

***Jules Lagneau***

***Cours de psychologie (1887-89 ?)***

***Manuscrit Lacapère***

## Présentation

### *Description du manuscrit par André Canivez*

« *Manuscrits Tisserand-Perrier* – Il sont la propriété de la doctoresse Tisserand-Perrier, dont le père, P. Tisserand, l'éditeur de Maine de Biran, avait entrepris de rassembler le cours de Lagneau. Cette source de manuscrits nous a été indiquée par le regretté G. Madinier. Ils se présentent en d'épaisses liasses de format écolier, de diverses écritures, très souvent en mauvais état. Le bord des feuilles a été rongé par le soleil. Il y a de nombreuses lacunes ; il est heureusement assez facile de les déceler, grâce à la numérotation de chaque feuillet. On a dû se servir à différentes époques de certains d'entre eux qu'on a séparés de l'ensemble et ensuite égarés. Nous avons retenu un seul manuscrit, celui qui est relativement le plus lisible, le plus complet, de l'écriture de l'élève Lacapère, dont le nom se retrouve dans le dossier de l'École Normale Supérieure. Nous pouvons le tenir pour un cours authentique du maître, non seulement parce qu'il exprime ses doctrines familières, mais encore parce que dans ses marges des notes, de P. Tisserand vraisemblablement, attestent qu'il s'agit bien d'un cours de Lagneau et qu'on y retrouve dans sa quasi textualité le texte d'*Evidence et certitude*. Ce cours comprend : Introduction à la logique (pp. 1-33), *Évidence et certitude* (pp. 34-64), *Le scepticisme* (pp. 64-96), *Le critérium de la vérité* (pp. 96-115) ; lacune de la p.115 à la p.130 ; *La sensation* (pp. 131-249), *La perception* (pp. 249-259), *L'imagination* (pp. 259-289) ; *Le langage, son rôle, sa nature dans la vie pensante* (pp. 289-332) ; manquent les pages 317-320 ; *La conscience, la mémoire, le moi* (pp. 333-366) ; manquent les pages 359-62 et 367-72 ; *Fonctions intellectuelles proprement dites : l'entendement et ses fonctions, conception, jugement, raisonnement* (pp. 273-428) ; manquent les pages 385-386 et 429-430 ; *La volonté* (texte incomplet de 21 pages non numérotées) ».

Nous ne reproduisons pas ici la « version Lacapère » du cours de Logique, qui dépasse le cadre de notre restitution. On voit cependant que la numérotation des feuillets a dû être faite après coup, et non par l'élève lui-même, ce qui était le cas pour le cours de Lejoinde ; il n'est donc guère possible de se faire une idée de l'ampleur de ce qui nous manque, en particulier au début de ce cours de Psychologie.

## [La sensation]

### *Sensations internes*

... <sup>131</sup> faut qu'il y ait une impression exercée sur les organes des sens par l'objet senti. Mais ce n'est pas là une règle absolue ; il existe d'autres sensations que celles-là : ce sont celles qui nous font connaître, confusément il est vrai, l'état de notre corps, ou qui provoquent notre activité, autrement dit, les sensations internes. Il ne leur correspond aucun objet extérieur. Il se peut qu'une contraction musculaire soit provoquée par un objet extérieur, mais elle peut aussi l'être par la volonté seule, et en tous cas elle ne représente rien dans un objet. Ce sont là des sensations internes qui s'opposent aux sensations représentatives (couleur, son, *etc.*) : elles sont purement subjectives. Toute sensation, il est vrai, devrait être appelée subjective, car, réduite à elle-même, la sensation ne fait pas atteindre d'objet extérieur. C'est l'esprit qui la rapporte à ces objets. Ce qui est subjectif est ce qui ne révèle immédiatement rien d'existant hors du sujet. Les sensations représentatives, finies en elles-mêmes en tant que pures modifications du sujet pensant, ne font pas atteindre les objets. L'esprit, d'une sensation seule de couleur ou de son, ne pourrait tirer l'idée qu'il existe quelque chose d'extérieur à lui. <sup>132</sup> Toutes les sensations sont donc subjectives, mais il y en a, par exemple les sensations de faim, de soif, *etc.*, qui le sont à un plus haut degré que d'autres.

Ainsi, à toutes les sensations ne correspondent pas des objets extérieurs, mais toutes ont leur condition dans un phénomène physiologique. Sentir quelque chose, c'est l'éprouver dans son corps, et la connaissance des phénomènes du corps permet de découvrir ce qui dans le corps est toujours et partout condition de la sensation. C'est ainsi que l'étude des sensations doit commencer.

Nous étudi[er]ons d'abord, dans la représentation, la sensation, et nous l'étudierons d'abord dans ses conditions physiologiques, puis dans ses différentes espèces, enfin dans sa nature, dans ses lois.

## Conditions physiologiques des sensations

Pour qu'il y ait sensation, soit externe, soit interne, la physiologie établit trois conditions nécessaires :

### *Impression*

1 - L'impression doit être produite, soit dans les organes des sens, soit dans les organes intérieurs commandés par les nerfs sensitifs.

### *Transmission, excitation*

2 - Cette impression doit être transmise jusqu'au centre nerveux par des cordes nerveuses et, pour que la sensation se produise, il faut que cette impression parvienne jusqu'aux centres cérébraux. Donc trois conditions : impression sur les organes, transmission par les nerfs, ébranlement du cerveau. Telles sont les trois conditions de la sensation. Le système nerveux joue le rôle d'un intermédiaire nécessaire ; par lui l'action parvient à la conscience.

### *Deux parties dans le système nerveux.*

Ce système nerveux se divise en deux parties : (1°) Le premier de ces deux systèmes nerveux préside à la vie végétative ; c'est le système du grand sympathique. (2°) Le second préside à la vie de relation ; c'est le système cérébro-spinal. Le premier de ces deux systèmes transmet au cerveau les impressions de la vie végétative, le deuxième celles de la vie extérieure ; c'est ce dernier qui met le corps en communication avec les autres corps.

### *Subdivisions.*

Chacun de ces systèmes nerveux se subdivise en deux parties. La première sert à transmettre les impressions aux centres : c'est le système sensitif. La deuxième transmet la sensation des centres à la périphérie du corps : c'est le système nerveux moteur. Mais ces nerfs ne sont distincts les uns des autres que dans leurs racines. Donc, trois éléments dans le système nerveux : (1) *Fibre afférente*, (2) *Centres nerveux* où aboutissent les sensations produites par les fibres afférentes, (3) Enfin les *fibres efférentes* qui portent au-dehors l'excitation communiquée par les centres.

<sup>134</sup>Le principal centre nerveux est l'encéphale, ensemble des centres contenus dans le crâne ; il se compose du cerveau, du cervelet, et des différents corps qui se trouvent entre les deux hémisphères du cerveau (moëlle allongée, prolongement de la moëlle épinière, etc) : le cerveau en est la partie principale ; c'est le siège de la pensée. À la surface du cerveau, qui est divisée finement en circonvolutions, d'autant plus finement que l'être qu'on examine est plus intelligent, à la surface du cerveau donc doit parvenir la sensation, pour que la perception et la pensée se produisent. Cette partie extérieure du cerveau est grise, la partie intérieure, qui est blanche, ne sert qu'à transmettre l'excitation. Le système nerveux dans son ensemble ne sert qu'à mettre en communication le centre cérébral avec les points intérieurs du corps ou les points de la périphérie qui le font communiquer avec l'extérieur.

### *Transmission*

En quoi consiste le phénomène physique de la transmission ? Cela n'est pas encore connu. On a fait à ce sujet une multitude d'hypothèses : on l'a comparé à la vibration d'une corde mise en mouvement par un archet. Cela peut être, mais en tous cas la substance qui vibrerait ne saurait être la matière nerveuse, qui s'y oppose par sa nature.

### *Par les nerfs, par les muscles.*

La transmission, qui a une rapidité de 32 mètres par seconde, peut aussi faire supposer l'existence d'un fluide analogue au fluide <sup>135</sup>électrique (l'excitation qui se transmet par le muscle a une vitesse beaucoup moindre, 1 mètre par seconde).

Ce que nous pouvons faire, c'est de rapprocher ce phénomène de transmission de phénomènes analogues. Or, si nous considérons la façon dont se propage l'impression, la force avec laquelle elle arrive au cerveau, nous trouvons que plus le chemin parcouru est considérable, plus l'impression est intense ; par conséquent une sensation qui se produit à une grande distance du cerveau est bien plus fortement ressentie qu'une sensation qui se produit à une petite distance. Ce phénomène de transmission ressemble plus aux phénomènes qui sont la mise en liberté d'une force latente qu'aux phénomènes ordinaires de transmission de force. Il faut donc concevoir le système nerveux comme ayant en chacune de ses fonctions une certaine quantité de force latente et la transmission comme une excitation du système.

La<sup>1</sup> psychologie n'a pas à rechercher comment l'impression transmise au cerveau produit la sensation, c'est l'œuvre de la métaphysique. Mais le psychologue peut faire une réflexion : savoir, que si l'on recherche comment l'excitation cérébrale provoque la sensation, on aborde un problème mal posé, car on suppose comme accordé que l'excitation cérébrale existe en elle-même, que son existence est donnée à l'esprit comme un fait incontestable, <sup>136</sup>et c'est une grosse difficulté que d'expliquer comment ce phénomène purement physique peut devenir la cause d'un phénomène spirituel. Mais cette difficulté n'existe pas si l'on se place

---

<sup>1</sup> Mais la C

au point de vue de la psychologie. Ce qui existe d'abord aux yeux du psychologue, ce sont des pensées que l'esprit est amené à former à la suite des sensations qu'il éprouve. Le véritable problème psychologique du rapport du corps et de l'âme ne consiste pas à expliquer comment le corps agit sur l'âme, étant de nature différente ; le psychologue doit rechercher comment l'âme, pur esprit, peut néanmoins être amenée à concevoir hors d'elle quelque chose, en particulier quelque chose d'une nature opposée à la sienne, le corps, et à y placer les conditions mêmes de sa propre existence. Ce que nous commençons à étudier, c'est comment l'esprit peut s'opposer une réalité matérielle, en général une réalité. Le rapport du corps et de l'âme trouve sa traduction en psychologie<sup>1</sup> dans le problème de la connaissance, qui est de chercher comment la pensée peut saisir des objets extérieurs en leur attribuant une nature tout à fait opposée à la sienne.

Restent à étudier les organes des sens. L'oreille, le palais, les mains, *etc.*, sont les points de départ de la sensation ; il semble qu'ils en soient le siège ; il semble que c'est la main qui touche, l'œil qui voit, *etc.* ; on a vu en effet que trois conditions étaient nécessaires à la réalisation de la sensation : impression, excitation des fibres afférentes, ébranlement des centres ; de ces conditions, la première seule nous frappe : l'impression. Aussitôt que l'ébranlement cérébral est produit, la sensation est produite et rapportée à l'endroit d'où l'impression était partie. C'est en cela que consiste la connaissance. Il est donc bien naturel que la sensation étant le point de départ de la connaissance, l'esprit tende de toutes ses forces à déterminer en elle ce qui peut l'éclairer sur la nature de l'objet à connaître.

### *Sentir*

Or, ce qui importe n'est pas de savoir ce qui se passe dans le système nerveux, dans le cerveau, mais d'où vient la sensation, de fixer son siège extérieur ; sentir est en effet sentir à un endroit déterminé du corps - mais cela ne veut pas dire que la localisation se confonde avec la sensation en idée. Ce n'est pas dès le principe, dès l'enfance que la localisation se fait avec la sûreté que l'on a plus tard. Cependant l'esprit a une grande tendance à localiser au-dehors les sensations qu'il éprouve.

### *Organes des sens*

Les organes des sens sont d'ailleurs par leur structure variée les conditions de la sensation. Les organes du toucher sont des corpuscules (corpuscules du tact) analogues à ceux de l'odorat et du goût ; ils consistent en des papilles spéciales et ont cela de commun que les phénomènes qui s'y produisent sont purement physiques ou chimiques.<sup>138</sup> Les plus délicats des organes sensitifs sont l'ouïe et la vue.

---

<sup>1</sup> en plus C

### *L'oreille*

L'oreille se compose de trois parties : l'une externe, le pavillon, destiné à recevoir les vibrations de l'air et présentant une multiplicité de surfaces afin de les recevoir de quelque direction qu'elles viennent et à les renvoyer jusqu'au tympan, qui sépare l'oreille externe de l'oreille interne ; celle-ci communique avec la partie supérieure des fosses nasales par un conduit appelé trompe d'Eustache, qui est destiné à maintenir la pression intérieure égale à la pression extérieure. L'oreille interne, qui porte le nom de labyrinthe, est formée de deux parties : le vestibule et le limaçon. Dans le vestibule, les vibrations sonores traversent un certain sac membraneux qui contient un liquide, puis pénètrent dans le limaçon, canal en spirale qui les conduit jusqu'à l'organe proprement dit de l'audition. C'est un système de fibres élastiques (fibres de Corti) qui vibrent à l'unisson de la membrane sur laquelle elles reposent (membrane basilaire). L'organe de l'ouïe se compose donc d'un certain nombre de milieux par lesquels les vibrations doivent passer pour arriver à l'organe proprement dit de l'audition. L'organe de l'oreille est disposé de façon à pouvoir s'accommoder à la nature du son à percevoir ; en vue de cette opération, l'oreille moyenne porte des osselets (marteau, enclume, étrier) commandés par des muscles qui sont destinés à tendre plus ou moins le tympan.

### *L'œil*

<sup>139</sup>Dans l'œil, il y a aussi trois choses à distinguer : les milieux traversés, l'organe même de la vision et les muscles qui les commandent. Les milieux sont l'humeur aqueuse, la cornée et le cristallin, enveloppé par la membrane iris, sauf dans la partie centrale, la prunelle. Enfin derrière le cristallin, le corps vitreux qui remplit l'œil tout entier.

L'œil peut tourner dans un grand nombre de directions, grâce à certains muscles qui le font pivoter à peu près sur son centre. L'organe proprement dit de la vision est constitué par les bâtonnets et les cônes de la rétine, sur laquelle est étalé le nerf optique. Indépendamment des mouvements de l'œil réglés par la volonté, il se produit certaines actions dans l'acte de la vision, l'accommodation à la distance et l'adaptation à la lumière. Pour la première de ces deux opérations, le cristallin doit s'aplatir plus ou moins de façon à permettre toujours aux rayons lumineux de se réunir sur la rétine ; la deuxième consiste dans la plus ou moins grande ouverture que l'iris laisse à la lumière pour pénétrer dans le cristallin. Tous les mouvements de l'œil se font inconsciemment ; <sup>140</sup>la volonté y préside quelquefois, mais souvent ils se font sans elle, par l'habitude, et nous n'avons plus aucune conscience de ces mouvements, sinon par la fatigue qu'ils nous causent.

### *Organes de la sensation interne*

En dehors de ces organes des sens proprement dits, les organes de la sensation interne sont les muscles et les organes intérieurs eux-mêmes, mais ces organes ne sont pas

spécialement constitués en vue des sensations dont ils sont le siège ; aussi ces connaissances sont-elles extrêmement confuses et ne peuvent conduire à aucune connaissance précise.

## **Les sens - La sensation et la perception dans les sens**

Les organes, les nerfs et les centres nerveux sont seulement les conditions physiologiques de la sensation. Celle-ci est un phénomène intellectuel, ou pour mieux dire, c'est la première condition, la condition inférieure de tous les phénomènes intellectuels. Pour penser, il faut percevoir ; pour percevoir il faut sentir ou avoir senti.

### *Percevoir et sentir*

Percevoir ne se confond pas avec sentir. C'est en effet déterminer un objet par le moyen et à l'occasion de certaines sensations qu'on a subies et auxquelles on en rapporte l'origine. Cet objet peut être en dehors de nous ou en nous-mêmes. Dans le premier cas on a une sensation proprement dite, dans le second on n'a qu'une demi-perception, une perception confuse, celle d'un état organique.

### *Deux groupes de sensations : externes, internes*

Les sensations se divisent en deux groupes. Les unes, sensations des sens proprement dits, nous mettent en communication avec le monde extérieur. Les autres ne nous parlent que de l'état de notre corps, de l'activité qui s'y déploie ou des besoins d'activité qui s'y rapportent.

### *Sens vital*

On appelle quelquefois sens vital le sens de notre être qui se présente sous un grand nombre de formes qui sont les sensations internes. Ce mot *sens vital* exprime assez bien le caractère des sensations qu'on lui rapporte, sensations qui résultent de la vie du corps, engendrées par cette vie ou résultant des besoins dont la satisfaction est nécessaire à la conservation. Mais le mot de sens vital n'en est pas moins mal choisi, car il rapproche à tort les sensations internes des sensations externes, parce qu'il porterait à les confondre, à leur attribuer une nature semblable.

