie de son être. La possibilité de l'erreur implique donc la présence d'un terme moyen qui s'intercale entre l'objet et le sujet appelé à le connaître et qu'on appelle représentation. Ce qui caractérise la représentation, c'est que tout ce qui se trouve en elle ne lui appartient pas simplement à elle, mais représente quelque chose d'autre : elle représente quelque chose de différent d'elle-même et qu'on appelle son objet. Le point capital ici consiste à bien déterminer la relation entre la représentation et son objet. Prenons une feuille de papier. Il est évident que la blancheur est impliquée dans ma représentation de la feuille de papier; la représentation n'est toutefois pas blanche elle-même. L'étendue, la forme de la feuille sont également impliquées dans la représentation, sans que la représentation soit elle-même étendue ou qu'elle ait une figure dans l'espace. La dureté, la pesanteur de la feuille de papier sont également impliquées dans ma représentation sans que celle-ci possède ces deux qualités. En un mot, tous les objets qui me sont connus doivent se trouver dans ma conscience, sans quoi je ne saurais rien de ce qui les concerne ; mais ma conscience elle-même n'est pas tous ces objets. Voici donc quelle est l'essence générale de la représentation : elle n'est pas elle-même ce qu'elle représente, c'est-à-dire tout ce qui se trouve dans la représentation ne peut être affirmé d'elle, mais de quelque chose d'autre, savoir de son objet. Ce qui constitue en soi un monde réel se trouve réuni idéellement dans la conscience d'un seul homme, mais y est connu comme un monde réel. Cette existence idéelle des objets dans la conscience (représentation) a ceci de particulier qu'elle affirme expressément l'existence objective du dit objet en dehors de la représentation.

On voit de suite comment l'erreur est possible : elle résulte du fait que ce qui est affirmé dans la représentation au sujet de l'objet n'est pas réellement d'accord avec la manière d'être de l'objet.

L'empirisme méconnaît l'essence même de la représentation : il ne reconnaît pas cette relation primitive, fondamentale, entre elle et l'objet. Ainsi les empiriques confondent la représentation et la sensation. « L'image (la représentation), dit Taine, est la sensation elle-même, mais consécutive et ressuscitante, et, à quelque point de vue qu'on la considère, on la voit coïncider avec la sensation... nos idées ne sont que des images devenues signes... notre pensée tout entière se réduit à des sensations. » Le sensualiste anglais Bain exprime la même opinion, le problème revient à savoir si les deux faits suivants sont oui ou non du même genre : un contenu réel est là présent, je reconnais que ce contenu est là présent; deux choses sont là présentes, je connais que ces choses diffèrent et en quoi elles diffèrent; plusieurs phénomènes se sont succédé, je connais leur succession. Il n'y a pas d'homme non prévenu qui ne soit obligé de convenir que ces deux ordres de faits diffèrent du tout au tout. Le contenu réel le plus varié peut se combiner, se mélanger, s'enchevêtrer de la manière la plus étrange et se pénétrer, se confondre au gré de mon caprice, jamais une pure combinaison de faits et de circonstances exclusivement objectives et physiques ne produira la *conscience qu'il y a là quelque chose de réel ou qu'un certain contenu donné renferme des choses semblables et dissemblables*. Ces affirmations-là sont quelque chose qui existe à côté d'un contenu objectif qui est différent de lui, mais elles impliquent la foi qu'elles s'appliquent au contenu objectif, qu'elles en font connaître l'existence et la manière d'être. Une affirmation de ce genre, entraînant la foi à sa valeur objective, s'appelle un jugement.

L'erreur des sensualistes consiste justement à ne voir dans le jugement, dans l'affirmation ou la négation qu'un phénomène en quelque sorte exclusivement physique, qu'ils confondent avec le contenu même et qu'ils en font provenir au

moyen de lois physiques. Ainsi, d'après Stuart Mill : « la ressemblance n'est autre chose que notre sentiment de la ressemblance, la succession rien d'autre que notre sentiment de la succession. »

Voyons un peu s'il en est ainsi. Pour que des choses puissent être semblables elles doivent être au moins au nombre de deux, car la ressemblance n'est autre chose que l'accord dans la manière d'être de plusieurs choses. Ces choses peuvent être aussi éloignées que possible l'une de l'autre, être placées aux deux extrémités du monde, la ressemblance n'en sera nullement affectée. Mais il faut au contraire que ce qui reconnaît et constate la ressemblance de deux ou de plusieurs choses soit nécessairement *un*. Il ne peut en effet remarquer la ressemblance ou la dissemblance qu'en mettant expressément les choses en rapport les unes avec les autres. Il est donc de toute impossibilité que la connaissance de la ressemblance de deux choses soit contenue dans ces choses elles-mêmes ; cette connaissance est une affirmation se rapportant, il est vrai, aux choses semblables, mais s'effectuant en dehors d'elles. On peut faire la même démonstration au sujet de la succession.

Taine, en dépit de son sensualisme, a été obligé de reconnaître ici un fait important. Quand nous nous souvenons « il n'y a rien en nous, dit-il, que l'écho présent d'une impression distante ; pourtant ce que nous affirmons ce n'est pas l'écho, c'est l'impression comme distante. » Voici comment il entend expliquer ce phénomène. Il y a quelque temps je me promenais dans les champs, et je voyais des prairies vertes et des arbres ; je suis actuellement dans ma chambre et je ne vois maintenant que des parois et des meubles. Mais les impressions que j'ai éprouvées dans les champs se reproduisent en moi pendant que je me les rappelle ; puis ces impressions champêtres entrent en conflit avec celles de la chambre et sont niées par ces dernières. A la vérité la négation ne porte que sur un seul point : les impressions de la chambre nient que les impressions champêtres représentent quelque chose d'actuellement présent ; les impressions champêtres sont en conséquence regardées comme de simples souvenirs du passé. — A merveille ! seulement il ne

faudrait pas oublier que la négation en question ne saurait être un pur fait physique, mais une conclusion; qu'elle implique, cette négation, des représentations et non une pure et simple répétition des sensations antérieurement reçues. Les impressions de la chambre ne chassent pas de la conscience les impressions champêtres; c'est le contraire qui a lieu; elles doivent être présentes les unes et les autres dans la conscience pour que celle-ci reconnaisse les champêtres comme passées. En outre les impressions de la chambre ne contiennent pas d'une façon immédiate la négation des impressions des champs. Il faut encore un troisième facteur pour placer les unes dans un rapport de négation avec les autres, savoir la conscience qu'une chambre ne peut être en même temps un champ, et pour parler d'une manière générale, la conscience que ce même objet ne peut être en même temps de deux manières différentes. Ce n'est qu'en partant de ces principes qu'on arrive à nier les impressions champêtres et que celles-ci se trouvent par cela même reléguées dans le passé. Lorsque nous nous sommes familiarisés avec l'idée de ce qui n'est pas, de ce qui est passé, et que nous avons appris à distinguer la simple réminiscence de la perception actuelle, alors le raisonnement que nous faisons sur le passé est si prompt, si imperceptible, qu'on peut dire que nous percevons la succession elle-même. Mais l'expression n'est pas exacte et ne doit pas être comprise comme si nous percevions en réalité la succession.

C'est donc une affaire entendue. Les sensations objectives (celle de couleur, de ton, etc.), qu'on reconnaît être étrangères au moi, ne sauraient être confondues avec la connaissance que le moi en possède; le sujet connaissant et l'objet connu ne sont pas un d'une manière immédiate. Mais que faut-il penser des affections, du sentiment (plaisir et déplaisir) et de la volonté, des divers états psychologiques qui constituent l'essence de l'homme? Dira-t-on qu'ils ne peuvent être connus, ces divers états psychologiques, qu'au moyen de représentations distinctes d'eux-mêmes? N'y a-t-il pas un étrange paradoxe à soutenir que nous ne pouvons percevoir nos états intérieurs, que

par conséquent ils n'existent pour nous que si nous en possédons une représentation particulière? Aussi les sensualistes ont-ils nié la distinction.

Et toutefois l'assertion qu'un objet est immédiatement la connaissance du dit objet n'est pas moins absurde que celle qui affirmerait qu'un bœuf est aussi immédiatement un chien. Un seul et même objet identique ne saurait être en même temps deux choses différentes. Pourquoi alors chaque objet ne serait-il pas immédiatement la connaissance de lui-même et par conséquent un moi? Mais il y a des raisons plus concluantes encore. Ce qui prouve que la représentation des états psychologiques intérieurs doit être distinguée de ces états eux-mêmes, c'est d'abord que quand on les compare on constate les rapports de la succession entre eux. Evidemment la chose ne peut s'effectuer dans les états intérieurs eux-mêmes, mais dans une conscience qui les saisit en même temps et ensemble. Il est un fait plus décisif. On peut non-seulement se tromper, mais à quelques égards on se trompe régulièrement quand on constate les états psychologiques. Or il n'y a d'erreur que lorsque la représentation ne coïncide pas avec son objet; pour que la chose soit possible elle doit en être distincte. Si l'objet et la connaissance de l'objet étaient en nous chose immédiatement identique, comment la psychologie pourrait-elle être une science encore si incertaine et en arrière sur toutes les autres? Comment pourrait-on encore tant discuter sur les points fondamentaux et l'essence du moi? Ce qu'il y a de plus curieux en tout ceci c'est que les mêmes écrivains qui, comme Hamilton et Stuart Mill, enseignent que dans le moi le connu et le connaissant sont immédiatement identiques et inséparables, insistent avec force sur le caractère *relatif* de tout savoir, à tel point que c'est là pour eux le trait fondamental de leur philosophie. Mais si le savoir, la connaissance et l'objet de la connaissance sont immédiatement une seule et même chose, il ne saurait être question de relations entre eux, et par conséquent on ne saurait parler de savoir relatif. Dans cette hypothèse la connaissance que le moi aurait de lui-même et l'exis-

tence du moi en général ne serait pas relative mais absolue. Car enfin pour qu'il y ait relation il faut au moins qu'il y ait deux choses entre lesquelles la relation ait lieu.

Les empiriques prétendent toujours que la représentation n'est pas un fait primitif *sui generis,* mais qu'elle peut être dérivée d'autres éléments qui ne seraient pas originairement représentatifs eux-mêmes. Qu'ils prouvent enfin leur thèse, au lieu de se borner à l'affirmer avec persistance! Qu'ils nous fassent voir comment la foi, la négation et en général toutes les fonctions intellectuelles et logiques proviennent de faits objectifs, d'éléments purement physiques qui eux-mêmes ne seraient pas en état de connaître! C'est là ce qu'aucun empirique n'a jamais tenté de faire. Ils ne se lassent pas de dire que la représentation est quelque chose de dérivé, mais ils ne le prouvent jamais. Ils présupposent toujours implicitement cette relation particulière avec les objets qui constitue le trait distinctif de la représentation, tout en la niant ostensiblement.

H. Spencer s'imagine avoir expliqué le fait du savoir quand il a admis une correspondance entre les faits du monde extérieur et les faits de conscience. Admettons pour un moment que cette correspondance puisse avoir lieu sans conditions à priori. On n'aurait encore expliqué ni la science, ni la connaissance, ni l'essence même de la représentation. Il y a toujours correspondance entre la cause et l'effet; tous les changements dans la cause sont suivis de changements correspondants dans l'effet et cela d'après une loi constante, quand aucune influence perturbatrice n'intervient; à certains égards l'effet peut être regardé comme un reflet de la cause, comme une image dans le miroir ou une image photographique. Il n'en est pas moins certain que l'effet ne contient pas la moindre trace de représentation. L'effet ordinaire ne *perçoit* pas sa cause, l'image photographique ne *croit* pas à l'existence de son original. Il faudrait que les empiriques consentissent à nous expliquer comment il se fait que quelques effets en viennent à représenter leurs causes, tandis que d'autres ne le font pas. Ils devraient bien nous expliquer comment il se fait qu'un objet, ou un fait

objectif, sensation ou autre chose, en vienne par un procédé quelconque à affirmer, à poser, comme disent les métaphysiciens, l'existence d'autres objets en dehors de lui, à affirmer, à comparer, à porter des jugements, à conclure. Une seule chose dans le monde des réalités correspond à l'affirmation logique, savoir la pure existence de certains faits et de certains rapports; une seule chose, dans le monde réel, correspond à la négation logique, savoir la non-existence de certains faits et de certaines circonstances. Ce qu'on devrait enfin nous montrer c'est comment il se fait que la pure et simple existence d'un objet puisse s'élever, aller jusqu'à affirmer d'autres objets, à croire à l'existence de ces autres objets. Il faudrait même essayer d'une tentative encore plus risquée. Il faudrait faire voir comment l'existence d'un contenu dans le sujet peut se transformer en la négation de certains objets, en la conscience que quelque chose n'existe pas, comment par exemple quelque chose de présent peut se transformer en la conscience de quelque chose de passé.