*Différence des sentiments externes et internes*

Or les sensations internes diffèrent profondément des sensations externes, car chez elles c'est l'élément affectif qui est supérieur à l'élément cognitif, représentatif.<sup>142</sup> Les sensations internes, comme celles qui résultent de la vie dans les organes ou dans les [instruments] des besoins du corps, de l'exercice des fonctions corporelles, ou de l'activité des sens, sont essentiellement agréables ou pénibles, et ce n'est qu'accessoirement qu'elles ont un caractère permettant d'en faire reconnaître la cause. Nous devons apprendre à y reconnaître leur cause, et nous ne pouvons le faire qu'imparfaitement. Nous nous trompons très souvent en les interprétant. Nous nous trompons aussi pour les autres, mais la rectification est possible pour les sensations des sens et non pour les sensations internes.

Les sensations internes se distinguent des sensations des sens par trois choses : (1) par leur origine dans les organes intérieurs ; (2) par le fait que nous les rapportons au moi et non aux objets extérieurs ; (3) par leur caractère vague et indéterminé. Ces sensations accompagnent toujours la vie. Il est<sup>1</sup> impossible d'exister sans que l'on se sente vivre, sans que l'on éprouve un sentiment agréable ou pénible de la vie qu'on sent en soi-même.

*Division des sensations internes*

On a divisé les sensations internes en (1°) sensations organiques, manière propre dont nous sommes affectés par nos organes ; (2°) besoins, c'est-à-dire besoin d'action musculaire,<sup>143</sup> psychique, *etc.*, besoin de repos, besoin d'exercer ses sens. Tout besoin suppose sensation, on peut même dire est sensation, la faim, la soif par exemple. Le besoin ne nous fait rien connaître ; il crée seulement en nous une sorte d'inquiétude et une disposition à rechercher ce qui calme ce besoin ; (3°) sensations fonctionnelles, c'est-à-dire qui affectent les fonctions, par exemple les fonctions digestives, respiratoires, *etc.* Mais les principales de ces sensations fonctionnelles sont celles qui tiennent à l'exercice de l'activité musculaire. Les sensations musculaires tiennent le milieu entre les sensations purement internes et les sensations externes ou des sens. Lorsque nous faisons un effort musculaire, ce ne peut être que pour vaincre une résistance ou pour produire un mouvement cadencé, déplacer dans l'espace le corps ou un membre. Donc l'activité musculaire nous fait mesurer, soit la force qui est contenue dans un corps extérieur, soit l'étendue de ce corps ou de l'espace où les corps paraissent placés.

*Le « sens musculaire » n'existe pas à part des autres*

Autrement dit, la connaissance musculaire permet à l'esprit d'acquérir la connaissance de quelque chose d'extérieur à lui, n'est pas une pure sensation interne - Mais nous ne saurions dire qu'il existe un sens musculaire à ajouter aux cinq sens spéciaux. L'existence de ce sens a été contestée à l'aide de raisons décisives.

---

<sup>1</sup> Il leur est C

*Comment on peut concevoir l'existence du sens musculaire : composition d'action volontaire motrice et de la sensation musculaire.*

<sup>144</sup>Ce prétendu sens musculaire n'existe pas à part des autres. De plus il n'est que le résultat de la composition du sentiment de l'action volontaire, en tant qu'elle s'applique à produire des mouvements (action volontaire motrice), avec la sensation qui résulte de la contraction des muscles (sensation musculaire). Celle-ci, considérée en elle-même, est une sensation intérieure. Pour savoir de quelle quantité nous avons raccourci un muscle, il faut que nous ayons appris par expérience à le reconnaître. Il est vrai que nous finissons par avoir un sentiment très sûr de l'action motrice voulue, mais ce sentiment suppose avant lui l'exercice et l'expérience ; et, lorsque ce sentiment de l'action musculaire est éprouvé en dehors de toute association avec d'autres perceptions (comme le toucher, qui est une sensation périphérique), le sentiment ne nous permet pas de reconnaître avec sûreté l'action produite. Nous avons le sentiment sûr de l'action que nous avons voulu produire et non celui de l'action produite, qui suppose pour être exact, précis, des sensations tactiles.

*Les sensations objectives sont des points de repère*

En l'absence de ces sensations, nous confondons par exemple l'intensité de l'effort produit avec sa durée, nous sommes exposés à confondre l'effort fait pour produire un mouvement et un effort fait pour vaincre une résistance. Le toucher seul peut nous éclairer.  
<sup>145</sup>Le sens musculaire ne peut donc s'exercer seul. Mais ce qui est vrai, c'est que par l'habitude, nous arrivons à proportionner également nos efforts musculaires aux effets que nous pouvons atteindre : mais nous n'atteignons les effets, et nous ne pouvons les avoir atteints que si toutes les conditions extérieures se trouvent réalisées. La perception de la résistance et du mouvement ne peuvent avoir lieu que par l'intervention des sens extérieurs, en particulier le toucher et la vue.

*Ce qu'il y a de réel dans la sensation musculaire*

Il est hors de doute que la sensation musculaire existe en elle-même, mais elle ne doit pas être confondue avec la sensation qui est produite par l'effort musculaire volontaire. Celle-ci, plutôt qu'une sensation, est en réalité un sentiment complexe où la sensation musculaire entre bien pour quelque chose, mais sans être l'élément principal.

*Sensation musculaire et sentiment de l'effort musculaire sont choses bien différentes*

Nous distinguerons la sensation musculaire de celle que nous éprouvons lorsque nous *voulons* contracter un muscle. C'est grâce à ce sentiment de l'action musculaire volontaire que nous obtenons les perceptions qu'on attribue au sens musculaire (perception de lieu, de mouvement, etc). Cela nous est donné grâce au développement en nous des sensations de l'action musculaire volontaire et de la faculté que nous possédons de distinguer toutes les

nuances des sensations objectives par lesquelles ce sentiment d'action musculaire volontaire se trouve varié. <sup>146</sup>Il ne suffit pas de produire une sensation musculaire volontaire pour avoir la sensation d'un lieu, d'un mouvement, d'un poids, mais il faut avoir l'habitude de distinguer, dans le sentiment confus qui est produit à la suite de l'action musculaire volontaire, ce qui vient de l'action même et ce qui vient de ses causes extérieures.

#### *Manque de précision de la sensation musculaire*

Lorsque les sensations périphériques font défaut, on croit avoir fait le mouvement qu'on voulait faire alors qu'on ne l'a pas fait. Ce fait peut fort bien se présenter. Si un sujet anesthésique veut étendre le bras à droite et qu'on lui arrête le bras avec la main, il ne sent rien et croit qu'il a accompli le mouvement tout entier. Cet exemple prouve qu'on a le sentiment de l'action motrice, mais cela prouve-t-il qu'il faille accorder l'existence de l'action purement voulue ? L'action, sans doute, n'est pas sentiment en tant qu'elle est exercée ; elle est logiquement antérieure au sentiment de cette action. Si l'action a sur le sentiment de cette action une antériorité logique, rien n'empêche qu'elle soit, en réalité, simultanée. Il se peut que nous ayons le sentiment de notre action non pas précisément en tant que nous la faisons, mais en tant qu'à cette action sont liés des effets dans l'organisme. On pourrait accorder très bien que pour qu'une action soit sentie il faut que le système nerveux soit ébranlé dans ses trois parties : cela n'empêcherait pas de comprendre que lors même que les sensations périphériques sont abolies par l'anesthésie, la sensation d'action subsiste.

#### *La sensation peut exister en dehors de toute action sur nous*

<sup>147</sup>Souvent les personnes qui ont été amputées croient suivre par la pensée les mouvements du membre qu'ils n'ont plus. Cela prouve que la sensation peut exister en dehors de toute action sur la périphérie du corps ; mais non qu'il a pu en être ainsi dès le commencement, et il faut que le membre ait existé auparavant pour que le phénomène dont j'ai parlé puisse se produire.

#### *Puissance de l'habitude*

La condition suffisante pour qu'il continue à éprouver des sensations, c'est que grâce à l'association, à l'habitude, certaines représentations du mouvement se forment chez la personne à la suite de certaines modifications dont elle a conscience et qui surviennent dans son organe sensoriel. L'habitude a donc engendré la faculté de percevoir ou du moins de croire à des perceptions en dehors de toute sensation, c'est-à-dire que, bien que toute sensation doive être considérée comme nécessairement afférente, c'est-à-dire consistant dans une action du dehors au dedans, nous pouvons cependant comprendre que la sensation même, telle que la volonté la détermine, puisse être sentie grâce à l'habitude en dehors de toute action venant de l'extérieur. Ainsi le sentiment de l'action motrice n'est pas rigoureusement efférent, c'est-à-dire ne fait pas exception à la règle ; mais il faut cependant reconnaître qu'il

suffit, pour que l'action soit sentie, qu'elle soit voulue sans que ses effets aient besoin de parvenir jusqu'aux organes du corps. <sup>148</sup>En fait, agir et sentir sont deux moments distincts de l'activité psychologique. On ne peut donc pas admettre, proprement, le sentiment de l'action, mais dès que l'action est voulue, elle est produite quelque part, à quelque degré ; et c'est cette action produite, si réduite que soit cette production, qui est sentie. Il est impossible qu'une action se produise sans qu'un effet quelconque soit aussi produit. Il ne peut y avoir de pure action. Partout où il y a pensée, il y a matière de la pensée et action exercée par la pensée sur cette matière.

### *Deux actions de la pensée*

Dans cette pensée il y a deux actions à concevoir : (1°) la pure action, libre, qui détermine la pensée ; (2°) l'action déterminée par des tendances suivant un système.

C'est la base de la pensée proprement dite ; il y a nécessairement une pensée naturelle qui cherche sa voie. Pour trouver des pensées, il faut d'abord avoir des pensées confuses qui constituent le non-moi par opposition à la pensée active qui est le moi ; mais [c'est un non-moi] qui est formé d'un moi antérieur, de nos anciennes pensées. Et cette action involontaire, spontanée, naturelle, est précisément ce que la pensée se représente comme résultant de l'action du corps et de la matière même du corps : dire que nous ne pouvons penser qu'en subissant la matière de notre pensée et reconnaître que cette pensée est une habitude, c'est reconnaître que la pensée humaine ne peut être conçue que comme liée à un corps qu'elle modifie dans son action. <sup>149</sup>Le corps est donc l'organe de l'habitude, de l'action spontanée acquise.

### *L'habitude*

Partout où nous constatons dans la pensée une habitude, nous sommes conduits à supposer un mécanisme aveugle qui est la condition de cette action. Dire que dans son état actuel la pensée volontaire suppose toujours une pensée involontaire sur laquelle elle porte, c'est dire qu'elle possède une pensée provoquée par l'état actuel de l'organisme. L'automatisme a, comme organe actuel, le corps. Puisque toute pensée volontaire suppose des pensées involontaires sur lesquelles elle porte, elle suppose par cela même des modifications produites dans un organe corporel auquel elle est liée ; le sentiment de l'action doit donc résulter des modifications immédiatement produites dans un organe corporel auquel elle est liée ; le sentiment de l'action doit donc résulter des modifications immédiatement produites dans l'organe corporel. D'ailleurs cet organe corporel n'est qu'une représentation que la pensée se donne à elle-même pour s'expliquer son automatisme<sup>1</sup>. En somme, on ne peut pas concevoir le sentiment de l'action en elle-même, mais toute action suppose en elle-même des

---

<sup>1</sup> On retrouve cette formule citée par Émile Chartier dans ses *Commentaires aux Fragments de Jules Lagneau*, Revue de métaphysique et de morale, t. VI, 1898, p.540

effets actuellement sentis - toute action voulue est liée à des actions subies, intérieures à la pensée.

*Il n'y a pas de sens musculaire, mais des sensations*

En résumé, il n'y a pas de sens musculaire, mais il y a des sensations musculaires et un sentiment de l'action musculaire où l'action musculaire entre seulement comme élément.

*Sentiment de l'action musculaire*

Ce sentiment ne nous met pas directement en contact avec la réalité extérieure, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une perception. Les sensations de poids, de résistance, etc., qui sont liées aux sensations musculaires, supposent des sensations périphériques (particulièrement le toucher). C'est seulement grâce à celles-ci que nous arrivons à distinguer le poids de la résistance, du mouvement, et, dans le mouvement même, la rapidité de l'amplitude. C'est grâce à l'habitude que nous arrivons à reconnaître peu à peu avec une sûreté croissante les causes réelles dont dépendent les variations qui se produisent dans le sentiment de l'action musculaire. Elles ne sont en effet certaines que dans le cas où elles sont liées à des sensations périphériques.

*Ce qu'est le sentiment de l'action musculaire*

Le sentiment de l'action musculaire n'est donc pas lui-même une perception, autrement dit il n'existe pas de sens musculaire. Mais le sentiment de l'action musculaire joue dans toutes les sensations un rôle prépondérant. En effet, percevoir, c'est, à l'occasion et à la suite des sensations qu'on a éprouvées, reconnaître des qualités d'objets extérieurs auxquelles<sup>1</sup> on rapporte l'origine de ces sensations. <sup>151</sup>C'est reconnaître et déterminer quantitativement ces qualités, c'est-à-dire en apprécier la grandeur, l'intensité.

*Perception de l'étendue*

Or, on ne le peut qu'à condition d'attribuer une grandeur objective, une grandeur étendue aux objets auxquels on les rapporte. Toute perception suppose à sa base une perception d'étendue. Or, nous ne pouvons arriver à déterminer l'étendue des corps qu'en évaluant la quantité de notre propre action, en échelonnant les différents degrés de cette action, c'est-à-dire en en estimant l'intensité ; inversement nous n'arrivons à évaluer son intensité qu'en la mesurant dans l'étendue : nous tournons dans un cercle vicieux, mais qu'il est impossible d'éviter ; aussi cela revient-il à dire qu'il y a deux fonctions irréductibles de la pensée.

---

<sup>1</sup> auxquels C

Toute perception est une détermination de grandeur, toute détermination de grandeur a sa cause dans une action dépensée, toute action dépensée est une action musculaire ; donc le sentiment de l'action musculaire joue, par rapport aux sensations objectives, aux sensations extérieures, le rôle d'une forme par rapport à une matière.<sup>152</sup>C'est par là qu'elles deviennent capables de provoquer la détermination de la grandeur absolue. La sensation musculaire et surtout le sentiment de l'acte musculaire volontaire joue un rôle à part parmi les sensations.

*Il faut un sentiment d'action*

Au-dessous de toute sensation des sens, quelle qu'elle soit, il faut qu'il se trouve un sentiment d'action.

*Division des sens en deux groupes*

Nous arrivons à présent aux perceptions des sens proprement dites. Si nous rangeons les sens d'après leur importance comme moyens de connaissance, nous les séparerons en deux groupes : les sens inférieurs, au nombre de 2, les sens supérieurs, au nombre de 3. Le premier groupe renferme l'odorat et le goût ; le second renferme le toucher, la vue et l'ouïe. Les premiers servent fort peu à la connaissance ; en eux, c'est la sensation qui prédomine et non la perception.

*Sens inférieurs (odorat, goût)*

<sup>153</sup>Dans l'action de ces sens, l'esprit reste passif, il est surtout affecté. L'odorat et le goût sont presque des sens internes. Leurs sensations sont étroitement liées à l'exercice des fonctions vitales (surtout pour le goût). Elles sont essentiellement agréables ou pénibles, ne nous apprennent sur la nature des objets qui les provoquent que l'agrément ou la peine qu'ils causent.

*L'odorat et le goût se confondent*

L'odorat n'est qu'une sorte de prolongement du goût ; ces deux sens sont étroitement liés. Le goût est suivi d'une perception d'odeur. De même que les sensations du goût sont liées aux sensations de l'appareil digestif, les sensations d'odorat [y] sont liées aussi et provoquent les mêmes effets. Si l'odorat est altéré, l'appétit languit. Leur état est lié intimement à celui de l'organisme. Les sensations du goût et de l'odorat ne nous font connaître que le rapport des choses à notre organisme, et très confusément.

*Perception des odeurs et des saveurs*

On a distingué cinq saveurs : doux, salé, amer, acide, paraissant correspondre à la composition chimique des corps. Les odeurs et les saveurs sont plutôt senties que perçues, mais grâce à l'habitude, peuvent devenir le point de départ de véritables perceptions. On peut arriver à reconnaître à quels corps appartiennent telles odeurs. Mais il n'y a pas que les causes des odeurs ou des saveurs que nous pouvons reconnaître, mais les caractères de celles-ci. Nous pouvons les comparer, les rapprocher : en cela consiste le perfectionnement de l'odorat et du goût.

*Sentiment esthétique*

<154> L'esprit peut transformer ces sensations, c'est-à-dire qu'elles peuvent lui procurer des sentiments esthétiques. Lorsque l'esprit remarque l'affinité de la nature intelligible<sup>1</sup> avec la nature sensible qu'il reconnaît comme le fond de lui-même, il éprouve un sentiment d'harmonie qui lui montre qu'il y a dans les choses quelque chose d'analogue à lui-même, et ce<sup>2</sup> sentiment est le fond de l'émotion esthétique<sup>3</sup>. Aussi a-t-on cherché à établir une sorte d'esthétique des odeurs et des saveurs. Mais ces sensations ne comportent guère ces émotions. Elles rappellent plutôt à l'esprit des sensations, des perceptions agréables.