Pour quiconque a l'habitude de penser et qui est sans parti pris, la moindre réflexion suffit amplement pour faire comprendre qu'il est de toute impossibilité de dériver les fonctions logiques et les qualités des représentations de faits objeclifs, physiques, desquels ces représentations diffèrent essentiellement. Mais justement sur ce point les préjugés de certaines gens sont insurmontables et les conséquences sont manifestes. Il ne saurait y avoir de plus grand contraste que celui entre le soin anxieux avec lequel on étudie tous les faits de l'expérience externe, en vue de constater leur vraie nature, et la négligence qui règne lorsqu'il s'agit d'étudier les faits de l'expérience interne. C'est à tel point qu'on n'a pas encore déterminé la vraie notion de la représentation, une des données de première importance pour l'ensemble de la philosophie. Sous prétexte que les partisans de l'à priori se sont permis toutes les fantaisies imaginables, parce qu'ils ont déduit le monde entier de leurs hypothèses, on ne veut plus entendre parler d'aucun élément aprioristique de la connaissance. C'est là une loi de l'esprit humain de se laisser toujours entraîner d'un extrême à l'autre;

mais les extrêmes se touchent. Aussi les empiriques qui professent une si profonde horreur pour les fausses interprétations des métaphysiciens tombent-ils, quand il s'agit de rendre compte de la plupart des faits de conscience, dans des explications tout aussi vaines.

Les faits suivants demeurent certains : 1° La représentation est avec l'objet dans un rapport tout spécial qui ne se rencontre dans aucun autre cas. La représentation porte en effet son objet en elle, mais d'une façon idéelle seulement, c'est-à-dire qu'elle ne contient pas une simple répétition de l'objet, mais aussi la foi à la réelle existence de celui-ci, l'affirmation qu'il existe en dehors d'elle. 2° Bien qu'elle puisse reproduire exactement l'objet, la représentation est loin de n'en être qu'une simple copie ; en soi elle n'est affectée d'aucune des qualités de l'objet, elle ne participe à ce dernier en aucune façon. 3° La représentation est dans son espèce un fait à tous égards primitif, comme la couleur et le ton. Les attributs de la représentation ne peuvent être dérivés d'attributs, de relations antérieures ou d'objets déjà connus. C'est là ce que veut dire Leibnitz quand il complète la formule des empiriques *nihil in intellectu quod non in sensu* par l'adjonction suivante : *nisi intellectus ipse*. A la vérité, l'intelligence (la représentation) ne peut avoir aucun autre contenu que celui qui est fourni par son objet immédiat, savoir les sensations, mais ce contenu est renfermé dans la sensation d'une manière tout à fait spéciale qui ne s'explique ni par l'influence ni par la combinaison des sensations.

Tandis que les empiriques ne veulent voir que la sensation dont la représentation est une simple modification, Kant n'admet que la représentation dont la sensation est un pur moment. Les sensualistes ne savent voir que l'élément individuel, objectif, les éléments matériels de la connaissance ; à les entendre, il n'y a que des sensations, de simples reproductions des sensations, et celles-ci ne sont soumises qu'aux lois et causes physiques de l'association. Kant ne voit, lui, que l'élément général, le côté subjectif, l'élément représentatif dans la connaissance : il absorbe en conséquence la sensation dans la repré-

sentation ; il n'admet que des lois aprioristiques de la connaissance. Les sensations objectives, comme la couleur, le ton, le sentiment de plaisir, de déplaisir, exposent exclusivement un contenu propre au sujet qui connaît. Si elles nous produisent l'effet de quelque chose d'étranger, ces sensations, c'est uniquement parce que, par suite d'une disposition aprioristique de l'homme, elles apparaissent dans l'espace, se projettent au dehors. Il résulte de là que les lois qui régissent le monde que nous connaissons ne sont que les lois du sujet, de l'homme qui le connaît. Kant est ici d'accord avec les sensualistes. Mais c'est toutefois à ce point commun que se rattache la profonde antithèse du kantisme et de l'empirisme. En effet, d'après les sensualistes, les lois du sujet qui connaît ne sont à leur tour que les simples lois objectives, physiques, à posteriori, inhérentes au contenu connu, ou les lois de l'association. Kant prétend au contraire que l'homme qui connaît prescrit, à priori, ses propres lois, à lui sujet, à la nature, et il explique le fait en disant qu'après tout la nature n'existe nulle part ailleurs que dans l'homme qui la connaît. Les lois d'après lesquelles nos sensations surgissent en nous et se rattachent les unes aux autres et que les sciences naturelles doivent étudier, ces lois ne naissent et ne se forment qu'au moyen des *notions* et des *fonctions de notre entendement*.

Et cependant en parlant ainsi Kant avait un pressentiment vrai du réel état des choses. Il a beau dire, les objets d'abord, les sensations que nous avons ensuite, forment entre eux un tout, un ensemble, un organisme qui ne saurait leur venir de l'homme qui les connaît. Seulement toutes ces sensations ne peuvent pénétrer dans la conscience du sujet *reliées*, *rattachées* les unes aux autres. Nous ne percevons que les sensations isolées et non le trait d'union qui les rattache les unes aux autres. Ce trait d'union doit être le fruit d'une conclusion, d'un raisonnement. Or Kant a parfaitement raison de maintenir contre les sensualistes qu'on ne peut arriver à cette conclusion sans des lois, des conditions à priori qui se trouvent primitivement dans le sujet. Les sensualistes ont tort quand ils prétendent que nous pouvons arriver au moyen de la simple

association à unir entre elles les diverses sensations dans notre conscience et à la connaissance en général. C'est ici qu'on aperçoit avec la dernière clarté que la conscience ou la connaissance des objets (c'est-à-dire des sensations) diffère des dits objets. En effet si la connaissance ou la conscience des sensations elles-mêmes se trouvait déjà dans les sensations, il ne serait pas nécessaire d'arriver à conclure à la liaison, à l'association des sensations, vu que cette association ne peut être placée en dehors des sensations.

Jusqu'à présent nous avons considéré la représentation comme se rapportant à un seul objet isolé. Mais, dans le fait, les choses ne se passent jamais ainsi. Une représentation ne peut jamais être séparée des autres, car, même lorsqu'il ne s'agit que d'un seul objet (maison, homme), cet objet se trouve à son tour composé de plusieurs parties diverses dont chacune à son tour donne lieu à une représentation. De sorte que pour connaître cet objet concret (maison, homme), il faut porter plusieurs jugements, réunir et comparer plusieurs affirmations. Ce qui se représente les objets, compare, juge, conclut, doit être nécessairement une *unité ;* celle-ci saisit, renferme en soi le contenu fort varié des représentations ; elle accomplit toutes les opérations que nous avons constatées à l'occasion de la représentation : cette unité n'est autre chose que le sujet qui connaît et qui pense.