*Comment l'odorat et le goût s'exercent*

Si nous considérons maintenant l'odorat et le goût dans les manières dont ils s'exercent, nous voyons que les sensations produites proviennent d'un contact entre ces organes et l'objet qui les produit. Les molécules odorantes viennent frapper les papilles de l'odorat ; cela est plus évident encore pour le goût. Si nous rangeons les sens suivant un ordre physique dont le principe serait dans le caractère de l'action subie par l'organe sensoriel, la distance plus ou moins grande à laquelle cet organe est atteint par la cause extérieure des sensations, nous devons rapprocher le tact de l'odorat et du goût. À leur suite viendra l'ouïe, puis la vue.

*Perceptions de l'ouïe*

<sup>155</sup>Dans les perceptions de l'ouïe, le contact est établi entre l'organe sentant et le corps par un intermédiaire ; en général c'est l'air, ce peut être autre chose.

---

<sup>1</sup> *Canivez* : intelligente

<sup>2</sup> *Canivez* : le

<sup>3</sup> Cf *Célèbres leçons et fragments, Cours sur la perception*, II 204 : « Lorsque l'esprit remarque l'affinité de **sa nature intelligente** avec la nature sensible qu'il reconnaît **au** fond de lui-même, il éprouve un sentiment d'harmonie **qui l'arrache à lui-même**, qui lui montre **que sa propre nature ressemble à la nature des choses**, qu'il y a dans les choses **mêmes** quelque chose d'analogue à lui-même, et **cette pensée** est le fond **même** de l'émotion esthétique »

### *La vue*

Dans la vue, l'intermédiaire est une matière impondérable, hypothétique du reste, dont les ondulations sont conçues à l'image de celles de l'air.

### **Le toucher**

Considérons d'abord le toucher. Ce sens s'exerce à la surface de la peau par les papilles qu'elle contient dans son épaisseur. À un certain point de vue, on doit le ranger parmi les sens inférieurs. Il est en effet intimement lié aux fonctions vitales (cela est plus vrai encore dans l'hypnotisme).

#### *Le toucher est un sens supérieur*

Mais en même temps c'est un sens supérieur, il est le plus utile pour nous donner les notions les plus précises sur le monde extérieur (figure, position, mouvement des corps) ; la vue ne peut nous en donner qu'une idée confuse : le toucher doit faire d'abord son éducation. L'ouïe ne peut nous donner d'autres renseignements que ce que les autres sens, la vue, le toucher par conséquent, lui ont appris. Le toucher est donc le seul sens dont l'intégrité est nécessaire à l'existence de la vie intellectuelle (Laura Bridgemann n'avait que le toucher et arriva à une éducation intellectuelle très élevée).

#### *Perceptions dues au toucher*

Considérons les perceptions que nous devons au toucher. Nous lui devons la perception de la résistance, celles du lieu, de l'étendue, du mouvement. Il semble qu'il suffise d'appliquer la main ou une autre partie du corps <sup>156</sup> pour éprouver les perceptions de résistance et du lieu. Ces deux perceptions semblent donc « senties » par le toucher, mais ce n'est qu'une apparence. La résistance et le lieu sont perçus, c'est-à-dire saisis par un acte de l'esprit supérieur à la sensation.

#### *Résistance et lieu*

Comparons la sensation de résistance ou de lieu à une pure sensation interne ou externe. Il est clair qu'une sensation présente des caractères différents de ceux que présente la perception de la résistance et du lieu. Pour entendre un son, il suffit de laisser la sensation se développer d'elle-même. Quand nous percevons la résistance d'un corps ou son étendue, il faut que nous agissions pour surmonter cette résistance ou parcourir cette étendue. Pour concevoir l'étendue du corps, il faut que nous connaissions l'étendue de notre main ; une somme de sensations de pression n'équivaut pas à la perception de l'étendue. Il faut, pour concevoir l'étendue, que nous produisions une action pour tracer avec la main ses contours,

c'est-à-dire que nous ayons cherché comment il fallait agir pour que la sensation de pression cessât ou recommençât. Le contact de la main contre un corps ne nous en donne pas la superficie ou l'épaisseur.

#### *Rôle du toucher*

Le toucher ne fait que donner à l'esprit l'occasion de conclure la dimension des corps, car par le toucher nous ne pouvons pénétrer dans l'épaisseur d'un corps, c'est-à-dire que l'épaisseur d'un corps n'est jamais [donnée par]<sup>157</sup> le toucher en réalité. De même l'idée de la surface est une vue de l'esprit, une perception.

Quelles sont donc les sensations proprement dites du toucher ? C'est d'abord la sensation de la température, sensation purement affective, se rattachant plutôt aux sensations internes qu'à celles des sens ; puis la sensation proprement dite du tact et celle de pression.

#### *Tact - Pression*

Les deux dernières, quoique étroitement liées, ne se confondent pas. Le tact est un simple affleurement, la sensation de pression n'existe que quand la peau est comprimée, c'est-à-dire qu'elle a une intensité qui manque à celle du tact.

#### *Combinaison des sensations du tact*

La sensation du tact se combine à l'infini pour produire la sensation du lisse, du rugueux, etc. Mais ce sont là plutôt des perceptions, puisqu'on doit faire aller la main sur le corps pour les éprouver. Les différentes formes de la sensation du tact sont donc les différentes manières dont elle se compose avec elle-même selon la manière dont la main touche les objets.

#### *Sensation de poids*

La sensation de pression ne se confond pas avec celle de poids, sensation à laquelle nous sommes beaucoup plus sensibles. Pour l'évaluer, il faut une action musculaire, l'évaluation en est beaucoup plus précise que celle de la sensation de pression. Nous pouvons évaluer le poids à 1/17 près, la pression à 1/3 près.

<sup>158</sup>Telles sont les sensations du tact et les perceptions qu'il fait éprouver. Nous étudierons plus tard la perception de l'étendue, du lieu où le toucher joue un rôle capital.

Nous ne devons pas confondre la résistance avec la pression. Si mon esprit n'était qu'un toucher, je serais modifié par des sensations de pression, mais rien ne m'indiquerait qu'il y a un objet qui s'oppose à ma main. Il faut une action pour se rendre compte de la résistance, alors qu'il n'y en a pas besoin pour savoir que l'on éprouve une pression.

*Poids, consistance*

À la résistance se rattachent le poids, qui est la résistance du haut en bas, la consistance, qui est la résistance au toucher double, la résistance du corps dans son épaisseur : ce n'est pas plus une sensation que la résistance.

**La vue**

La vue est l'organe qui saisit les objets les plus éloignés et où l'impression est le plus subtile. C'est pour ainsi dire un toucher à distance, plus riche que l'autre par la grandeur du champ où il s'exerce, surtout lorsque l'on emprunte le concours des instruments d'optique.

*Perceptions de la vue : couleur, étendue*

Nous connaissons par la vue l'étendue des corps et leur surface : étendue et couleur, telles sont les deux perceptions de la vue. La connaissance de la couleur et de l'étendue sont-elles de même nature, de même ordre ? Il peut sembler au premier abord que des deux côtés on ait sous les yeux une qualité des corps<sup>1</sup>, <sup>159</sup>qualité atteinte par la sensation même. Ce n'est qu'une apparence. La couleur peut être sentie, mais l'étendue est perçue par un acte ayant ses conditions dans la sensation, mais ne consistant pas en des sensations. L'étendue n'existe que dans la relation des différents points<sup>2</sup> dans un corps entre eux. Un seul point<sup>3</sup> n'est pas étendu. L'étendue n'est qu'un rapport, c'est-à-dire une abstraction ; il faut donc pour connaître l'étendue une pluralité de sensations entre lesquelles l'esprit établit un rapport ; mais non pas un simple rapport sensible, un rapport de différences de qualité et d'intensité. Ces différences n'ont rien de commun avec le rapport qui constitue l'étendue ; car à chacun de ses points<sup>4</sup> on peut rapporter des sensations tout à fait différentes. Donc, ce qui détermine la position des points<sup>5</sup> de l'étendue n'est point un rapport entre leurs qualités sensibles. Ce sont des rapports d'un tout autre ordre.

*Définition de l'étendue (Kant)*

Mais si l'étendue n'est pas « sentie », cela ne veut pas dire que la perception n'en<sup>6</sup> soit pas immédiatement liée à la sensation de la couleur. Kant disait que *l'étendue est la forme de la sensibilité externe*. Par forme, il entendait le moule où sont reçues les sensations externes.

---

<sup>1</sup> quantité de corps *C*

<sup>2</sup> petits *C*

<sup>3</sup> petit *C*

<sup>4</sup> points de vue *C* ; petits corps *corr C*

<sup>5</sup> petits corps *C*

<sup>6</sup> ne *C*

C'est surtout pour<sup>1</sup> les sens de la vue et du toucher que cette proposition est vraie. De même qu'on ne peut concevoir une sensation de tact qui ne soit pas liée<sup>2</sup> à une perception d'étendue, une perception de couleur est toujours liée à une perception d'étendue.

*Localisation des sentiments des sens inférieurs*

<sup>160</sup>Il n'en est pas de même pour l'odorat, le goût ; pour localiser leurs sensations dans l'étendue, il faut une habitude, mais la tendance à déterminer des perceptions d'étendue à propos des perceptions de la vue ou du tact est irrésistible. [Mais] si les perceptions des sens inférieurs ne sont parfaites qu'au moment où des perceptions d'étendue peuvent y être rattachées, il n'en est pas moins vrai qu'ils peuvent exister sans cela.

*Deux formes de l'étendue : sensations de l'étendue tangible. Vision et toucher de l'épaisseur.*

On distingue deux formes de la perception d'étendue. *L'étendue tangible* a trois dimensions<sup>3</sup>, comme le toucher, la vue ne saisissant jamais que des surfaces. Pour saisir [par la vue] la troisième dimension, il faut que nous fassions une induction. Nous recevons les images sur une surface sphérique qui se trouve au fond de l'œil, et pour transformer cette projection en objets, nous devons faire des jugements ; nous ne voyons pas la profondeur des choses ; nous devons la conclure ; au contraire, nous touchons, semble-t-il, l'épaisseur. Cependant c'est là une simple apparence ; en effet, nous ne pénétrons pas plus dans l'épaisseur du corps par le toucher double que par la vue. Nous avons besoin de l'induction. Nous ne pouvons arriver à déterminer la profondeur des corps que par la détermination plus ou moins précise de l'action que nous dépensons pour amener l'image des différentes parties de l'objet que nous considérons. Nous ne pouvons déterminer directement cette épaisseur, cette profondeur.

*Distance, couleur*

La connaissance de la distance est obtenue à la suite *d'inductions* dont la matière est, d'une part, les sensations externes, d'autre part, les sensations musculaires. L'intervention de l'esprit, l'application aux sensations d'une forme nécessaire de la pensée est donc indispensable pour que l'étendue soit perçue. - Mais la couleur doit être liée à l'étendue : il est impossible que la couleur ne soit pas vue étendue d'un point à un autre ; comment en effet distinguer les couleurs autrement qu'en les séparant quant au lieu ? On doit donc dire que l'étendue est une perception naturelle de la vue et non pas une perception acquise. De même il est impossible de ne pas lier à la sensation de tact la localisation de cette perception ; mais

---

<sup>1</sup> par C

<sup>2</sup> sans être liée C

<sup>3</sup> sensations C

cela n'empêche pas que cette perception n'ait besoin d'être développée et qu'elle ne reste incomplète si on la considère telle qu'elle est liée aux premières sensations. En effet, pour distinguer deux couleurs, il suffit de leur attribuer à chacune une place vaguement déterminée ; or, dire que dans les commencements de la perception visuelle, l'étendue n'est qu'une forme indistincte, c'est dire qu'elle n'est pas véritablement perçue, car l'étendue n'est vraiment perçue que lorsqu'elle est mesurée.

Si donc la connaissance de la forme des surfaces, et à plus forte raison des volumes, ne peut résulter que de la mesure de toutes leurs dimensions, cela revient à dire que le simple regard ne suffit pas à faire connaître la véritable forme d'une chose ; cette forme ne peut être connue que lorsqu'on en mesure toutes les surfaces ; ce qui détermine l'étendue, c'est donc l'action motrice. <sup>162</sup>L'étendue telle qu'elle nous est livrée d'abord par la vue, avant l'éducation de l'œil par le toucher, cette perception n'est ni la perception de la grandeur réelle, ni celle de la forme. Ce n'est que par le mouvement que nous arrivons à déterminer la forme de l'étendue. L'étendue mesurée dans ses dimensions absolues et relatives est une perception acquise.

#### *La sensation de couleur appartient seule à la vue*

En résumé, la sensation de couleur est la seule sensation proprement dite de la vue. À cette sensation est toujours liée la perception confuse de l'étendue, qui, étant une abstraction, ne peut être sentie.

#### *Perception indistincte de l'étendue*

L'étendue est la forme où paraissent se ranger d'elles-mêmes les sensations des sens supérieurs. Nous accordons donc qu'il y a une perception naturelle de l'étendue, mais une perception confuse. Les sensations de couleur ne suffiraient pas encore à provoquer cette perception indistincte si des actions motrices, encore peu déterminées, n'avaient [lieu] simultanément avec ces sensations. On ne doit donc pas percevoir comme Kant l'étendue comme la pure forme de la sensibilité externe. Une action motrice doit exister pour qu'une perception de l'étendue se produise<sup>1</sup>.

#### *Perception visuelle*

Considérons donc séparément ces deux parties de la perception visuelle : la perception de la couleur et celle de l'étendue. Toute perception de couleur est liée à une perception d'étendue, mais au fond de la perception de couleur il y a une sensation.

---

<sup>1</sup> *Note (de Tisserand ?)* : Très important pour nous faire comprendre en quel sens Lagneau voit qu'une analyse de la notion d'espace et de son développement est possible.

<sup>163</sup>Les couleurs sont en nombre indéfini. On peut en concevoir un nombre illimité à cause des nuances différentes. Elles se ramènent à un certain nombre de types, qui sont les sept couleurs du prisme. Ces couleurs ne sont pas également réfrangibles : le rayon le plus dévié est le rayon violet, le moins dévié est le rayon rouge. On a soumis les rayons à des analyses quantitatives. Tous les phénomènes d'optique (réflexion, réfraction, *etc.*) sont expliqués par l'hypothèse des ondulations de l'éther. La longueur d'onde, c'est la distance entre la sphère qui était la limite de la lumière au moment où telle vibration de l'éther a commencé et la surface sphérique qui était la limite de la lumière au moment où cette même vibration a fini. Cette longueur d'onde est différente suivant les couleurs, c'est-à-dire : la vibration qui reproduit la couleur rouge s'est reproduite plus souvent que la vibration qui produit telle autre couleur. On peut mesurer la longueur de ces vibrations, et c'est ainsi qu'on arrive à déterminer les chiffres qui indiquent le nombre de vibrations de chaque couleur pendant un temps déterminé.

La lumière blanche est, disons-nous, un composé de sept couleurs, mais on peut recomposer la lumière avec deux ou trois de ces couleurs (exemple : bleu, jaune, rouge) ; les couleurs fondamentales forment, si on les considère dans leurs causes objectives, un accord parfait, car leurs rapports sont égaux à ceux des chiffres 3, 4 et 5. Au fond des sensations visuelles, il semble donc bien que ce qui se trouve, c'est l'harmonie. La loi des trois carrés se vérifie en optique comme en acoustique. <sup>164</sup>Les sept couleurs du prisme correspondent aux sept sons de la tonalité, et la suite des sept couleurs du rouge au violet est appelée gamme des couleurs. On a cherché à déterminer des gammes d'odeurs et de saveurs, mais tandis que les gammes de couleurs ou de sons déterminent le rapport qui existe entre chaque élément de la gamme, on ne peut rien déterminer de pareil pour la perception des odeurs et des saveurs.

Ces notions que la physique nous donne ne nous permettent d'ailleurs nullement de pénétrer dans ces sensations. Il paraît évident que les bâtonnets et les cônes de la rétine sont affectés les uns à la perception de telle couleur, les autres à celle de telle autre, mais cette spécialisation des organes de la vue ne suffit pas à expliquer la perception ; peut-être se produit-elle à mesure que la perception se perfectionne. Certains naturalistes pensent que le sens de la couleur s'est développé et se développe encore dans l'humanité. Ils prétendent conclure cela du fait que la langue des anciens (Homère) n'a qu'un très petit nombre de mots pour distinguer les couleurs. La sensation de couleur se produit à la suite de sensations physiques ; il est très possible et très vraisemblable que cette perception devient de plus en plus parfaite à mesure qu'elle s'exerce, quoique l'action produite sur l'œil reste toujours la même. C'est ainsi que les animaux perçoivent encore des couleurs, là où nous ne remarquons qu'un spectre chimique et un spectre calorifique. <sup>165</sup>Nous sommes finalement amenés à reconnaître que l'esprit doit être sensible à toutes les vibrations de l'éther ; il conçoit les sensations, ce qui fait qu'une sensation de couleur est éprouvée, c'est-à-dire que nous percevons[, c'est] à chaque instant une multitude d'actions ; l'esprit perçoit la résultante de ces actions. Ce que nous appelons une fibre nerveuse est composé d'une infinité d'éléments ; notre corps pourra donc produire un nombre prodigieux d'actions ; on conçoit que l'esprit produise à son insu un nombre prodigieux d'actions qui, par leur résultante, déterminent la sensation, mais ce n'est là qu'une hypothèse. La sensation de couleur est irréductible ; tout ce

que nous concevons au-delà est pure conception ; le nombre des sensations comporte une explication mécanique ; on peut, sur la base des sensations, édifier une construction de mouvements abstraits entre lesquels la science détermine des rapports simples.