Nous avons la conscience d'une façon immédiate de nous connaître nous-mêmes et des choses en dehors de nous ; dans tout contenu donné nous constatons qu'une partie nous appartient, tandis que l'autre relève d'autre chose ; ces deux parties sont dans le rapport d'intérieur à extérieur. C'est justement là le fait qui montre l'unité du sujet dans tout son jour. Deux choses ne peuvent d'une façon immédiate se distinguer l'une de l'autre, comme le propre et l'étranger, l'intérieur et l'extérieur ; la chose ne peut avoir lieu que par rapport à un troisième terme, à un troisième objet, qui justement est le propre et l'intérieur pour l'une des deux choses, l'étranger et l'extérieur pour l'autre. Nous savons également que la connaissance ou la conscience de la différence existant entre deux choses est

différente de ces choses elles-mêmes. Il est donc manifeste que justement la conscience ou le sujet qui dans les objets donnés distingue des parties qui lui sont propres et intérieures d'autres parties qui lui sont étrangères et extérieures, il est évident que le sujet est le point de comparaison, le point de repaire, le troisième facteur indispensable pour établir la distinction. Quand dans le dit contenu je reconnais quelque chose comme m'appartenant, je le rapporte évidemment à moi qui connais, et, quand j'y constate quelque chose d'étranger, je le nie, je déclare qu'il ne m'appartient pas.

Les représentations ne sont donc pas des espèces d'atomes spirituels ou physiques qui se combattent immédiatement les uns les autres et se combinent : elles sont des actes du sujet qui connaît. Par activité et spontanéité on entend la part qu'une unité a dans diverses choses qui arrivent. On peut montrer qu'une activité de ce genre se déploie dans les jugements, dans les conclusions et dans toutes les formes de la représentation et de la connaissance.

Les lois du sujet qui se représente les choses et les connaît sont différentes des lois qui régissent le contenu qui se présente dans le sujet. En tant que le contenu des représentations est déterminé par des représentations actuelles, présentes, l'apparition de ce contenu est naturellement soumise aux lois des sensations dont le centre se trouve en dehors du moi individuel et dans une entière indépendance du sujet qui connaît. Quand il s'agit au contraire de *reproduire* le contenu des représentations, il faut le faire en se conformant aux lois qui régissent le milieu dans lequel ce contenu est allé s'encadrer, conformément à l'association des représentations, dans le sujet qui connaît. Mais ces deux genres de lois ne peuvent pas plus l'un que l'autre déterminer, régler les fonctions de connaître, ni les relations toutes particulières de ces fonctions avec les objets. Ces lois du sujet sont des principes généraux d'affirmation portant sur les objets. On appelle ces lois des lois logiques. Ces lois sont essentiellement différentes et des lois physiques objectives et de celles, physiques aussi, qui président à l'association des représentations.

Quand on cherche à se rendre compte des théories des sensualistes sur le fait de la connaissance on s'aperçoit qu'ils supposent implicitement ce qu'ils nient ostensiblement et à grand bruit, savoir la relation primitive du sujet qui connaît avec les objets, justement cette faculté de connaître les objets qui ne peut décidément se trouver dans aucun contenu réel, soit en moi, soit hors de moi, et qui ne saurait résulter de lois purement mécaniques comme celles de l'association. Il faut bien se le dire, les lois qui président à l'association des représentations ne sont, d'une façon immédiate, que les lois du contenu représenté; ce n'est que médiatement qu'elles peuvent devenir des lois du sujet qui connaît. Les lois proprement dites du sujet qui connaît sont d'un tout autre genre, car elles se rapportent à la perception d'objets placés en dehors de la représentation; elles sont des normes primitives de la connaissance, des principes d'affirmation, par conséquent de nature logique et non physique.

Depuis Kant il est convenu d'appeler les éléments, les lois ou conditions de la connaissance qui résident dans la nature même de l'homme qui connaît, les conditions aprioristiques de la connaissance. Tout le qui au contraire n'appartient pas en propre au sujet, qui ne se trouve pas primitivement dans sa nature et qui ne peut en être dérivé, mais qui a pénétré dans l'homme du dehors, qu'il a acquis pendant le cours de sa vie, tous ces éléments de la connaissance sont appelés à posteriori, empiriques. Tout ce contenu de nos connaissances est ainsi empirique, car il est de la nature du sujet qui connaît de ne pas avoir de contenu propre. Elles sont également empiriques les lois d'après lesquelles, dans le monde objectif, tel effet déterminé résulte de telle cause déterminée et tel ensemble d'impression, existant au même moment, manifestent l'essence d'une chose. (Monnaie, arbre, lettre.) Il faut déclarer également empirique la connexion subjective qui s'effectue dans le cours de la vie dans le contenu de la conscience reproduit au moyen de l'association. Tout cela constitue les données qui, loin de provenir du sujet, le remplissent et le déterminent à beaucoup d'égards.

Pour le vulgaire, l'existence des objets extérieurs est garantie

d'une façon immédiate. Il fallait être philosophe et Allemand par-dessus le marché pour s'enfoncer dans l'idée au point de méconnaître les rapports essentiels de l'idée (la représentation) avec la réalité objective qui constituent l'essence même de la représentation. C'est ainsi qu'on en est venu à se poser le fameux problème du passage du monde idéel au monde réel qui n'existe pas pour l'homme ordinaire, le passage de l'un à l'autre lui étant toujours parfaitement assuré. Il est bien vrai que la perception immédiate des objets ne constitue qu'une portion de la connaissance que nous possédons de la réalité : la plus grande partie doit être conclue, obtenue d'une façon médiate. Toutefois le problème se présente ici tout autrement. Il ne s'agit pas de savoir comment passer de la connaissance aux objets en général, mais bien de déterminer comment nous passerons de la connaissance d'un objet à celle d'un autre, opération qui n'offre aucune difficulté spéciale.

Vide en soi, se bornant à affirmer l'existence en dehors d'elle de l'objet senti, la représentation ne saurait renfermer aucun élément d'erreur. Celle-ci ne peut s'introduire qu'au moyen des associations et des relations qui s'établissent avec le contenu représenté et des affirmations qui en résultent. Cela tient à la faculté qu'on possède de reproduire en soi le contenu d'une représentation déjà obtenue. Habitué à admettre qu'un objet extérieur correspond à toute représentation qui apparaît dans sa conscience, l'homme fait de même alors que la représentation est d'origine subjective: il est ainsi exposé à placer le contenu de cette représentation reproduite dans un milieu objectif et extérieur, à bien des égards faux. L'association des représentations reproduites est une source encore plus abondante d'erreur. Lorsque, en vertu de l'association, une représentation présente en appelle irrésistiblement une autre qui s'impose à la conscience, l'homme ne peut s'empêcher de voir dans ce fait le signe d'une origine objective, et dans la connexion inséparable de la représentation, il croit apercevoir la preuve d'une connexion correspondante des objets ou des faits dans le monde objectif. Cette puissance est tellement subtile qu'on ne s'avise jamais de l'apprécier ; on se conforme à cette

illusion qu'on traite comme une loi intérieure des fonctions intellectuelles. — La nécessité d'employer des mots souvent indéterminés devient une autre source d'erreur.