### *L'ouïe*

Ce sont les perceptions du toucher et de la vue qui font l'éducation des sens inférieurs<sup>1</sup>, et qui nous permettent de connaître les choses. L'ouïe par exemple ne peut seule nous faire connaître une chose ; il faut que ce sens s'applique à des objets dont l'étendue et la place sont connues. L'ouïe est cependant un sens supérieur, esthétique, comme la vue ; et c'est de plus le sens qui nous met le plus directement<sup>166</sup> en communication avec la pensée analytique de nos semblables ; la pensée analytique seule s'exprime par des mots, et c'est ici que l'intervention de l'ouïe est nécessaire ; mais les deux sens principaux pour<sup>2</sup> la connaissance du monde extérieur sont néanmoins la vue et le toucher.

### *Perception de l'étendue par la vue*

Il ne s'agit pas ici de rechercher comment se produit la représentation de l'étendue à la suite de sensations de couleur, mais de savoir comment, étant donnée la nature de notre esprit, il peut connaître l'étendue. Cette connaissance est acquise, et si nous cherchons à expliquer l'étendue par autre chose que par elle-même, ce serait nier son irréductibilité, qui est évidente. Nous étudierons comment la représentation de l'étendue a ses conditions dans les sensations objectives, musculaires et « locales », et nous verrons aussi que si les trois ordres de sensations sont condition de la perception de l'étendue, elles n'en sont nullement la cause.

### *Première représentation de l'étendue*

Cette connaissance de l'étendue commence, nous l'avons vu, avec la représentation d'une forme indistincte, c'est-à-dire une forme qui tend plutôt à être qu'elle n'est véritablement. D'ailleurs, ce fait se représente encore par ceci : dès que l'œil est frappé par la lumière, il se meut, comme de lui-même, par le besoin de faire passer successivement chaque rayon lumineux sur les différents points de la rétine. De ces mouvements résulte la perception d'une étendue indéterminée. On peut admettre que l'hérédité explique qu'avant que l'œil de l'enfant se soit mis en mouvement,<sup>167</sup> les premières sensations de couleurs déterminent la représentation d'une étendue non déterminée.

La perception de l'étendue commence lorsqu'on s'habitue à limiter les couleurs par des contours. Elle n'a lieu que lorsque l'œil s'est habitué à voir, c'est-à-dire à amener par des mouvements de ses muscles les images des différents points des objets sur la rétine. Dans la

---

<sup>1</sup> intérieurs C

<sup>2</sup> par C

vision indéterminée, les différents points des objets ne produisent dans l'œil que des images vagues, car les rayons qu'ils émettent convergent en-deçà ou<sup>1</sup> au-delà de la rétine. Si c'est en-deçà, pas de vision, si c'est au-delà, vision confuse, chaque point de l'objet étant représenté par un cercle.

#### *Dualité des perceptions de la vue*

Lors même que l'œil a appris à voir, l'acte complet de la vision n'est pas encore expliqué. L'appareil de la vision, en effet, est double. Comment se fait-il que nous combinions les deux images pour « voir » les objets ? Chaque œil voit l'objet dans des parties un peu différentes, cependant nous ne voyons qu'une seule image.

Lorsque, regardant un objet, nous voyons un autre objet qui n'est pas à la même distance, nous voyons deux images. Pour n'en voir qu'une, il faut faire un effort pour mettre cet objet dans le champ de la vision distincte. On ne peut expliquer cela que par un acte proprement dit de pensée ; c'est l'esprit qui conçoit que la différence des deux images doit tenir à des conditions subjectives et que l'objet est un ; c'est que nous jugeons qu'il n'y a qu'un objet. Dans cet acte d'unification il faut faire<sup>168</sup> la part de l'habitude, mais elle ne suffit pas à expliquer cette fusion ; il y a même des faits qui prouvent que son action se réduit à peu de chose.

#### *Dualité des perceptions du toucher*

L'hypothèse de l'unité de l'objet pourrait-elle donc être suggérée à l'esprit par l'organe de la vue réduit à lui-même ? Non, mais la vue est aidée par le toucher. Mais il reste toujours à expliquer comment nous avons la perception de l'unité malgré la dualité de l'organe du toucher (les mains). Cette action se ramène donc à une perception de l'esprit : l'unité de l'objet n'est pas perçue, mais conçue.

Donc, deux moments dans la perception par la vue : celui où le champ de la vision se reflète dans l'œil, celui où le champ visuel subjectif est déterminé par la fusion des deux images des objets regardés ; la partie où s'opère la fusion est le champ du regard.

#### *Détermination du champ subjectif. Points correspondants.*

La détermination du champ subjectif est surtout importante dans le cas des points correspondants. Les points correspondants des deux rétines sont les points où arrivent les rayons partis des mêmes points objectifs. Lorsque les points de certains objets frappent les points qui se correspondent, le plus souvent, on a la perception d'un seul point objectif. Quand la vision se produit à une distance déterminée, la vision est beaucoup plus facile. Lorsque l'objet sort du champ de la vision commode, la fusion est de plus en plus difficile. La

---

<sup>1</sup> ou *om C*

dualité des images est très utile à la vision complète. La vision complète est la vision des objets en profondeur : en effet, en ayant deux images différentes, nous sommes portés à concevoir la profondeur comme une hypothèse nécessaire : <sup>169</sup>par là s'explique l'éclat de la vision stéréoscopique, qui présente le même objet sous deux aspects un peu différents. Les images stéréoscopiques prouvent qu'il y a deux sensations différentes. Tout d'abord, dans le stéréoscope, on voit deux images qui se fondent au bout d'un instant ; il est probable qu'il en est de même pour la vision.

#### *Vision monoculaire.*

De là vient que les personnes réduites à un œil saisissent beaucoup plus difficilement la troisième dimension des objets et leur éloignement. Au contraire, les personnes qui ont deux yeux jugent que l'objet est très éloigné parce que les deux images qui se forment dans les yeux sont tout à fait identiques et réciproquement.

#### *Vision droite*

Ce qui prouve encore l'intervention de l'esprit, c'est que les images rétinienne sont renversées par la lentille convexe du cristallin. Comment se fait-il que nous les voyons droites ? Si nous prenions l'habitude de les retourner, nous sentirions cette habitude se fortifier peu à peu en nous. Ce qu'on appelle « droit », c'est que la partie montrée comme proche de la terre en est proche, et c'est bien ainsi que nous voyons un objet. Ce n'est pas l'image rétinienne qui est vue : elle n'est que l'occasion pour l'esprit de se dessiner une image objective par les mouvements qu'il donne à l'œil. Cette image est une résultante des deux images réelles, dessinées par les yeux dans les mouvements qu'ils font. Ce que nous voyons, c'est l'image formée par les mouvements, et c'est aussi cela qui explique l'unité de l'objet. Mais nous n'avons pas besoin de recommencer <sup>170</sup>pour chaque objet nouveau l'opération par laquelle nous suivons ses contours avec les yeux : l'enfant apprend à voir, à reconnaître les lignes des objets et à les conclure du sentiment qu'il a que c'est tel point de la rétine et non tel autre qui est affecté en ce moment. L'enfant apprend à reconnaître le point de sa rétine où se marque actuellement l'image de tel point de l'objet qu'il pourrait regarder, et le sentiment de l'effort qu'il faudrait pour faire passer ce point à l'endroit le plus sensible de la rétine (tache jaune) pour le « regarder » s'éveille en lui. Il n'est donc plus nécessaire qu'il fasse le mouvement. Il acquiert le sentiment des positions relatives de chaque point de la rétine.

#### *Connaissance de l'épaisseur*

Mais voir les objets est aussi les voir avec une épaisseur ; c'est les voir à des distances déterminées de l'œil, à des distances déterminées les unes des autres. Comment connaissons-nous cette troisième dimension ? On dit souvent qu'elle ne nous est connue que par le toucher. Ce qui est vrai, c'est que c'est le toucher qui nous la donne le plus directement. Mais le sentiment de la résistance ne peut nous donner seul l'explication de l'épaisseur objective,

car il est purement subjectif. Il faut que nous concevions cette épaisseur, que notre esprit soit organisé pour cela.

La troisième dimension, par laquelle la surface abstraite devient la limite abstraite de deux corps réels, est la dimension objective par excellence. Ce qui fait que les corps existent, c'est ce qui, dans ces corps, existe indépendamment de moi, de mon toucher. La troisième dimension est donc celle par laquelle nous concevons que les corps existent et ne sont pas seulement des formes abstraites n'existant que dans notre sensibilité, et que ce qui existe en eux est la condition qui nous permet de les percevoir.<sup>171</sup> Nous attribuons, avant d'avoir appris à voir, une profondeur, une épaisseur aux corps et cela grâce au toucher. Donc, lorsque nous voyons, nous n'avons plus qu'à conclure les formes des objets, c'est-à-dire ce qui les distingue de leur image plane. Les formes réelles des objets, ce sont leurs formes comme le toucher nous les a révélées. Apprendre à voir est donc apprendre à reconnaître les formes que nous n'avons connues que par le toucher, par les formes visuelles. Nous l'apprenons surtout en remarquant la façon dont la lumière, les couleurs, se distribuent sur l'image visuelle. Nous apprenons par exemple qu'à telle disposition de la couleur correspond un relief. En effet, quand nous sommes pour la première fois en présence d'objets que nous ne savons pas connaître, nous nous trompons sur leurs formes. Il en est de même, lorsque nous voyons des objets dans un éclairage auquel nous ne sommes pas habitués.

#### *Connaissance de la grandeur*

La vue peut nous apprendre aussi la grandeur des objets. Nous n'avons que deux moyens de la connaître : (1°) ou nous la concluons de la distance, quand nous connaissons celle-ci ; en effet, la grandeur d'un objet est en rapport direct avec la distance où elle se trouve par rapport à l'œil ; (2°) ou bien nous jugeons de cette grandeur d'après la forme même. Dans le premier cas,<sup>172</sup> c'est pour ainsi dire une conclusion géométrique. La distance et la grandeur des objets sont donc fonctions l'une de l'autre, c'est-à-dire que nous ne pouvons connaître la grandeur d'un objet qu'en évaluant la distance où il est placé.

#### *Évaluation de la distance*

Comment pouvons-nous connaître la distance d'un objet ? Nous pouvons déduire la distance d'un objet (1°) soit de la grandeur, (2°) soit du nombre d'objets qui semblent interposés entre nous et l'objet dont nous cherchons à évaluer la distance. Nous avons des moyens plus immédiats : nous pouvons reconnaître la distance d'un objet à la netteté de ses différentes couleurs, qui se confondent à quelques centaines de mètres. Ce sentiment de l'action que nous produisons pour amener la convergence des deux regards, cet effort s'accroît à mesure que l'objet se rapproche, à l'infini il serait nul. Enfin, le moyen le plus intime, c'est de conclure du sentiment de l'accommodation.

### *La mesure*

En général, tous ces sentiments concourent, et de leur ensemble résulte pour l'esprit une possibilité d'évaluer à peu près exactement la distance, mais ce n'est que dans la mesure directe que l'erreur peut être évitée. C'est par le toucher, par le transport d'un corps supposé fixe sur les grandeurs ou les distances des objets qu'on peut les évaluer exactement.

### *Ce qu'est le problème de la vue*

Le problème de la vue consiste donc à conclure de l'image superficielle d'un objet sa forme réelle, c'est-à-dire à se représenter des objets réels, disposés en profondeur, constituant par l'ensemble de leurs projections la vision primitive.

### *Vision en perspective*

Nous avons la vision d'une perspective ; l'espace tel qu'il apparaît à la vue est un espace en perspective, c'est-à-dire où les objets les plus éloignés paraissent plus petits. Mais lorsque nous voyons en perspective des objets que nous connaissons bien, nous n'avons pas conscience que les derniers sont plus petits que les premiers ; nous avons besoin pour nous en apercevoir d'une réflexion. Nous voyons les choses, non comme elles nous paraissent, mais comme elles sont.

### *Ce que sont les perceptions de la vue*

Ainsi les perceptions de la vue ne sont que des signes que nous interprétons principalement par le toucher et aussi d'autres sens qui supposent toujours à leur origine une action de l'esprit.

### *Action de l'esprit dans les perceptions*

L'action de l'esprit fait succéder nos sensations les unes aux autres, les déplace et les remplace par d'autres. D'autre part il projette dans l'espace les causes des sensations, ce qui prouve que l'esprit connaît l'espace, qu'il en a l'intuition.

Le toucher nous donne l'espace en l'analysant. La vue, lorsque son éducation est faite, nous en donne la masse, mais elle le déforme, elle nous le donne avec des proportions qui sont modifiées par les distances. La vue ne nous donne l'étendue qu'en perspective.

<sup>174</sup>Le contraste entre les dimensions vraies des objets et les dimensions que nous donne la vue est le principal composant de l'impression esthétique dans les perceptions visuelles. La vue nous donne des formes qui varient constamment selon que la distance change. L'art du dessin est de fixer les formes comme la vue les donne, et c'est par là qu'il est un art. L'art

choisit les dimensions les plus propres à manifester l'harmonie ; mais, à son tour, il est obligé de compter avec cette loi que les proportions<sup>1</sup> varient avec la distance et la constitution de l'organe de la vue. L'art de la construction est ainsi enfermé dans certaines limites qu'on ne peut dépasser sans détruire l'harmonie (on ne peut pas mettre de groupe sur l'Arc de triomphe de Paris, et c'est pour cette cause que l'on en est empêché).

La vue n'est pas seulement le sens esthétique par excellence, mais encore le sens scientifique. En effet, l'objet de la science est de mesurer, c'est-à-dire de superposer une unité à ce que l'on mesure. Mais comment s'assure-t-on de la superposition, sinon par la vue, en considérant comment un corps supprime par sa superposition la vision de l'autre ? Quel que soit le sens dont il s'agisse d'examiner l'objet, c'est toujours la vue qui donne les résultats ; sans doute on est guidé par le toucher, mais dans la superposition, par exemple, c'est la vue qui décide quand les deux lignes voulues se fondent en une seule, indiquant ainsi que la superposition est réalisée.

## L'ouïe

<sup>175</sup>Si on considère ce sens du point de vue physique, on doit le placer entre le toucher et la vue, mais de tous les sens c'est celui qui fait le mieux comprendre la distance infinie qui sépare la sensation de la pensée qu'elle fait naître dans l'esprit. Lorsque, comme dans le toucher ou la vue, on ne peut éprouver une sensation sans en connaître l'objet, on est tenté de croire que l'objet est donné par la vue. Les sons, au contraire, ne sont rien par eux-mêmes et par cela même arrivent à nous représenter la nature de la sensation, qui n'est qu'un signe.

### *Sensation et perception de l'ouïe*

Cherchons à distinguer les sensations des perceptions de ce sens. Par sensation, nous entendons ce que le sens nous présente indépendamment de toute action de l'esprit établissant des rapports entre les sensations mêmes. L'ouïe est le seul de tous les sens qui paraisse nous présenter les sensations à l'état d'unités isolées qui sont les sons : chaque son est comme un coup frappé dans l'esprit et susceptible d'être compté. Ici la sensation paraît exister à l'état d'isolement absolu, et c'est toujours au son qu'on emprunte un argument pour établir l'existence de la sensation en elle-même.

### *Le son est-il un ? Timbre du son, vibrations.*

Mais est-il bien vrai que le son ait cette unité qui en ferait un objet absolu ? Si nous le demandons à la science, elle répond non, que ce que nous appelons le son est toujours un ensemble de sons. <sup>176</sup>Le son le plus simple est encore un composé de sons présentant entre eux des rapports simples, représentés par des longueurs présentant des rapports simples. Ils

---

<sup>1</sup> propositions C

ont toujours un timbre, c'est-à-dire une composition en harmonique. Selon que les harmoniques varient, le son varie à l'infini, sa hauteur est donc une forme abstraite : ce qui en fait la réalité, c'est sa couleur, c'est-à-dire son timbre.

Si nous considérons chacun des éléments dont est composé un son, la science nous dit que c'est une suite de vibrations dont l'ensemble détermine sa hauteur, son *acuité*. Tout son est essentiellement d'une certaine acuité. Cette acuité qui résulte du nombre de vibrations qui composent le son résulte donc de la complexité du phénomène objectif qui correspond au son. En réalité, le son est une multiplicité qui apparaît simple à la conscience.

#### *Timbre, acuité, intensité, durée du son*

Les qualités sont donc d'abord le *timbre*, puis *l'acuité* à laquelle se mêle *l'intensité*, qui correspond à l'amplitude des vibrations qui constituent le son, c'est-à-dire à la force vive du mouvement qui détermine le son. Enfin il faut distinguer leur *durée*. Tout son a une durée : les plus brefs durent encore un certain temps. Si le son était simple, il ne serait pas senti, n'aurait pas de durée : c'est ce qui prouve qu'il est composé. Timbre, acuité, intensité, durée, ces quatre qualités se rapportent <sup>177</sup>à des grandeurs mesurables.

#### *Durée du son*

De ces qualités, la dernière est la seule qui soit dans le son l'objet d'une perception représentative proprement dite. Les autres supposent bien des mesures que l'esprit fait inconsciemment, mais seule la durée est l'objet d'une perception consciente. Entendre un son, c'est en mesurer la durée en la comparant à d'autres durées appartenant à des sons qu'on entend en même temps ou ensuite. Le son est le moyen le plus familier de mesurer le temps. Par leur durée relative et par leur disposition dans le temps, les sons donnent lieu à une perception représentative proprement dite, analogue aux perceptions esthétiques de la vue, qui sont des perceptions de proportions<sup>1</sup>. De même la perception des sons qu'on peut mesurer dans le temps : cette perception est le *rythme*. En se composant avec les perceptions qui résultent de la comparaison que l'esprit fait entre les sons au point de vue de leur acuité et de leur intensité, la perception du rythme donne lieu à celle de la *mélodie*. Enfin, si l'oreille ne perçoit pas seulement une série de sons, mais plusieurs séries qui se correspondent terme à terme, on a alors la perception de *l'harmonie*. *Rythme, mélodie, harmonie*, telles sont les perceptions proprement dites de l'ouïe.

<sup>178</sup>Les lois qui président à ces trois perceptions sont de même nature. Les rapports des rythmes sont simples, de même pour les rapports qui constituent<sup>2</sup> la mélodie et l'harmonie. La mélodie n'est que l'analyse de l'harmonie, inversement l'harmonie n'est que la mélodie même organisée dans le corps qui lui convient, réalisée pleinement. Entre le mouvement de la

---

<sup>1</sup> proposition C

<sup>2</sup> consistant C

mélodie et celui de l'harmonie, et<sup>1</sup>, d'autre part, le mouvement du rythme, existe un rapport étroit où l'intensité du son coopère à l'effet harmonieux de l'ensemble. Le rythme dans la musique est comme la forme abstraite, intelligible, que l'intensité et l'acuité des sons simultanés et successifs doit permettre à l'esprit de se dessiner. Intensité et acuité des sons sont comme les moyens destinés à mettre le rythme en relief en le colorant, en en déterminant les différentes limites.

### *Perception du rythme*

Considérons cette perception du rythme, qui est la perception fondamentale de la musique. Pourquoi est-ce une perception proprement dite ? C'est que c'est une mesure du temps, un ensemble, un système de mesures du temps. La simple succession dans le temps de sons qui se reproduisent à intervalles égaux suffit à créer le sentiment du rythme, parce qu'elle suffit à donner le moyen de mesurer le temps. Nous nous trouvons ici à la source même de l'émotion musicale, et on pourrait dire de toute émotion esthétique dont la cause est la perception de l'un dans le multiple.

### *Le plaisir esthétique*

<sup>179</sup>Retrouver toujours la même chose dans des choses différentes, c'est-à-dire se retrouver toujours soi-même dans une diversité de formes à travers lesquelles on passe, telle est la source du plaisir esthétique, qui peut se multiplier à l'infini, à mesure que les objets qui le font naître se compliquent, et ils peuvent se combiner presque à l'infini. Comment se produit cette complication ? Par l'addition, la superposition de deux, trois, quatre mesures à la première. Mener de front un ensemble de mesures du temps, en cela consiste la perception même du rythme. Il s'agit de constater que le temps peut être à la fois mesuré de manières différentes, et que, de distance en distance, ces mesures correspondent.

Il y a une mesure fondamentale, c'est la *mesure*. La mesure à son tour se divise en ce qu'on appelle des *temps*. Comment ces temps sont-ils déterminés ? Par le retour régulier de notes de même intensité ou d'intensité relativement semblable. Ce qui sépare une mesure d'une autre, c'est le premier temps (temps fort) ; l'intensité du son est donc l'élément déterminant du rythme. De même dans le corps de la mesure, l'intensité relative du son détermine la limite des temps. Cette intensité est sensiblement la même d'une mesure à l'autre, ou du moins l'attente de cette intensité est déterminée dès les premières mesures. <sup>180</sup>Aussitôt qu'une mesure a été perçue, l'esprit se trouve déterminé à appliquer de nouveau la mesure aux instants suivants. La mesure ainsi déterminée, en déterminant dans l'esprit une attente, constitue un canevas sur lequel le rythme réel va se dessiner. La musique, en effet, n'est qu'une sorte de rythme en puissance. Suivant leur intensité relative et les rapports de leurs hauteurs, les sons sont disposés dans les mesures et forment des groupes, des membres de phrases musicales qui déterminent l'oreille à mesurer le temps de nouvelles manières,

---

<sup>1</sup> et om C

manières qui se renouvellent sans cesse et pouvant présenter entre elles des rapports qui varient à l'infini. En effet, les différents groupes de notes forment des mesures qui résistent plus ou moins à la fusion avec la mesure fondamentale. De là une variété indéfinie d'émotions par lesquelles passe l'esprit. Attentes satisfaites, déçues, etc. - Quels sont les nombres qui produisent dans le rythme des perceptions distinctes ? Ces nombres, ces rapports, sont ceux de 1 à 2, 2 à 3, 3 à 4, 4 à 5, etc., jusqu'à 7 seulement, et leurs multiples.

### *Gamme.*

Ces nombres constitutifs de la perception du rythme le sont également pour les perceptions de la mélodie et de l'harmonie. On appelle *gamme* l'ensemble des sons qui s'interposent entre un son donné et celui qui est avec lui dans le rapport de 2 à 1 au point de vue du rapport des vibrations. Si la première note de la tonalité a 16 vibrations,<sup>181</sup> la première note de la tonalité suivante en a 32 ; entre ces deux notes se répartissent des nombres intermédiaires de vibrations : 16, 18, 20, 24, 27, 30, 32. Une note est la dominante de la tonalité, 24, celle qui est dans le rapport le plus simple.  $16/20 = 4/5$ <sup>1</sup>. L'intervalle de 16 à 24 est une quinte, celle de 20 à 16 est l'intervalle d'une tierce. L'intervalle de quinte, de tierce reste toujours identique, et cependant la différence des nombres de vibrations augmente avec l'acuité des sons.

La tonalité est, par rapport à la mélodie, ce que la mesure est par rapport au rythme : c'est le thème général de la mélodie. La tonalité est constituée par l'intercalation de deux accords (accords fondamentaux de la tonalité) : ce sont l'accord parfait de tonique et l'accord parfait de dominante. Les accords parfaits sont ceux qui réalisent la loi des trois carrés ( $3^2 + 4^2 = 5^2$ ). L'accord parfait est constitué par 16, 20, 24, et l'accord complet par les accords avec la répétition de la dernière, 16, 20, 24, 32. De plus, *fa* est donné comme septième de l'accord parfait de dominante et *si bémol* comme septième de l'accord parfait de tonique. - Reste à déterminer le *la*, qui est la note la plus difficile à percevoir, et celle qui produit le plus grand effet d'attente.<sup>182</sup> Quand l'oreille entend un de ces accords : *do mi sol si, sol si ré fa*, elle est contrainte à se représenter un autre accord dont le rapport au premier est de 3 à 2 (accord de dominante : 24 30 36 42 ou 4 5 6 7) ; l'oreille froissée par l'audition de cette note 7 ne peut s'y reposer ; elle cherche un autre rapport plus simple auquel le premier se rattache : 16 21 28 32. La tonalité de dominante est donc, si on met de côté *la* et *si bémol*, le résultat de l'interpénétration de deux accords parfaits qui sont entre eux dans le rapport de 2 à 3.

Nous avons vu que la mélodie est de l'harmonie développée. En effet, toute note n'est perçue que par rapport à un accord. Aussi, quand nous entendons une note, il faut nécessairement que nous nous représentions en imagination ou que nous entendions réellement les autres notes qui forment l'accord parfait avec cette note. Chacune des notes de la mélodie n'est perceptible que par la confrontation de cette note avec l'accord auquel elle appartient et qui rentre dans la tonalité. L'harmonie, elle, qui est de la mélodie concentrée,

---

<sup>1</sup> 5/4 C

réalise les accords suggérés par la mélodie. L'harmonie exige donc une harmonie au second degré et ouvre un champ infini à l'imagination du musicien.

#### *Changement de tonalité*

On change de tonalité par des modulations. Comment l'oreille désire-t-elle ces changements de tonalité ? <sup>183</sup>C'est par des accords dissonants, dans lesquels une note n'appartient pas à l'accord ni à la tonalité, mais à une autre tonalité et à un autre accord, que l'oreille est contrainte d'imaginer et de désirer.

#### *Perception de l'harmonie*

L'harmonie n'est pas une perception inerte, mais une perception en mouvement et la cause principale de l'émotion qu'elle provoque vient de l'attente, du désir qu'elle inspire à l'oreille d'accords ultérieurs. Ce qui ajoute au plaisir, à l'effet, c'est l'indétermination apparente de la perception dans la musique. En musique, l'esprit qui perçoit des sons ne trouve aucun objet auquel correspondent ces sons ; on est dans le pur idéal.

#### *Supériorité de la musique sur les autres arts*

De là vient la liberté, l'indépendance de la musique qui n'est pas, comme les arts plastiques, enfermée dans des limites déterminées, et astreinte à représenter des rapports avec les choses. La musique a donc un charme beaucoup plus intime que les arts plastiques. Aussi la musique peut-elle exprimer ce que même la poésie, le plus spirituel des arts, ne parvient pas à rendre. La musique est donc l'instrument supérieur de l'expression de la pensée. Et même un son n'exprime jamais la pensée qu'avec des formes qui y sont liées par des images *sensibles*.

#### *Tableau des sens*

<sup>184</sup>Dans l'ordre physique, on doit ainsi ranger les sens : le toucher, et les deux prolongements, goût et odorat, puis l'ouïe et la vue. Au point de vue physiologique, c'est le toucher qui est le plus indispensable, puis le goût, puis l'odorat. Avec la vue ainsi qu'avec le toucher, l'animal entre en rapport avec les autres animaux ; l'ouïe, sous ce rapport, complète la vue et sert aussi, surtout chez certains animaux, à la conservation de la vie. Certains animaux n'ont pas les mêmes sens que nous, ou du moins possèdent certains organes dont on ne connaît ni le mécanisme, ni l'usage. Il est nécessaire que tout animal ait quelque sens, mais il est difficile de déterminer quel est le sens en activité chez eux. - Au point de vue purement intellectuel, de la connaissance, les sens inférieurs sont le goût et l'odorat ; les sens supérieurs sont le toucher (sens physiologique), la vue (sens scientifique), l'ouïe (sens du langage, sens intellectuel au plus haut degré). Cet ordre intellectuel des sens correspond dans l'ordre inverse

à leur échelonnement au point de vue de la puissance affective, des émotions qu'ils donnent. L'ouïe, cependant, tout en étant le plus affectif des sens, est peut-être celui où l'influence de la culture est la plus grande. <sup>185</sup>Aussi la musique ouvre-t-elle un champ indéfini aux progrès de la perception.

## Rapport de la sensation avec l'objet - Nature de la sensation

La sensation n'est pas la connaissance, mais la condition de la connaissance. Si simple que soit la perception de quelque chose, elle est toujours quelque chose de plus que la sensation. C'est un état du sujet pensant. Connaître, c'est rapporter la sensation à un objet extérieur et déterminer la nature de cet objet.

### *Deux sortes de connaissance*

Il y a un degré supérieur de la connaissance, c'est la perception ; on ne connaît la nature de l'objet senti que d'une manière concrète, synthétique. Il y a une connaissance supérieure, abstraite. L'objet n'est connu que par ses qualités, que la sensation signale. Quels rapports les qualités ont-elles avec la sensation ?

### *Division des qualités de l'objet*

Une grande division se présente d'abord à l'esprit. (1) Certaines de ces qualités sont purement sensibles, propres à chaque sens, par exemple la sensation de couleur, d'odeur, de saveur. (2) Les autres ne sont connues que par le concours des sens, quoiqu'elles puissent l'être aussi par le concours d'un seul. <sup>186</sup>Aristote distinguait déjà les sensibles (qualités sensibles) propres et les sensibles communs.

### *Sensibles communs*

Les sensibles communs sont ces qualités comme l'étendue, le mouvement, la figure, la position, qui nous sont connues à l'occasion des perceptions de tous les sens. L'ouïe, l'odorat même nous donnent toutes les notions ou du moins nous les suggèrent. C'est surtout à la vue et au toucher que<sup>1</sup> sont liées les perceptions des sensibles communs.

### *Sensibles par essence, sensibles par accident*

Aristote nommait les sensibles propres et les sensibles communs *sensibles par essence* et *sensibles par accident*. Il faut, pour que nous percevions par exemple l'étendue, la position, que nous ayons senti des qualités sensibles par essence, couleur, odeur, etc. L'étendue est un sensible par accident. Dire que les qualités sont sensibles par accident est mal s'exprimer : ce

---

<sup>1</sup> C'est surtout le toucher et la vue auxquels C

sont des qualités qui ne sont pas du tout senties ; elles sont perçues. En effet, il n'existe aucune sensation propre qui corresponde en nous à l'étendue, au mouvement, à l'unité.

### *L'unité*

Aristote nommait l'unité un sensible par accident. Selon lui, nous percevons l'unité des choses par le « sens commun », c'est-à-dire la faculté de rapporter à un objet unique toutes les qualités sensibles différentes d'un seul objet.<sup>187</sup> Les sensibles communs sont « représentés » par un acte propre de l'esprit absolument irréductible à la sensation. Par exemple, pour sentir l'unité, il faudrait avoir en nous un autre sens qui sentît l'unité de cette unité et des autres sens. Les sensibles communs sont des qualités sans lesquelles nous ne pouvons concevoir des choses. On pourrait concevoir des objets sans saveur, sans odeur, et même on pourrait concevoir des objets sans qu'on ait de quoi éprouver leur résistance. La résistance est une qualité seconde (Descartes).

### *Qualités secondes (Descartes)*

Par qualité seconde, Descartes entend les qualités que les corps n'ont que dans nos sens ; par qualités premières, celles qui constituent leur essence. Il en reconnaissait cinq : *l'étendue, la figure, la divisibilité, le mouvement, l'ordre des parties*. Connaître les corps, pour<sup>1</sup> Descartes, c'est déterminer en eux ces qualités qui leur sont essentielles à l'occasion des qualités qui ne leur sont pas essentielles (son, couleur, odeur, résistance). On ne conçoit pas de corps ayant un son, une couleur en soi.

### *Spinoza, Leibniz. L'étendue*

De quelque nom qu'on appelle ces qualités, ce sont toujours les mêmes. Après Descartes, la distinction des deux sortes de qualités fait un pas. Spinoza se présente en ceci comme un pur disciple de Descartes. Mais Leibniz s'affranchit de cette conception réaliste.<sup>188</sup> L'étendue, dit-il, avec ses modifications, ne peut pas plus être l'essence<sup>2</sup> des corps considérés en eux-mêmes que les autres qualités sensibles. En effet, qu'est-ce que l'étendue ? Un rapport ; elle n'est rien<sup>3</sup> en dehors de l'acte par lequel l'esprit perçoit un certain rapport, un rapport d'ordre entre ses<sup>4</sup> perceptions. Pour Descartes, les qualités secondes n'existaient que dans l'esprit ; Leibniz étend ce caractère idéal<sup>5</sup> aux qualités premières elles-mêmes. Pour lui, on ne peut pas plus concevoir qu'un corps soit étendu en lui-même, avant que l'esprit en ait discerné les parties, qu'on ne peut concevoir un corps doué de couleur en lui-même.

---

<sup>1</sup> par C

<sup>2</sup> ne peuvent pas plus être essence C

<sup>3</sup> mise C

<sup>4</sup> ces C

<sup>5</sup> idéal C

Considérons un rectangle : son étendue est un système de dimensions. Chaque dimension prise à part n'est qu'une relation entre les deux points qui la terminent. Ce qui existe en soi dans cette dimension ne peut être<sup>1</sup> que ce à quoi ce rapport s'applique. L'étendue est le composé, le simple est la dimension. Faire de l'étendue une chose dont l'esprit reconnaîtrait seulement la nature, c'est ne pas voir que cette nature ne peut avoir de sens que pour l'esprit. Les qualités premières sont ce par quoi nous déterminons les rapports des choses ; les qualités secondes ne sont pas objets de connaissance.