Reste à savoir comment nous pouvons en venir à reconnaître l'erreur, c'est-à-dire à nier qu'une réalité objective corresponde à une représentation que nous avons néanmoins. Le cas est difficile; nous n'aboutirions pas en comparant les représentations entre elles ; il nous faut un principe général portant sur les objets, ainsi le suivant : chaque objet réel est identique à lui-même, ne diffère pas de lui-même. Cela admis, de deux représentations *différentes*, portant sur le même objet, une doit être nécessairement fausse. Mais laquelle sera-ce? Si nous pouvions toujours en appeler à la perception immédiate de l'objet, la question serait vite tranchée. Le problème se pose ordinairement pour des représentations reproduites, pour des pensées, qui ne sont obtenues que par les raisonnements, les conclusions auxquelles nous sommes arrivés, en portant des jugements sur les objets. Ainsi se pose la question de savoir qu'est-ce que conclure? quelles sont les garanties, quels sont les critères d'une bonne conclusion?

Conclure, c'est arriver à une connaissance d'une façon médiate; il s'agit de connaître un objet au moyen d'un autre. Conclure consiste à affirmer d'un objet ce que nous avons reconnu d'un autre. Ce procédé intellectuel suppose évidemment que les objets en question sont identiques. Nous avons deux grandes méthodes pour conclure. Quand nous sommes certains à priori de l'identité de plusieurs cas, nous avons le syllogisme; lorsque cette certitude est obtenue à posteriori empiriquement, nous avons l'*induction*.

Si on n'avait jamais pu arriver à priori à la certitude de l'identité de deux ou de plusieurs faits, il n'y aurait pas de syllogisme, mais simplement un procédé syllogistique, la partie descendante de l'induction (la déduction). Mais admettre l'identité de plusieurs faits à priori c'est admettre une connaissance générale à priori. Aussi les empiriques, qui nient toute connaissance de ce genre, sont-ils conséquents quand ils ne voient

dans la déduction qu'une partie de l'induction et dans le syllogisme une simple tautologie, comme fait Stuart Mill.

Il est évident qu'en arithmétique et en géométrie nous admettons des cas identiques à priori, sur lesquels nous fondons des syllogismes. L'arithmétique ne se préoccupe pas du fait de savoir s'il existe empiriquement des unités parfaitement égales; elle suppose le fait et se met à opérer sur elles en les additionnant ou en les multipliant. D'après Kant, pour employer le syllogisme dans d'autres domaines il faut des jugements synthétiques à priori. Il n'est pas nécessaire d'avoir un critère matériel de l'exactitude des résultats obtenus par le syllogisme. Il ne peut en effet y avoir de syllogisme que quand on est certain à priori de l'identité des données sur lesquelles il faut conclure. Cette certitude n'a donc besoin d'aucune nouvelle garantie.

Quand l'identité des faits, des données n'est connue qu'à posteriori, empiriquement, nous avons l'induction. Pour conclure il faut une certaine connexion entre les choses différentes. Mais comme la connexion entre deux choses différentes ne peut jamais être perçue, l'induction consiste à conclure du fait que plusieurs phénomènes se passent en même temps ou dans une succession immédiate qu'il y a entre eux une connexion réelle.

Or il se trouve des penseurs qui soutiennent que supposer une connexion entre certains phénomènes d'une part, et compter d'autre part que ces phénomènes se montrent toujours ensemble, sont des choses fort différentes. Il est évident toutefois qu'il n'est aucun autre motif de croire que deux phénomènes se présenteront toujours en même temps, si ce n'est de supposer que les phénomènes sont réellement rattachés l'un à l'autre, et non-seulement les représentations que nous en obtenons dans notre conscience. Les deux choses reviennent au même. Quand nous affirmons que quelque chose doit arriver infailliblement ou arrivera, parce que quelque chose d'autre est là, nous affirmons par cela même que l'existence de la première est liée à celle de la seconde. Si nous ne croyons

pas devoir admettre une connexion des phénomènes, nous n'avons non plus aucun droit d'attendre qu'ils marcheront toujours ensemble.

Voici au fond de quoi il s'agit. Avons-nous un motif rationnel (c'est-à-dire dérivé de quelque chose d'immédiatement certain) de supposer une connexion, une liaison réelle entre des phénomènes et par conséquent de compter qu'ils se présenteront ensemble à l'avenir, comme par le passé, ou bien cette supposition et cette attente sont-elles fondées uniquement sur l'habitude de nous les représenter toujours ensemble? Dans ce dernier cas toute induction deviendrait impossible, car nos habitudes n'ont rien de commun avec les objets en dehors de nous et ne sauraient leur prescrire aucune loi. Il n'est pas d'homme non prévenu qui n'avoue qu'il doit y avoir quelque part dans notre intelligence une raison cachée qui nous fait croire que des phénomènes marchant toujours ensemble doivent être rattachés les uns aux autres d'une manière immédiate ou médiate. Qui pourra en effet admettre l'idée que plusieurs phénomènes puissent à la longue marcher toujours ensemble par un pur effet du hasard?

Toutefois l'expérience ne nous fournit aucune raison d'avoir cette foi. Elle nous donne exclusivement une certaine régularité qu'elle constate pour le passé, mais aucune garantie que cette régularité se maintienne également à l'avenir. Hume l'a fort bien montré, vouloir conclure du passé à l'avenir en s'appuyant sur la seule expérience, c'est s'engager dans un cercle vicieux. C'est partir de l'hypothèse en question que l'avenir sera toujours semblable au passé. Et comme Hume ne pouvait trouver de motif rationnel pour asseoir cette foi, il déclarait que toute conclusion par induction n'est qu'un pur résultat de l'habitude, c'est-à-dire dépourvue de toute valeur objective. Sous peine d'être inconséquents les empiriques doivent se ranger franchement à l'opinion de Hume. Mais ils ne se piquent pas d'être logiques. Ils *croient* tous à une connexion réelle, effective des phénomènes, ce qui implique un *motif rationnel* pour cette foi. Mais, au lieu de dire qu'ils ne connaissent pas ce motif rationnel, ils déclarent qu'il n'y en a aucun; en remon-

tant plus loin que Hume, ils prétendent trouver dans la simple existence des relations empiriquement connues la garantie suffisante de leur persistance à l'avenir. Tout ce que l'expérience peut prouver c'est que dans aucun cas connu jusqu'à présent certaines choses n'ont jamais marché ensemble ou séparées, mais cela ne nous garantit nullement qu'il ne puisse pas en être autrement à l'avenir. C'est là ce que reconnaît Stuart Mill, un des coryphées modernes de l'empirisme.