### *Kant*

Enfin, Kant, dans l'Esthétique transcendantale, finit par considérer l'étendue<sup>189</sup> et le temps comme de pures formes de notre réceptivité ; l'étendue n'est donc pas pour Kant une qualité première des corps en soi, ni comme pour Leibniz le système des rapports nécessaires par lesquels nous nous représentons la nature des corps. Elle n'est pas une forme nécessaire de la pensée absolue, mais la forme humaine de la perception extérieure. L'étendue pour Kant est une forme de la sensibilité extérieure humaine : aucun rapport entre les formes des choses telles qu'elles nous apparaissent dans l'étendue et leur vraie nature. *Pour Descartes la matière est étendue ; pour Leibniz l'étendue n'est qu'un rapport*, mais un rapport que l'esprit engendre nécessairement en pensant les choses, une loi de la pensée absolue quand elle pense les choses par leur rapport extérieur ; *pour Kant, c'est la forme extérieure de la sensibilité de l'homme* ; ce n'est qu'un aspect des choses, vues d'un point de vue purement humain. Il y a dans l'étendue quelque chose d'irréductible à l'intelligence. La pensée humaine est condamnée à imaginer et la faculté représentative n'est pas une pure sensation. Ainsi Kant, ne niant pas l'étendue, comme Leibniz, en idée, se rapproche par là de Descartes. C'est l'essence même du corps, selon Descartes ;<sup>190</sup> selon Kant, ce n'est qu'une manière de se les représenter.

Nous sommes donc conduits à reconnaître parmi les qualités des corps une propriété essentielle par laquelle seule toutes les autres prennent corps pour<sup>2</sup> l'esprit. L'étendue est la forme même de l'objet extérieur auquel nous rapportons la sensation. La perception nous apparaît donc non comme l'acte par lequel nous rapportons des sensations à des qualités, mais bien comme l'acte par lequel nous concevons, à l'occasion des sensations, un corps étendu auquel nous rapportons les sensations comme à leur cause et reconnaissons<sup>3</sup> à ce corps des qualités auxquelles nous attribuons des rapports tant qualitatifs que quantitatifs. Comment arrivons-nous à percevoir les corps dans l'étendue, comment faut-il expliquer cet acte, c'est<sup>4</sup> ce que nous verrons plus loin. Nous allons chercher le rapport qu'il y a entre la sensation et les qualités correspondantes.

---

<sup>1</sup> n'est peut-être C

<sup>2</sup> prennent en corps par C

<sup>3</sup> cause, et nous reconnaissons C

<sup>4</sup> c'est-à-dire C

*Rapport de la sensation et des qualités correspondantes*

Dans le corps, toutes les qualités sensibles reposent sur une qualité « intelligible », ou mieux, qu'on peut appeler une forme représentative, l'étendue. Comment les différentes qualités sensibles correspondent-elles aux modifications<sup>1</sup> de l'étendue dans les corps ? Dans les qualités sensibles, on distingue deux choses : <sup>191</sup>qualité et intensité. La qualité correspond en dehors de nous à des mouvements de rapidité différente (couleur, son : ce par quoi s'explique l'acuité du son, le ton de la couleur, est la vitesse de la vibration).

*Intensité = amplitude de vibrations*

L'intensité de la sensation dépend de l'amplitude du mouvement : un son intense est constitué par des vibrations qui font osciller plus loin les molécules de l'air. Toutes les théories auxquelles la science aboutit pour expliquer les phénomènes physiques ont pour objet de déterminer les grandeurs objectives qui correspondent à ces phénomènes. Toute connaissance expérimentale aboutit à cela. C'est ce qu'avait déjà remarqué Descartes. Ce qui correspond à la qualité et à la quantité, ce sont des mouvements et des modifications dans ces mouvements. Mais existe-t-il dans la sensation même des rapports de grandeur correspondant aux rapports de grandeur des excitants ? Quelle corrélation<sup>2</sup> y a-t-il entre l'excitant et la sensation ?

*Mesure des sensations : thèse des psychophysiciens*

Connaître, c'est déterminer des quantités ; on connaît grâce à la sensation. La sensation est-elle une quantité ? À première vue cela paraît vraisemblable ; on dit en effet qu'un son est fort ou faible, une couleur vive ou éteinte ; mais peut-on déterminer ces grandeurs dans le subjectif ? (Question étudiée à fond par les psychophysiciens. Mr Bergson a démontré qu'on ne pouvait mesurer la sensation). On sent vaguement la grandeur des sensations, mais on ne peut pas les mesurer avec précision. On ne peut mesurer que les variations des causes objectives de la sensation (un accroissement lent de température peut très bien passer inaperçu).

*Weber*

C'est le psychophysicien Weber qui a le premier tenté de mesurer les quantités de la sensation. Son point de départ est cette remarque : la sensation s'accroît plus lentement à mesure que la quantité de la cause (lumière, son, etc.) augmente. Il faut qu'elle augmente de plus grandes quantités pour qu'une différence soit perçue, pour qu'il y ait sensation nouvelle.

---

<sup>1</sup> au motif C

<sup>2</sup> corrélatif C

C'est donc de cette remarque que Weber est parti. Est-ce<sup>1</sup> interpréter rigoureusement l'expérience que de dire que si l'excitation est représentée par les mesures 1 2 3 4 5 6, les accroissements des sensations ne sont pas égaux à 1 2 3 4 5 6, [mais qu'] ils sont plus petits ? Weber a tenté de déterminer la loi des accroissements : selon lui, il faudrait, dans un même sens, augmenter la cause d'une quantité constante pour donner lieu à une sensation nouvelle, mais cela entre certaines limites (l'oreille ne distinguerait pas 100 coups de canon de 200 coups, *etc.* ; de<sup>2</sup> même<sup>193</sup> pour de très petites sensations). Il appelle *constante proportionnelle* de chaque sens l'accroissement toujours nécessaire de l'excitant pour produire une sensation nouvelle. Le rapport entre l'excitant et l'accroissement nécessaire pour produire une sensation nouvelle est un nombre fixe. Il y aurait un indice de sensation pour chaque sens comme un indice de réfraction pour chaque milieu transparent. Cette loi, dit Weber, peut encore s'exprimer : *lorsque, dans un même sens, l'excitation augmente de quantités relatives égales, la sensation augmente de quantités absolument égales*. Partons d'un excitant  $e$  ; un autre excitant =  $4/3$  de  $e$  donne une nouvelle sensation<sup>3</sup> : il faudra pour avoir une nouvelle sensation  $(4/3)^2 \times e$ ,  $(4/3)^3 \times e$ , *etc.*, et les sensations seront de plus en plus fortes dans le rapport de 1 2 3 4 5 6.

### *Fechner*

Fechner a traduit cette loi en disant que le rapport entre [ces] deux séries de nombres, dont l'une est constituée par des nombres dont le suivant est toujours dans un rapport constant avec le précédent, et [dont l'autre est constituée de nombres dont le suivant] est égal<sup>4</sup> au précédent plus l'unité, [que] ce rapport est celui d'une série de nombres avec leurs logarithmes : de même quand les excitations augmentent de quantités données, les sensations augmentent selon les logarithmes des excitants.

Cette loi est arbitraire, si on entend qu'en effet la sensation augmente réellement de 1, 2, 3, 4 unités à mesure qu'elle augmente. Ce que l'expérience nous apprend<sup>5</sup>, c'est que certains accroissements de l'excitant donnent lieu à des sensations nouvelles. Weber suppose que l'accroissement qui donne lieu à une nouvelle sensation<sup>194</sup>, quand on entend d'abord trois coups de fusil, est un coup de fusil, et que l'accroissement nécessaire<sup>6</sup> pour donner lieu à une sensation nouvelle = aussi  $1/3$  quand on entend trois coups de canon. Mais cela est tout à fait arbitraire. La loi même<sup>7</sup> n'est pas toujours vraie, car l'habitude peut faire distinguer des accroissements très petits, par exemple des accroissements de poids moindres de  $1/17$  ; on arrive à distinguer deux sensations, si on ajoute à trois coups de canon un coup de fusil ; le

---

<sup>1</sup> Est à  $C$

<sup>2</sup> de *om C*

<sup>3</sup> excitation  $C$

<sup>4</sup> et dans l'autre est égal  $C$

<sup>5</sup> Cette loi est arbitraire. Si on entend qu'en effet la sensation ... à mesure qu'elle augmente, ce que l'expérience nous apprend  $C$

<sup>6</sup> et qu'en accroissant  $C$

<sup>7</sup> Mais la loi même  $C$

musicien arrive à reconnaître des différences entre des notes qui diffèrent de moins de 1/100 : c'est donc à tort que l'on considère la sensation comme quelque chose de fixe. La loi des perfectionnements par l'habitude devient la loi de Weber. Le psychophysicien qui veut mesurer la sensation par sa cause arrive à une pétition de principe : il suppose que la sensation s'accroît de quantités constantes par des accroissements non constants de la cause ; il suppose que l'accroissement de la sensation est constante pour telle ou telle cause.

Il y a deux éléments irréductibles de la sensation à distinguer : l'élément qualitatif et l'élément intensif. Nous distinguons dans nos sensations, outre leur quantité, quelque chose qui nous sert à reconnaître des grandeurs objectives. Un son plus ou moins fort dépend non seulement de l'amplitude des vibrations, mais de la distance où il est perçu, c'est-à-dire [que nous le distinguons] par le mouvement qu'il nous faudra faire pour nous amener<sup>1</sup> au contact de la cause de ce son, en comparaison du mouvement qu'il faudrait faire pour nous mettre en contact avec la cause du premier.<sup>195</sup> Nous arrivons à échelonner les intensités des sensations en apprenant à connaître les grandeurs objectives des distances auxquelles elles correspondent. Par<sup>2</sup> la suite, ces différences nous apparaissent comme étant des différences de quantités, et cette quantité dont nous revêtons<sup>3</sup> la sensation ne lui appartient pas en elle-même. Ce qu'il y a en elle est quelque chose de distinct de la quantité<sup>4</sup>, et en plus nous arrivons à [y re]connaître le signe de la quantité.

En elle-même, la sensation n'est donc pas quantité, mais on en mesure la quantité par un élément qui varie et qui est *l'intensité*. Des sensations d'intensité égale servent à déterminer hors de nous des grandeurs. En elle-même, la sensation est essentiellement distinction, différenciation<sup>5</sup>, discontinuité. Dans chaque sens les sensations sont distinctes ; elles sont par nature irréductibles l'une à l'autre. De même, dans chaque sens, chaque sensation est distincte et n'existerait pas sans cela. Nous arrivons, grâce à elle, à déterminer des grandeurs continues, mais entre les sensations n'existe pas cette continuité ; elle est seulement dans ce qu'elles donnent l'occasion de déterminer dans les rapports de leurs causes objectives. Toute quantité que nous déterminons par la sensation se rapporte à l'étendue ; en elle-même la sensation, c'est-à-dire le sentiment, l'acte de sentir, est sans rapport avec l'étendue,<sup>196</sup> quoique l'étendue [y] soit constamment impliquée. Nous rapportons en outre toute sensation à un lieu déterminé ; au même moment, nous reportons l'origine de ces sensations à l'extérieur, nous voyons dans l'espace extérieur à nous un objet auquel nous rapportons l'origine de la sensation ; mais cet acte ne se confond pas avec la sensation. Cet acte est celui de percevoir. Quand on dit : *la perception des sons, des couleurs*, pour dire : déterminer la sensation même, la mesurer, la comparer à d'autres, c'est que l'on exprime par là cette vérité psychologique que l'acte de déterminer une sensation vient après celui de localiser la sensation. En définitive, l'acte de la perception est de déterminer les grandeurs,

---

<sup>1</sup> initier C

<sup>2</sup> à C

<sup>3</sup> révélons C

<sup>4</sup> qualité C

<sup>5</sup> différenciellement C

soit dans les causes extérieures de la sensation, soit dans les sensations mêmes. En un mot, la sensation n'est pas localisable, mais elle est la condition de toute localisation.

De plus, la sensation est relative, car elle ne représente pas les grandeurs objectives qui mesurent ses causes, mais elle varie par rapport à ces grandeurs suivant les circonstances dans lesquelles elle a lieu. Elle est une résultante. La sensation des couleurs ne résulte pas seulement de telles vibrations lumineuses, mais aussi de l'état actuel de l'esprit ; de sorte qu'une sensation donnée est la résultante de deux facteurs : l'un qu'on doit considérer comme objectif, l'autre comme subjectif. Cet élément subjectif de la sensation est donc ce par quoi la sensation se rattache au sujet pensant ; l'autre élément est ce par quoi <sup>197</sup>elle<sup>1</sup> dépend du monde extérieur. Faire le départ entre l'élément représentatif et l'élément subjectif ou affectif, c'est l'œuvre de la science. La sensation est donc relative précisément parce qu'elle a un élément *affectif* distinct de l'élément *représentatif*. Ce qu'il y a de vraiment réel dans la sensation considérée comme telle est cet élément affectif, qui fait que la sensation peut varier à l'infini dans les mêmes circonstances objectives. On ne peut donc conclure à l'identité de deux sensations de ce que les conditions objectives en sont les mêmes. L'élément affectif est le véritable élément de la sensation : sentir est être plus ou moins ému par ce qu'on sent. Il ne peut y avoir sensation que dans la réaction de l'esprit contre ce qui est senti.

*Lois de la sensation. Contraste, rythme, habitude, harmonie*

La sensation, par cet élément affectif qu'elle contient, a donc ses lois à part, irréductibles aux lois objectives ; en tant que représentative, la sensation nous sert à déterminer les lois des choses ; en tant qu'affective, les lois qui la régissent sont des lois purement spirituelles, psychiques. Par exemple<sup>2</sup>, c'est la *loi du contraste* : *quand deux sensations sont sensiblement différentes l'une de l'autre, elles se renforcent l'une l'autre* ; une sensation est d'autant plus fortement éprouvée qu'elle se détache plus fortement sur le fond de l'état actuel ; le moindre son est très fortement perçu dans le silence. <sup>198</sup>*La loi du rythme* : la sensibilité ne se montre pas longtemps au même point ; elle se fatigue, l'habitude l'émousse, puis elle se repose et reprend sa vigueur primitive. *La loi de l'habitude* : à mesure qu'une sensation est éprouvée plus longtemps, elle est moins sentie ; c'est-à-dire que l'élément affectif et l'élément représentatif se déplacent ; nous devenons capables de nouveaux plaisirs et de nouvelles peines, par exemple, et incapables des anciennes perceptions. Ces lois se ramènent à celles de l'habitude. En effet, si le contraste fait ressortir les sensations, c'est parce que nous n'en avons pas l'habitude ; dans la loi du rythme, c'est parce que nous nous accoutumons à une sensation qu'elle s'affaiblit jusqu'à ce que, nous étant reposés, nous reprenons la force en perdant l'habitude d'éprouver cette sensation. Enfin, *la loi de l'harmonie* : nos sensations se composent entre elles suivant qu'elles sont de même nature et par cette composition se transforment, se développent. Nous avons dit que les

---

<sup>1</sup> il C

<sup>2</sup> les lois des choses en tant qu'affectives ; les lois qui la régissent sont des lois purement spirituelles, psychiques par exemple C

sensations sont discontinues, irréductibles : mais un ensemble de sensations différentes, mais analogues, peut donner lieu à une sensation supérieure, où celles-là se réunissent en un ensemble <sup>199</sup>de couleurs, peut former un sentiment supérieur ; un ensemble de sons peut donner lieu à la perception d'un accord. Ces lois sont complétées par celles qui lient les sensations des différents sens suivant leurs analogies et les sensations aux sentiments, aux pensées. C'est le propre d'une sensation visuelle de provoquer naturellement la représentation de telle perception de l'ouïe : telle harmonie de couleurs provoque la perception d'une harmonie de sons, *etc.* Telle harmonie de pensées provoque la perception de telle harmonie de sons.

*Conclusion : ce qu'est la sensation*

De tout cela, nous devons conclure que la sensation n'est pas un acte simple, mais au contraire la résultante d'un nombre considérable d'éléments, les uns extérieurs, les autres intérieurs à la pensée individuelle. À vrai dire, la sensation n'est qu'une abstraction ; ce que nous appelons sentir, c'est l'action dans laquelle nous concevons que doivent coopérer l'esprit et la chose extérieure pour que telle chose extérieure soit connue. Il y a autre chose que la reproduction d'une action extérieure. Mais nous ne connaissons cette action externe que par la sensation, à l'aide d'une induction ; mais cette induction est nécessaire : nous ne pouvons pas concevoir l'action de sentir autrement qu'ayant sa condition dans quelque chose d'indépendant de la conscience. Sentir, c'est être modifié, mais indépendamment de soi, indépendamment de l'activité volontaire qu'on a conscience de dépenser. Partout où il y a sensation, <sup>200</sup>nous concevons quelque chose de senti, c'est-à-dire quelque chose qui est la condition de la sensation et ne dépend pas de nous ; mais nous n'atteignons pas cette condition en elle-même ; nous avons beau analyser la sensation, nous n'y trouverons jamais sa cause extérieure, nous n'y verrons que notre esprit agissant pour sentir. La véritable sensation, sensation purement passive, ce serait cette impression primitive où nous voyons la condition de la<sup>1</sup> sensation que sensiblement nous atteignons. Nous voyons une couleur, mais nous ne pouvons la concevoir que par l'acte par lequel l'esprit la distingue, la conçoit ; mais il faut bien une cause extérieure à cette action de l'esprit : la sensation purement passive est donc cette impression hors de la conscience, dont nous jugeons la nécessité plutôt que nous ne l'atteignons. Cette impression qui n'est pas sentie n'est ni représentation<sup>2</sup> ni sentiment : c'est la condition de l'une et de l'autre. La sensation n'est pas encore le seuil absolu de la pensée ; en fait, nous ne remontons jamais au-delà de ce que nous sentons, mais chacune des sensations de couleur, son, odeur, est composée du rapport établi naturellement par l'esprit entre elle et toutes celles que l'esprit éprouve en ce moment. Dans une sensation donnée entre toujours l'élément provenant du rapport où elle se trouve avec celles qui l'accompagnent ; donc la sensation n'est pas simple. Sentir, c'est composer une action compliquée.

---

<sup>1</sup> la *om C*

<sup>2</sup> représentative *C*

Au fond de la sensation qui affecte la conscience, il y a <sup>201</sup>des conditions qui lui échappent. Nous ne pouvons les atteindre que de biais. Toute sensation est une unité résultant de l'intervention de la conscience, qui la fait paraître telle, et qui nous en fait connaître les conditions multiples. Ce sont deux lois opposées de la pensée qui font déterminer la sensation comme une et comme multiple ; comme phénomène spirituel, elle nous paraît une. L'œuvre de la science<sup>1</sup> est de décomposer la sensation pour l'expliquer, de déterminer les actions élémentaires auxquelles elle se réduirait (la physique détermine les vibrations sonores, lumineuses, les couleurs du spectre, *etc.*). La science analyse la sensation en ses conditions. Si nous considérons la sensation comme phénomène spirituel, elle nous apparaît indivisible, susceptible d'entrer dans des connaissances de plus en plus riches et de concourir à la constitution de l'unité intérieure de l'esprit. Au point de vue psychologique, on étudie les lois suivant lesquelles elle est une, absolue ; au point de vue scientifique on cherche à déterminer la sensation simple en ses conditions. Disons-nous qu'aux conditions que la science découvre correspondent des sensations qui composent la sensation qui frappe la conscience ? Il faudrait en supposer d'autres indéfiniment, et le problème ne serait aucunement résolu. Nous devons donc reconnaître que la sensation, quoique nous en concevions<sup>2</sup> des conditions inférieures, est bien <sup>202</sup>le phénomène psychologique ultime. Les conditions ne sont plus psychologiques ; si nous disons qu'un son se compose de vibrations, chaque vibration n'est pas sentie, mais c'est la seule manière d'expliquer la sensation du son. Mais ce sont des conditions n'ayant de réalité que dans l'entendement qui les conçoit ; donc, quand nous concevons sous la sensation la pure impression physique qui en serait la condition, nous sortons de la science de l'esprit pour passer dans l'explication mécanique des phénomènes. Ce n'est pas par la simple analyse réflexive<sup>3</sup> que nous pouvons atteindre les conditions absolues de la sensation : ces conditions ne peuvent être atteintes que par l'induction, hypothèse fondée sur l'expérience objective. En définitive, la sensation est bien le phénomène psychique ultime, ce qui ne veut pas dire que la sensation existe en elle-même absolument, mais que l'esprit doit nécessairement concevoir la sensation comme condition inférieure de la conscience dans son élément inférieur, la représentation.

---

<sup>1</sup> du sentiment *C*

<sup>2</sup> conservions *C*

<sup>3</sup> réflexible *C*

## La représentation dans l'étendue

### Historique

Nous avons vu dans l'étude des conditions de la représentation qu'il est impossible d'atteindre des éléments derniers indécomposables avec lesquels la connaissance serait construite. Les derniers éléments que nous atteignons en fait sont les sensations, mais toute sensation, par le fait même qu'elle se présente comme un composé, toute sensation est déjà de la pensée : trouver la sensation à l'état isolé dans la conscience est une contradiction, un problème insoluble, mais il faut rétablir une distinction entre la sensation et la représentation qu'elle rend possible. Par elles-mêmes les choses ne sont pas étendues : nous ne pouvons nous représenter les choses dans l'étendue autrement que par une action subie par l'esprit et n'ayant rien de commun avec cette étendue que nous nous représentons naturellement. Comment se fait cette incorporation de sensation inétendue dans l'étendue ? Comment arrive-t-on à la connaissance, à la représentation de l'étendue ?

*Qu'est-ce que l'étendue pour Descartes ?*

L'étendue est forme du corps, son attribut essentiel, disait Descartes. [Comment l'esprit peut-il] saisir une nature contraire à la sienne ? Le problème ne se posait pas pour Descartes ; la différence, du moins, n'était pas pour lui comme nous la voyons maintenant. Que l'esprit puisse connaître les corps, c'était ce qu'il s'expliquait en disant que l'esprit forme en lui-même les idées innées (natures pures ou *simplices*) auxquelles il disait rattacher toutes les perceptions pour acquérir la connaissance vraie de leurs objets. La connaissance des corps ne venait pas, selon lui, du corps ; la sensation résulte dans l'âme de l'union de l'âme et du corps, se produit à la suite de l'ébranlement des organes et des fibres nerveuses et de la partie du cerveau qu'il appelle « sens commun », de cette autre partie qu'il appelle imagination, qui reçoit l'empreinte des images reçues dans le sens commun. Ces empreintes sont l'objet matériel intérieur correspondant aux sensations, et qui révèle à l'âme les corps extérieurs.<sup>204</sup> Descartes appelle *l'image des corps* des empreintes faites dans l'imagination à la suite de la sensation. À la suite de ces images l'âme s'applique, et ce sont elles dont le sentiment provoque dans l'âme la pensée des corps étrangers, la perception proprement dite des corps. Percevoir, dit-il, est l'acte de l'esprit qui s'applique aux images formées dans l'imagination et qui, au moyen de ces images, aperçoit les figures des corps. Lorsque l'âme s'applique simplement aux images qui sont dans l'imagination, elle ne perçoit plus, elle imagine. Cela ne veut pas dire que selon Descartes la perception soit la vision par l'esprit des images formées dans l'imaginative ; ce ne sont pas ces images-là que l'esprit aperçoit, elles n'ont aucun

rapport avec les figures réelles des corps, dont elles résultent, mais ces figures, l'âme, l'esprit se les représente, c'est-à-dire [qu']il perçoit les corps à l'occasion des images réelles, c'est-à-dire des traces cérébrales dont il a le sentiment. Tous les cartésiens appliquent le mot *image* dans le sens d'images [réelles], de traces corporelles formées dans le cerveau par la sensation. Ces traces sont ce qui détermine l'âme à sentir et à se représenter les figures des corps, mais ces figures, elle se les représente en vertu de sa propre nature, qui est de voir la matière dans son attribut essentiel, l'étendue. L'étendue que nous connaissons véritablement est l'idée, intérieure à l'esprit, de l'étendue, à laquelle correspond l'étendue réelle. Comment l'esprit connaît-il l'étendue quoique inétendu lui-même ? C'est que sa loi est de connaître l'étendue comme de connaître toute chose.<sup>205</sup> Quelles sont les conditions psychologiques de cette connaissance ? Descartes ne l'a pas cherché. Pour lui, la question de savoir comment l'esprit inétendu connaît la chose étendue ne se pose pas. Donc c'est un fait pour lui que l'esprit rattache les sensations à l'idée innée de l'étendue, qu'il possède. Le problème d'expliquer comment la connaissance de l'étendue s'acquiert n'existe pas pour lui.

### *Le sensualisme pose la question*

Ce problème, c'est le sensualisme qui l'a posé ; ce n'est qu'à partir du jour où on a voulu expliquer toutes nos connaissances [comme] sortant des sensations que la difficulté est apparue, de comprendre comment la pensée de l'étendue est possible à l'esprit. La sensation en effet n'a aucun rapport en elle-même avec l'étendue ; si le fond de la pensée n'est pas de connaître les choses telles qu'elles sont, c'est alors un problème d'expliquer comment de la sensation pourra jamais sortir la connaissance des corps, qui par elle-même est de nature tout à fait différente des sensations, puisqu'elle consiste en la détermination de rapports de choses extérieures les unes aux autres, et qu'elle contient en elle-même l'idée d'extériorité. Alors, tandis que le spiritualisme cartésien ne trouvait aucune difficulté à concevoir que l'esprit inétendu pût concevoir le corps étendu, cette difficulté apparaît aux sensualistes, pour qui l'esprit n'est qu'une faculté de sentiment et n'a aucune nature intellectuelle. Pour Descartes, pour qui l'intelligence avait une nature, connaître les choses dans l'étendue est une loi de cette nature. Pour Condillac, il n'y a que la sensation.<sup>206</sup> La connaissance objective consiste essentiellement à la déterminer dans l'étendue. Alors comment le pas peut-il être franchi de la sensation purement inétendue à la connaissance de l'étendue ? Cette difficulté est la difficulté même de faire sortir la connaissance d'autre chose que d'elle-même.

### *Trois réponses au problème*

Il y a trois manières possibles de résoudre cette question. On peut aborder la tâche chimérique essayant de faire sortir la connaissance de l'étendue d'autre chose que d'elle-même, de l'inétendu, de la sensation. *C'est la thèse empiriste*. On peut au contraire donner la connaissance de l'étendue comme innée à l'esprit, comme naturelle. *C'est la thèse nativiste*. Enfin il y a une théorie de la représentation qui concilie les deux autres, qui accorde l'innéité de l'étendue, le caractère nécessaire de la représentation de l'étendue, mais

qui cherche aussi à déterminer les conditions sous lesquelles cette représentation a lieu, c'est<sup>1</sup> ce qu'on pourrait appeler la *thèse psychologique*. Selon<sup>2</sup> ce point de vue il s'agit de déterminer à quelles conditions la connaissance de l'étendue, connaissance à laquelle l'esprit est destiné par nature, est apparue en lui.

### *Théorie nativistique*

À cette question : comment l'étendue est-elle connue ? on peut répondre qu'elle l'est immédiatement et naturellement (c'est la théorie nativistique) ou qu'elle est acquise de toutes sortes de pièces (thèse empiriste) ou qu'en étant naturelle, elle se développe (thèse psychologique). La thèse nativistique a deux formes : celle qu'on pourrait appeler le nativisme matérialiste, et celle du spiritualisme.

### *Lucrèce*

Lucrèce et sa [génération<sup>3</sup>] le matérialisme représentent la première théorie. Suivant eux, la connaissance de l'étendue résulterait de l'entrée dans le corps d'images échappées aux corps extérieurs ; la connaissance des corps extérieurs résulte selon lui d'un contact ; par les choses éloignées il s'échappe des *images matérielles*, des corps matériels très ténus<sup>4</sup>, mais d'une certaine consistance : ce sont ces simulacres qui pénètrent dans le cerveau, l'âme étant elle-même un corps plus subtil.

### *Démocrite*

Pour Lucrece la difficulté n'existe pas. Démocrite représente une conception de connaissance scientifique analogue à celle de Descartes ; c'est lui qui est l'inventeur de la théorie mécanique. Tout, selon lui, consiste en des transformations de figures. Par suite, Démocrite conçoit que si nous voyons le soleil, c'est qu'un mouvement se transmet du soleil à nos organes. C'est donc par l'ébranlement de nos organes que se produit la connaissance. Mais pour lui comme pour Descartes l'esprit connaît les figures des corps, causes de cet ébranlement. Lucrece a une conception plus grossière et plus simple.

### *Objections à la théorie de Lucrece*

Cependant, la difficulté est évidente : comment se fait-il que les images échappées en tout sens des corps s'organisent dans l'esprit ? Pour que nous voyions certaines images, il

---

<sup>1</sup> c'est-à-dire *C*

<sup>2</sup> À *C*

<sup>3</sup> Suggéré par Canivez

<sup>4</sup> ternes *C*

faut, dit-il, que nous les voyions ; percevoir, c'est en remarquer certaines. Pourquoi les remarque-t-on ? C'est par suite de l'attente qu'on a de ces images que la perception a lieu. C'est reconnaître que la perception ne peut s'expliquer dans l'esprit comme la pure action des choses, qu'elle demande une action de l'esprit. <sup>208</sup>Ainsi Lucrèce est obligé de reconnaître que la difficulté est d'expliquer comment l'esprit fait son choix dans les images. Mais reconnaître comme lui que nous ne percevons les images des corps qu'à condition que nous les voyions, c'est reconnaître que la connaissance de l'étendue ne peut venir du dehors, que nous ne pouvons voir une figure étendue qu'à condition de nous la tracer nous-mêmes. En effet, dire que nous ne pouvons voir une image que si nous l'attendons, c'est dire qu'avant de l'avoir perçue, nous l'avons d'abord vue en nous-mêmes. Nous ne pouvons vraiment connaître les images des corps hors de nous qu'en nous les traçant en nous-mêmes ; si l'étendue extérieure<sup>1</sup> pénètre en nous, ce ne peut être sous la forme d'une sensation. La sentir, c'est la supprimer et pour qu'après la sensation, l'étendue soit, il faudra qu'elle soit reconstruite, que l'esprit se la donne à lui-même. Il sera toujours nécessaire qu'après la sensation l'étendue soit reconstruite, car la sensation l'aura détruite. Lucrèce est donc sur la voie de reconnaître que nous ne pouvons reconnaître l'étendue qu'à condition de l'avoir en nous.

#### *Descartes, Kant*

Pour les spiritualistes, Descartes, Kant, l'étendue ne peut être connue que par l'esprit. Elle résulte de sa<sup>2</sup> nature même. À la suite des sensations, dit Descartes, l'âme est déterminée<sup>3</sup> à se représenter, par<sup>4</sup> l'idée innée de l'étendue qui est en elle, les figures des corps qui ont provoqué la sensation. Selon Kant, les sensations entrent elles-mêmes dans l'étendue comme dans une forme où elles se rangent selon l'ordre régulier et sans laquelle elles n'existent pas pour l'esprit. *L'étendue est la forme des sensibles intérieurs.* <sup>209</sup>Comment Kant établit-il qu'en effet l'étendue est intérieure à l'esprit, est une forme de représentation et par conséquent qu'elle est innée, intérieure à l'esprit ? C'est en montrant le caractère abstrait de l'étendue, à laquelle ne correspond aucune sensation. Donc l'étendue ne peut entrer dans l'esprit par<sup>5</sup> la porte de la sensation considérée en elle-même. Ce n'est pas de la sensation que peut sortir l'étendue. D'ailleurs l'étendue est une forme nécessaire de la pensée : ce qui le prouve, ce sont les caractères de l'étendue.

#### *Caractères de l'étendue*

L'étendue présente un ensemble de caractères qui tous sont irréductibles à l'expérience, sont tous nécessaires. L'étendue est *indéfinie, impénétrable, une*, parce qu'il ne peut y avoir

---

<sup>1</sup> intérieure C

<sup>2</sup> la C

<sup>3</sup> en détermine C

<sup>4</sup> à C

<sup>5</sup> que par C

plusieurs étendues ; nous ne pouvons supposer une étendue autre que celle où nous voyons les choses ; toute chose que nous nous représentons comme capable de produire en nous des sensations nous apparaît dans une seule et même étendue. Ce qui prouve la nature *a priori* de l'étendue, c'est la possibilité des mathématiques, leur existence. Les mathématiques sont la sensation de la quantité et la quantité se rapporte en définitive à l'étendue. La connaissance que nous avons des lois de l'étendue (figures géométriques, mouvement), cette connaissance ne dépend d'aucune expérience, et quoique nous démontrions *a priori* les propositions de la géométrie, l'exemple tend toujours à les confirmer davantage. Comment, si l'étendue n'était pas connue *a priori*, s'expliquer le caractère *a priori* des mathématiques ? Si nous pouvons raisonner *a priori* sur l'étendue, elle nous est intérieure ; et si l'expérience peut vérifier de plus en plus exactement les proportions que nous avons démontrées *a priori*, comment expliquer cela ? Si nous pouvons démontrer la géométrie,<sup>210</sup> c'est précisément parce que son objet nous est intérieur. Si nous traçons un cercle, que nous démontrons que la surface de la circonférence =  $A R^2$ , on peut s'assurer de la vérité de cette formule sur la circonférence véritable. Cela tient précisément à ce que le cercle sur lequel on opère dans l'espace est celui qu'on avait dans l'esprit. On opère sur un cercle rectifié dans la perception qu'on en a ensuite. La géométrie est à la fois *a priori* et objective<sup>1</sup>, parce que son objet est la forme même de la sensibilité extérieure. Pour Descartes la matière est étendue ; au contraire, Kant<sup>2</sup> remarque que nous n'avons aucune preuve que les corps, les choses soient en elles-mêmes étendues. L'étendue intérieure à l'esprit, forme de la sensibilité extérieure, suffit parfaitement. C'est une hypothèse gratuite que de supposer qu'il y a hors de l'étendue une étendue faisant partie de la nature des choses. Nous ne connaissons en esprit les choses qu'à la suite des sensations qu'elles nous donnent. Par suite, ce que nous leur attribuons de qualités résulte nécessairement de la nature de notre propre esprit. Nous voyons nécessairement les choses comme nous pouvons les voir, mais de quel droit conclure qu'elles sont ainsi ? Descartes attribuait à la pensée le pouvoir de connaître les choses en soi. Les idées innées selon lui étaient des formes par lesquelles se trouvait révélée à la pensée la nature des choses en elles-mêmes, sur la pensée qui connaît la nature en elle, la connaissant en soi. Mais, dit Kant, le caractère de la nécessité en vous-même est la nécessité de quoi conclure qu'elle est l'essence des choses.<sup>211</sup> La nécessité avec laquelle la représentent des choses simples à l'esprit, loin de prouver que l'étendue est une nécessité des choses, prouve qu'elle n'est qu'une manière de voir. D'ailleurs peut-on concevoir l'étendue constituant l'essence de quelque chose hors de la pensée ? Dire que l'étendue est une qualité empruntée à une chose considérée à part de l'esprit, c'est dire que des rapports existent en dehors de la pensée qui les pense, ce qui n'a aucun sens. Nous ne savons donc pas que l'étendue est hors de nous ; tout ce que nous pouvons savoir, c'est que l'étendue représente nos sensations extérieures. En résumé, on peut dire que notre esprit a telle nature qu'il voit nécessairement les choses dans l'étendue. L'étendue est la forme de la sensibilité extérieure (les cinq sens) tandis que la forme de la sensibilité intérieure est le temps. Quelle que soit la différence des sens que Descartes et Kant attachent à l'étendue, ils s'accordent à reconnaître que cette connaissance est immédiate, mais