La certitude que nous avons en concluant des données empiriques c'est la certitude immédiate que, en dépit des choses nouvelles qui se présentent à nos sens, en dépit de tous les changements qui ont lieu dans la perception, il y a cependant à la base des phénomènes quelque chose qui demeure toujours immuable, identique. Malgré tous les changements dans les détails, la réalité en général (c'est-à-dire donc la connexion qui relie les détails) demeure toujours la même ; il y a en réalité dans la nature des cas identiques. Cette certitude primitive de cas identiques est une conviction à priori qui prête à toutes les inductions la certitude de la valeur scientifique.

Il est trois modes de s'assurer de la fausseté d'une représentation, trois critères de la vérité : si elle se contredit elle-même; si elle contredit une idée à priori ou ce qui en résulte ; si elle contredit un fait ou les conséquences logiques d'un fait. Pour voir la fausseté d'une assertion il n'est pas nécessaire d'attendre qu'elle soit contredite par les faits, c'est-à-dire par la perception immédiate , il suffit qu'elle soit établie d'une manière insuffisante.

On prétend que nous ne saurons jamais si nos représentations sont vraies, parce que nous sommes hors d'état de les comparer avec les objets. Cette difficulté imaginaire provient de ce que par objets de la connaissance on entend des choses absolues, des corps qui existeraient indépendamment du sujet, de l'homme appelé à les connaître. Elle disparaît entièrement si par ces choses on entend des objets empiriques, des objets se trouvant dans un rapport essentiel avec nos représentations, savoir les perceptions qui sont de purs phénomènes. Les sceptiques eux-mêmes sont obligés d'avouer que les phénomènes

sont vrais en tant que phénomènes, c'est-à-dire apparemment qu'il est possible d'avoir une connaissance des phénomènes, en tant que phénomènes. L'erreur ne peut faire invasion que quand il s'agit de connaître l'ordre des représentations en vue d'être en mesure de prévoir leur retour. C'est ici qu'il est nécessaire d'avoir un critère de l'exactitude des conclusions.

Les empiriques prétendent tout à fait à tort que l'ordre des représentations suffit à lui seul pour conclure sans autre à l'ordre des objets, c'est-à-dire des sensations. Il faudrait supposer avec Spinoza que l'ordre de l'association des représentations est exactement le même que l'ordre et la liaison des choses. Mais qui ne sait que les lois qui président à la reproduction des représentations sont d'un tout autre ordre que les lois d'après lesquelles les sensations surgissent en nous et se lient entre elles ?

La foi en l'ordre objectif des choses repose sur des bases tout autres que l'ordre subjectif dans lequel les représentations de ces choses se produisent en nous. La foi repose sur les lois logiques de la pensée, lesquelles se rapportent primitivement aux objets, à la conception exacte de ces objets. Ces lois sont entièrement différentes, indépendantes des lois naturelles purement physiques ou psychologiques qui régissent les objets. Si, dans ses fonctions, la pensée n'était réglée que par les seules lois logiques, il n'y aurait pas possibilité d'erreur dans la connaissance. Si la pensée n'était en revanche soumise qu'aux lois physiques de l'association ou d'autres, la vérité de la connaissance ne serait qu'un pur effet du hasard ; il n'y aurait aucun moyen de la constater avec certitude. Sans loi logique, nous ne pourrions pas même obtenir conscience de la différence entre des représentations vraies et des représentations fausses. C'est justement parce que la pensée subit l'influence de deux genres de lois que, à la vérité, nous pouvons aisément nous tromper, mais qu'aussi nous avons en main un fil conducteur pour bien comprendre.

De nos jours l'oubli de cette circonstance a presque été élevé à la hauteur d'un dogme. Il est entendu que la psychologie n'est plus qu'une branche de la physiologie. Pour con-

naître les lois de la pensée il faudrait disséquer le cerveau et le soumettre à tout genre d'expériences. Si utiles que des expériences de ce genre puissent être à la psychologie, elles ne peuvent faire avancer ni la logique ni la théorie de la connaissance. Voici ce qu'il faut bien se dire : Pour bien connaître un objet, il faut arriver à le saisir, comprendre tel qu'il est. Ce qui détermine la connaissance exacte d'un objet, c'est la manière d'être du dit objet et non celle de l'homme appelé à le connaître. Mais comme le sujet qui connaît est régi dans ses fonctions non par des lois étrangères, inhérentes à d'autres choses, mais par ses propres lois résidant dans sa nature, il faut que ses propres lois à lui soient primitivement organisées en vue d'arriver à l'exacte connaissance des objets. C'est bien là en effet le caractère des lois logiques, des éléments de la pensée, qui sont à priori inhérents à l'intelligence et qu'on ne peut arriver à connaître ni en disséquant le cerveau ni en se livrant à des observations physiologiques de l'état intérieur. Par contre tout ce qui dans l'homme n'a rien à démêler avec la vraie conception des objets est sans importance pour l'étude de ces lois intellectuelles et ne saurait en aucune façon faire règle. Il demeurerait parfaitement vrai que $2 + 2 = 4$, quand bien même notre intelligence serait liée à un sac de paille au lieu d'être attachée à un cerveau. La question de savoir quelle est la vraie conséquence découlant de certaines prémisses, n'a rien à démêler absolument avec la question de savoir si l'élaboration des dites prémisses s'effectue dans tel ganglion ou dans tel repli de la substance grise, par un mouvement circulaire ou vibratoire des molécules. Quand il s'agit avant tout de la théorie de la connaissance, des considérations physiologiques ou psychologiques ne peuvent servir qu'à égarer. Les principes de la connaissance sont d'un tout autre ordre.

Pour procéder logiquement, comme nous avons fait jusqu'à présent, nous allons nous occuper de la connaissance du monde extérieur. Nous prouverons qu'on ne peut le connaître sans une notion de l'absolu résidant dans la nature même de l'intelligence. C'est là la seule idée primitive et immédiate à priori parfaitement certaine et la base de la pensée en général.

Lorsqu'il s'agit d'arriver à connaître le monde extérieur, il y a deux faits qui demandent à être soigneusement distingués: premièrement, certaines impressions en nous, couleur, ton, chaleur, dont nous reconnaissons le contenu comme quelque chose d'étranger qui n'appartient pas à notre essence; en second lieu, la circonstance que nous considérons ces sensations en partie comme des qualités qui nous sont extérieures et qui appartiennent à des choses dans l'espace, en partie comme des effets de ces choses extérieures sur nous, ce qui implique naturellement la connaissance de ces choses extérieures. On croit généralement que la présence en nous d'un élément étranger entraîne nécessairement l'existence de causes extérieures qui produisent en nous cet élément. En un mot, on croit que le non-moi est identique avec un monde extérieur et avec la réalité. Sans nous prononcer sur la valeur de cette explication, nous nous bornerons à dire ici qu'elle ne s'impose pas nécessairement. Nous prouverons un jour que le contenu des sensations objectives nous est réellement étranger, que la présence d'un *non-moi* dans le moi est un fait incontestable. Mais l'hypothèse des causes extérieures produisant ce contenu en nous n'en demeure pas moins une simple explication. Or il importe fort de ne pas confondre l'explication avec le fait.

La question fondamentale est la suivante: La connaissance des choses extérieures est-elle le fruit d'une perception immédiate, ou bien arrivons-nous à cette connaissance par un raisonnement, par une conclusion? Hamilton et ceux qu'il appelle les dualistes naturels admettent que les choses existent réellement et que nous les percevons d'une façon immédiate. Cette hypothèse est absurde. En effet, bien que tout ce qui provient d'une conclusion n'existe pas nécessairement en dehors de moi, d'autre part tout ce qui existe en dehors de moi doit au contraire être le résultat d'une conclusion. Sans cela nous n'aurions aucun motif de ne pas tenir nos sensations de couleur (rouge, noir) pour des objets extérieurs, vu que c'est bien comme extérieures que nous les percevons. En outre, si ces choses extérieures (les corps) existent, n'y a-t-il pas toujours entre elles et nous les organes des sens au moyen desquels

seulement nous pouvons constater l'existence de choses extérieures au delà de notre corps? Comment une perception de ces choses extérieures serait-elle possible? Si les corps extérieurs au contraire n'existent pas, leur perception immédiate se comprend fort bien : car alors ils ne sont plus qu'une certaine manière particulière de représenter la couleur de nos perceptions. Un corps n'est plus alors qu'un ensemble, un agrégé de nos sensations que nous considérons comme un objet existant d'une façon indépendante en dehors de nous.

Voici les quatre éléments fondamentaux de la connaissance du monde extérieur : la conscience qu'il y a dans nos sensations quelque chose qui nous est étranger ; la connaissance de la connexion qui existe entre les sensations, qu'elles soient contemporaines ou successives; l'affirmation d'un ensemble de sensations contemporaines constituant un objet réel existant en dehors de nous ; la représentation qu'il y a dans l'espace plusieurs de ces objets et qu'ils ont une étendue eux-mêmes. Le problème que la théorie est chargée de résoudre revient à décider lesquels de ces éléments sont connus immédiatement, lesquels sont le résultat d'une conclusion? Dans quel ordre ceux-ci se succèdent-ils dans la conscience? quels principes cette connaissance suppose-t-elle?

Voyons si on peut arriver à la connaissance des choses extérieures d'une façon exclusivement empirique, sans aucune disposition primitive du sujet, sans élément à priori.

L'induction, le raisonnement empirique par excellence, ne conclut que du même au même. Par conséquent, l'induction ne saurait jamais servir à faire connaître des causes dont l'essence est de résider *en dehors* de l'expérience immédiate, c'est-à-dire qui par leur essence *ne sont pas* des objets empiriques. Tout ce que l'induction peut faire c'est de montrer quels sont, parmi les phénomènes donnés, ceux qui se trouvent entre eux en relation de cause et d'effet. En d'autres termes, l'induction ne peut nous faire connaître que les lois qui régissent les phénomènes, mais nullement des causes et des choses qui ne sont pas des phénomènes et qui, par conséquent, n'obéissent pas aux lois régissant le monde des phénomènes. L'induction ne

nous donne aucun droit de supposer même la possibilité de pareilles choses et de pareilles causes. Or les choses réelles extérieures ne nous sont pas données d'une façon naturelle ni immédiate, par conséquent on ne saurait, au moyen de l'induction seule, constater un rapport de causalité entre ce qui se passe en nous et une chose quelconque en dehors de nous. C'est là ce que Hume et Kant ont fort bien montré. L'intelligence n'a jamais devant elle que des perceptions, et l'expérience seule ne peut mettre en rapport les perceptions et les objets. Il n'y a aucun motif rationnel d'admettre cette connexion des perceptions et des objets, aussi longtemps qu'on n'est qu'empirique.

Il suffit ici d'un instant de réflexion. Lorsque nous voulons conclure que des choses extérieures sont des causes, il faut de toute nécessité que nous sachions *à l'avance* que tout ce qui surgit et se passe en nous doit avoir une cause, c'est-à-dire un antécédent qui ne change pas. Mais comment pourrons-nous connaître ce dernier par la méthode empirique, au moyen d'observations et d'inductions portant sur ce que nous aurons observé ? Il faut évidemment qu'il soit établi, comme fait constaté, que tout ce qui se passe en nous doit avoir une cause ou un antécédent demeurant toujours le même. De sorte que tout phénomène aurait son antécédent immuable *en nous ;* par contre nous n'aurions nul droit, nul motif de chercher *en dehors* de nous des causes de ce phénomène. Voici donc le dilemme : Ou bien ce n'est pas un fait constaté par l'expérience immédiate que tout ce qui arrive a une cause, c'est-à-dire il y a des phénomènes dont nous ne pouvons trouver l'antécédent dans le domaine de l'expérience ; alors la loi de la causalité n'est pas confirmée par notre expérience, nous n'avons dans ce cas nul droit d'appliquer cette loi hors du domaine de l'expérience et de conclure, sur la foi de la loi de causalité, qu'il y a des choses extérieures ; — ou bien la loi de causalité est confirmée par l'expérience, c'est-à-dire nous trouvons *en nous-mêmes* les antécédents de tous les phénomènes donnés, et alors nous n'avons aucun motif de chercher en dehors de nous des antécédents, des causes à ces mêmes phénomènes.

On le voit, il n'y a qu'un seul motif qui puisse nous autoriser à conclure qu'il existe des causes extérieures. C'est le fait que nous trouvons immédiatement en nous une chose qui nous est étrangère, une chose dont nous avons la conscience immédiate qu'elle ne peut ni avoir été produite par nous ni être issue de notre être. Or cette connaissance-là n'est plus d'une nature exclusivement empirique. La différence entre ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger n'est pas donnée d'une façon aussi immédiate que la différence du rouge et du vert. Pour constater la différence il faut une disposition primitive du sujet à distinguer en lui entre ce qui lui appartient et ce qui lui est étranger. Mais cette disposition étant admise, il n'est pas absolument exact de conclure de la présence de quelque chose d'étranger en nous à une cause extérieure qui l'a provoquée. Il se pourrait bien, en effet, que cette chose étrangère se trouvât là en nous *dès le commencement*, sans aucune cause actuelle. Mais s'il était possible d'aboutir à cette conclusion par la seule méthode empirique, on arriverait tout au plus au vague soupçon, à l'obscur pressentiment qu'il existe quelque chose en dehors du sujet. Tout cela est-il d'accord avec les faits? Notre connaissance du monde extérieur ressemblerait-elle à une simple présomption? Y a-t-il rien qui indique même de loin que nous y sommes arrivés d'une manière *problématique*, à la suite de réflexions *incertaines?* Il est à peine nécessaire de dire qu'il en est autrement. Tous les hommes connaissent les objets extérieurs avec une certitude, une exactitude qui ne se rencontrent guère quand il s'agit de se connaître soi-même.

Comment l'expérience nous garantirait-elle que les objets que nous connaissons ne sont dans aucun rapport avec nous, vu qu'elle implique elle-même un rapport de ce genre et qu'elle serait impossible sans un rapport de ce genre? Si l'expérience était seule en mesure de nous faire soupçonner l'existence d'objets extérieurs, elle serait entièrement incompétente pour justifier ce soupçon aux yeux de la raison. Dans ce cas, en effet, l'expérience rendrait témoignage *en faveur de ce qui se trouve hors du cercle de toute expérience.* Ces considérations sont simples et se comprennent d'elles-mêmes et toutefois il n'est

rien qui soit plus foncièrement et plus généralement méconnu.

Toute tentative d'expliquer la connaissance que nous avons d'un monde extérieur vient se heurter à une difficulté toute particulière, quand on part de l'hypothèse que ce monde existe bien réellement. Il faut alors qu'on soit arrivé à savoir qu'il existe un monde extérieur, non-seulement au moyen d'*une*, mais au moyen de *deux* conclusions. Ce sont en effet nos organes des sens, ou mieux les centres nerveux qui, en tout premier lieu, agissent immédiatement sur notre perception. Nous ne pouvons pas, cela va sans dire, percevoir immédiatement les fonctions moléculaires des nerfs, car, si les centres nerveux sont de vrais corps, ils ne peuvent se trouver eux-mêmes dans notre perception. Leur action immédiate consiste uniquement en ceci, c'est qu'un changement dans les centres nerveux entraîne immédiatement, sans rien qui intervienne, un changement correspondant dans le contenu de la perception. Sans doute les mouvements seront différents dans les centres nerveux, suivant que nous aurons la sensation du rouge ou du blanc, du chaud ou du froid. Mais il n'y a pas la moindre analogie entre nos sensations d'une part et les phénomènes physiques ou physiologiques du cerveau qui les provoquent : le seul lien qui les unit, c'est que les sensations *accompagnent* toujours immanquablement les fonctions cérébrales. Ces fonctions organiques sont toutefois les causes prochaines. Si donc nous voulions conclure empiriquement de nos sensations aux choses extérieures, la conclusion ne pourrait porter, en tout premier lieu, que sur les centres nerveux et sur leurs fonctions. Mais après avoir constaté les changements effectués dans les centres nerveux, il faudrait se livrer à un second raisonnement pour conclure aux effets qu'ils éprouvent eux-mêmes, d'abord par suite de l'action des nerfs, et ensuite en conséquence de l'action des objets extérieurs sur les nerfs. Il faut en convenir, si c'était là le mode de se convaincre de l'existence du monde extérieur, nous n'aurions que d'une façon très indirecte la connaissance des objets qui se trouvent au delà de notre corps. Il faudrait avoir fait une longue expérience de tout ce qui se passe dans son propre organisme, avant de pouvoir obtenir avec la moindre

exactitude quelque aperçu de ce qui se trouve en dehors. Les faits contredisent ouvertement cette manière de voir. Nous n'avons pas du dedans la moindre connaissance des phénomènes qui s'accomplissent dans notre corps. Ce ne sont pas les choses qui nous touchent de plus près que nous reconnaissons les premières, mais bien celles qui se trouvent en dehors de notre corps, comme s'il n'y avait rien entre elles et notre perception. Nos propres organes des sens ne nous sont également connus que du dehors, exactement comme les objets extérieurs : il faut que nos propres organes comparaissent devant nos yeux et nos autres sens, comme les choses qui nous sont étrangères. Ce fait suffit pour renverser l'hypothèse des empiriques.

Mais peut-on arriver à la connaissance qu'il existe un monde extérieur au moyen d'une notion *aprioristique* de causalité ? Cela revient à demander si l'on peut arriver à voir au moyen de conclusions, de raisonnements? Malgré certaines apparences il faut répondre négativement. Et puis, si on concluait d'un changement intérieur en nous à une cause extérieure de ce changement, on n'arriverait jamais qu'à avoir la *pensée* de quelque chose qui produit le changement et à *croire* que ce quelque chose existe. Tout cela ne nous donnerait pas le monde extérieur réel. Il faut donc plus que la simple notion de causalité. Il faut qu'il y ait en nous une loi à priori, nous obligeant dès le début à tenir nos sensations objectives immédiatement comme réelles, distinctes de nous; il faut donc que nous reconnaissions des objets extérieurs, et qu'ensuite au moyen de l'expérience nous rectifiions cette conception, afin qu'elle ne soit pas en ouverte opposition avec la notion d'une chose extérieure. Cette rectification résulte de contrôle que les sens exercent les uns sur les autres.

Les empiriques conséquents, Bain et Stuart Mill, sentent fort bien que par la méthode empirique seule on ne saurait s'assurer de l'existence d'un monde extérieur : ce serait là en effet admettre le témoignage de l'expérience dans un domaine où elle ne saurait pénétrer. Aussi ces deux philosophes anglais, qui ne veulent être qu'empiriques, n'admettent-ils pas l'exis-

tence réelle des corps extérieurs. Pour Stuart Mill un corps n'est que la *possibilité* permanente de sensations.

Il s'agirait toutefois d'expliquer comment les hommes en viennent généralement à croire que les corps existent bien réellement d'une manière indépendante de nous. C'est bien simple, disent Stuart Mill et Bain : cette foi est le produit d'une généralisation erronée. Ayant toujours, dans certaines circonstances déterminées, certaines sensations déterminées, le même fait se produisant chez tous les hommes, nous sommes *disposés à croire* que la possibilité de ces sensations existe en elle-même, d'une façon indépendante ; qu'il existe ou non des êtres qui sentent. De sorte que, d'après ces philosophes, c'est par suite d'une *illusion* que nous croyons tous que la terre qui nous porte a existé avant l'apparition d'êtres sensibles sur sa surface, indépendamment d'êtres sensibles pour la percevoir ! ! Stuart Mill expose toute une théorie psychologique qui nous servirait par la simple association des idées à nous expliquer la perception du monde extérieur et des qualités primaires du corps.

On ne saurait donc arriver à la connaissance qu'il existe des choses extérieures, ni par la voie empirique, ni en concluant de l'effet à la cause : il nous faut au point de départ une nécessité primitive de l'intelligence nous contraignant de reconnaître que tout ce qui est réel existe d'une manière indépendante, c'est-à-dire absolue. Bien loin d'être le produit de quelques esprits fantastiques, la notion de l'absolu a son fondement dans l'intelligence.

J.-F. ASTIÉ.

(*La suite prochainement.*)