---

<sup>1</sup> et une objective C

<sup>2</sup> Pour Descartes, la matière est étendue au contraire - Kant remarque C

ils ne cherchent pas à quelles conditions cette connaissance a lieu, et c'est là le défaut de leur théorie. Sans doute l'étendue est connue *a priori*, mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit connue immédiatement sans que l'esprit ait besoin d'agir pour concevoir l'étendue (Descartes) ou, mieux, se la représenter (Kant). *L'étendue est une idée innée* ; mais comment cette idée innée qui n'existe dans l'esprit qu'en puissance se réalise-t-elle en acte ? Comment arrivons-nous à reconnaître les trois dimensions, à reconnaître les différents corps ? *L'étendue est la forme nécessaire de la connaissance* ; mais un enfant qui ouvre les yeux ne verra pas un objet qu'on lui tend comme nous le voyons nous-mêmes ; il n'aura pas conscience de l'étendue (aveugle de Cheselden). Ce n'est que par le jugement que nous arrivons peu à peu à nous familiariser avec l'étendue, à localiser les objets, à comparer leurs grandeurs. L'étendue ne se réalise pour nous que quand nous la remplissons, et nous ne pouvons réaliser la représentation dans l'étendue<sup>1</sup> qu'à la condition de faire des mouvements pour la dessiner. Il n'y a vraiment connaissance de l'étendue que là où il y a multiplicité des termes et connaissance des rapports qui existent entre cette multiplicité de termes, c'est-à-dire là où il y a action de l'esprit. L'étendue même intérieure à l'esprit ne serait encore qu'une chose dans laquelle l'esprit, pour la<sup>2</sup> réaliser, devrait pénétrer ; car l'étendue serait alors devant lui comme un corps étranger. Ainsi, nous devons accorder que la connaissance de l'étendue est nécessaire ; mais dire que l'étendue est donnée à l'esprit, ce n'est pas résoudre le problème, car elle n'est dans l'esprit qu'en puissance : il faut que l'esprit apprenne à la réaliser, à la distendre, c'est-à-dire à faire des mouvements destinés à connaître les différents points dont les rapports de distance constituent l'étendue.

### *Condillac*

<sup>213</sup>La thèse empirique donne la perception de l'espace comme donnée par la sensation. Elle est la thèse que prétend soutenir Condillac : il imagine une statue construite comme nous, possédant des sens encore fermés qu'il se réserve d'ouvrir comme autant de portes à la sensation. L'âme, pour Condillac, n'est pas un pur néant ; il lui suppose une activité indéterminée. Elle tiendra sa nature de la sensation seule. À sa statue, il ouvre d'abord les sens inférieurs, l'odorat ; il la montre devenant odeur de rose, *etc.* Se souvenant de l'odeur, éprouvant une sensation plus fortement que d'autres, *attention* ; éprouvant deux sensations distinctes, *comparaison*, dont naît le *jugement*. Il fait naître le *désir*, les *sentiments*, enfin la *volonté*. Mais dans cette loi qu'il fait au développement de la vie mentale, il y a une étape difficile à franchir : c'est le moment où l'âme passe d'elle-même aux choses. Comment s'effectue ce passage ? La forme sous laquelle nous concevons généralement le monde extérieur est l'étendue. Réduite au seul toucher, la statue ne pourrait franchir ce passage ; toute sensation, dit Condillac, est inétendue. La sensation est un déterminisme du sujet pensant. Quand bien même au premier sens ouvert s'ajouterait un autre sens, le pas n'est pas franchi. C'est seulement quand le toucher intervient que l'âme commence à connaître l'étendue. C'est ce qui arrive, dit-il, quand <sup>214</sup>après avoir parcouru les diverses positions d'un

---

<sup>1</sup> dans la représentation de l'étendue C

<sup>2</sup> les C

objet par le toucher, l'âme éprouve toutes ces sensations ensemble. Elle continue cependant à les distinguer et le sentiment d'étendue commence à apparaître en elle. Le sentiment se forme dans l'âme dans une multiplicité sentie. Mais il avoue dans ce chapitre que l'étendue n'est pas connue. Une multitude de sensations se rapporte à une multitude de points, mais qui ne constituent pas encore l'étendue ; après certaines hésitations, dans une deuxième édition, il reconnaît qu'il y a trois conditions pour conduire l'âme à la connaissance de l'étendue : (1°) il faut que notre âme soit déterminée à produire des mouvements ; (2°) qu'à la suite de ces mouvements l'organe du toucher vienne au contact d'un corps, fasse éprouver à l'âme une sensation de tact ; (3°) que cette sensation soit telle que l'âme ne puisse se l'expliquer sans concevoir hors d'elle un corps étendu. La sensation qui nous fera cette révélation est celle de *résistance*, sensation de deux corps qui se rencontrent, se continuent, étant chacun une continuité.

Condillac explique de plusieurs manières la révélation de l'étendue. Il essaye de faire sortir la perception de la sensation. La révélation se fait, dit-il, en vertu d'un artifice de la nature, qu'elle a en quelque sorte, choisi ; <sup>215</sup>il ne le définit pas, mais il dit que la sensation de résistance est elle-même étendue. Celle-ci n'est pas faite, il le reconnaît, d'autre chose que d'elle-même. La sensation n'est donc pas ce qui constitue l'étendue, elle est ce qui la fait connaître. Il en reconnaît donc l'innéité, *et cela sans le savoir*.

#### *Destutt de Tracy*

Le continuateur de Condillac, de Tracy, alla plus loin que lui. Nous concevons, dit-il, l'étendue lorsqu'en produisant des mouvements nous sommes amenés à nous représenter, quand notre mouvement est entravé, un mouvement contraire qui nous fait obstacle. Mais comment sommes-nous amenés à concevoir un mouvement hors de nous, arrêtant notre mouvement ? C'est ce qu'il n'explique pas. Sans doute, si on suppose que nous sommes passés dans un monde extérieur, où il existe des forces s'opposant à la nôtre, nous serons plus près du résultat, mais qu'est-ce qui nous permet d'effectuer ce passage ? Le raisonnement ne peut nous conduire de la sensation à l'objet que si la causalité, le principe de l'action et de la réaction sont absolus ; et c'est ce que nous ne pouvons savoir.

#### *Maine de Biran*

Maine de Biran a avancé encore dans cette voie. Pour lui, la révélation objective de l'étendue nous est donnée dans le même acte que celle de notre propre existence, qui est l'effort musculaire. <sup>216</sup>Il n'y a pas de conclusion à faire de ce que nous éprouvons en nous à ce qui existe hors de nous. Ce sentiment est purement composé des trois éléments : subjectif, corporel, objectif, et non pas seulement du premier. Sans doute Maine de Biran a raison d'affirmer l'unité de la perception, de dire que la connaissance de la réalité nous est donnée d'un seul coup ; sans doute, nous connaissons à la fois notre existence comme esprit, comme corps, et l'existence des corps ; mais si simple que soit cet acte, encore faut-il expliquer comment il nous donne cette triple connaissance. Il montre que nous ne pouvons connaître la

réalité que par l'action : la théorie de Maine de Biran a le mérite de montrer l'union qui unit les différents aspects de la connaissance. Condillac suppose que l'âme de la statue agit, mais la sensation n'en est pas moins quelque chose que l'âme subit seulement. Pour Biran, c'est en sentant la sensation, en tant qu'elle s'applique au monde extérieur qu'elle connaît ce monde extérieur. Il n'en admet pas moins que la connaissance soit dite sentiment de l'action ; il n'admet pas comme Condillac que la connaissance soit quelque chose indépendamment de la sensation, qu'elle ait une nature. Nous ne pouvons nous connaître existants qu'à condition de savoir qu'il y a une existence supérieure à laquelle nous appartenons, qu'il y a une vérité, que notre existence est une partie de cette vérité. <sup>217</sup>L'acte par lequel nous nous connaissons existants est un acte absolu par lequel la pensée exprime sa puissance à saisir la réalité. Il reconnaît que la double existence qui nous est révélée ne l'est que grâce à un acte absolu de la pensée. Dans le même acte nous est révélée l'existence de quelque chose en dehors de nous et d'un absolu qui nous est intérieur. L'intérieur nous est livré avant l'extérieur d'un fait unique ; Biran dit : celui de l'action volontaire, ce qui est vrai si la pensée doit s'y appliquer et existe en dehors d'elle. Au sentiment de l'effort musculaire, où Maine de Biran voit la connaissance, il rattache la cause de la douleur ; ce sentiment n'est donc une matière si riche que parce qu'il est déjà de la connaissance. Si la connaissance en sort, c'est que la pensée s'y applique.

En somme, Biran et Tracy ont plutôt cherché à expliquer la représentation objective<sup>1</sup> que la perception et l'étendue.

### *Bain*

Bain est peut-être aujourd'hui le seul représentant du parfait empirisme dans la théorie de l'étendue. Les psychophysiciens allemands ne le sont qu'à demi. Pour lui, la connaissance de l'étendue se développe peu à peu dans l'esprit ; d'un seul mot on peut dire que Bain fait de l'étendue avec deux choses : avec le sentiment de l'effort musculaire, de l'innervation, et avec le temps, <sup>218</sup>qui est la forme de l'action spirituelle. Ce qui nous révèle, selon Bain, l'étendue, c'est la continuité de notre acte, par lequel nous établissons un lien entre nos sensations. Nous appliquons, dit-il, notre action à nos sensations ; or notre action est continue ; la continuité de l'étendue n'est que la continuité de l'action.

L'élément principal de l'étendue n'est pas seulement la continuité que le temps possède aussi, c'est la simultanéité de ses diverses parties ; la difficulté d'expliquer l'étendue par le temps est donc d'expliquer comment la pensée retient et fixe<sup>2</sup> devant elle ce qui lui échappe pour en faire un monde permanent. Il faut évidemment quelque chose de plus que la considération du temps pour s'expliquer la perception de l'étendue. Comment faire du simultané avec du successif ? C'est, dit-il, que si nous passons par 8, 10 sensations dans un certain ordre, nous pouvons ensuite les parcourir dans l'ordre inverse, puis simultanément. Nous pouvons concevoir qu'il y a une raison indépendante de nous qui nous permet de passer

---

<sup>1</sup> objectivement C

<sup>2</sup> revient et finit C

par les différents termes de cette succession, soit dans un ordre, soit dans l'ordre inverse. Nous concevons qu'il existe une raison simultanée de l'ordre fixe de ces sensations successives : la possibilité d'éprouver des sensations dans un ordre et dans l'ordre inverse ou simultanément conduit l'esprit à concevoir un fondement simultané de l'ordre de ces séries, que le temps n'est qu'un ordre intérieur de la pensée et que hors de moi il y a un ordre différent de l'ordre du temps <sup>219</sup> auquel sont liées les raisons rendant possibles les sensations successives. La continuité de l'espace résulte pour nous de l'abstraction que nous faisons, dans l'ordre où nous pouvons concevoir des sensations, de ces ordres différents, pour ne considérer que ce qu'il y a de commun entre ces deux ordres. Bain fait ici une pétition de principe, car pour concevoir cet ordre unique, dont l'ordre direct et l'ordre inverse ne sont que des formes différentes, ne faut-il pas précisément concevoir que le fondement de ces deux ordres est dans quelque chose de tout autre que l'ordre du temps, que ce qui apparaît dans la perception comme un ordre du temps déterminant l'après par rapport à l'avant, [dans quelque chose] qui existe indépendamment de toute perception, en rapport avec tout ce qui est, autrement dit, est étendu ? C'est autre chose de concevoir qu'il y a un fondement de l'ordre direct et de l'ordre inverse qui constitue une série de perceptions et de concevoir que ce qui est réellement dans ces perceptions est donné dans une simultanéité étendue. Bain définit l'étendue *une possibilité indéfinie de sensations*. En effet, l'étendue des choses est en quelque sorte pour<sup>1</sup> nous de la sensation possible ; mais comment connaissons-nous cette possibilité, sinon parce que nous savons que nos sensations actuelles sont la traduction en langage intérieur d'un fait réel, qui est l'existence des choses ? <sup>220</sup> L'étendue est donc<sup>2</sup> quelque chose de plus que la possibilité des sensations : c'est la forme sous laquelle nous nous représentons l'existence de choses actuellement indépendantes de nous, dont l'étendue est la forme réelle.

La connaissance de l'étendue ne saurait se concevoir comme acquise ; elle suppose en effet une condition nécessaire, qui est l'exercice de la pensée tout entière, dont l'aile, proprement dite, est l'affirmation de la réalité. Nous n'allons pas de possibilité en possibilité dans la pensée : nous partons de l'affirmation du réel, sans quoi nous n'atteindrions jamais le réel.

#### *Les psychophysiciens allemands*

Bain représente la théorie empiriste de l'étendue. L'école allemande a pris une position intermédiaire entre la doctrine de Bain et celle des nativistes. Pour Lotze, Wundt, Helmholtz, représentants de la psychophysique allemande, la perception de l'étendue passe par certaines phases, que la psychophysiologie a pour objet de déterminer. Ces physiiciens ont poussé très loin la recherche des conditions de la représentation complète de l'étendue à la suite de l'exercice des différents sens. La thèse de ces physiologistes, qu'ils qualifient de *théorie psychologique de l'étendue*, doit être examinée en tant qu'occupant une place intermédiaire entre l'empirisme et le nativisme. Est-ce bien une position intermédiaire qu'elle occupe en

---

<sup>1</sup> par C

<sup>2</sup> dans C

effet ? Il semble plutôt que leur doctrine consiste <sup>221</sup> dans la superposition<sup>1</sup> de deux ordres de considérations, auxquelles répondent d'une part le nativisme, d'autre part l'empirisme. Pour les nativistes, l'étendue est une forme nécessaire de la pensée ; il semble que les trois principaux représentants de la théorie que nous étudions répondent à la question comme les nativistes. Ensuite, ils cherchent à montrer que cette forme n'est pas saisie dans son intégrité dès le principe ; tous trois reconnaissent que l'étendue ne peut être saisie par la pensée que par un acte propre, qui n'est pas équivalent aux conditions qu'il suppose. Ce n'est pas, disent-ils, un mélange, mais une combinaison. Avouer que les conditions ne sont pas suffisantes pour faire de l'étendue, c'est se ranger parmi les nativistes : c'est dire qu'on ne peut faire de l'étendue qu'avec de l'étendue. Si donc la théorie psychologique accorde qu'il faut un acte de pensée pour réaliser les conditions de l'étendue, et qu'à la suite de ces actes la pensée peut concevoir la nécessité de cette forme ; la théorie qu'ils soutiennent est la thèse rationaliste, qu'ils complètent en nous montrant la théorie du développement de l'idée d'étendue.

Pour Helmholtz, la représentation de l'étendue a sa condition dans la connaissance *a priori* de l'unité des objets. Le propre de l'étendue par rapport à la sensation est de nous permettre d'établir entre les sensations différentes de nos cinq sens un lien qui nous les fait rapporter à leurs objets. Ces sensations qui n'ont rien de commun sont liées parce qu'elles se rapportent <sup>222</sup> au même point de l'étendue. En me représentant l'étendue, je me représente un lien de dépendance réciproque existant entre les ordres différents des sensations. Mais d'où me vient cette conception d'une connexion entre les différents ordres, irréductibles l'un à l'autre, des sensations ? Ce ne peut être que parce que les penser de la sorte, les<sup>2</sup> penser unies par un lien qui est l'étendue, est une forme nécessaire de la pensée. Helmholtz voit dans la conception de l'unité réelle des choses la condition de la représentation de l'étendue ; au contraire, Wundt, Lotze paraissent chercher plutôt cette condition dans la pure logique, dans le pur raisonnement. L'étendue est une forme nécessaire, irréductible, qui a<sup>3</sup> sa condition dans la sensation, dans trois ordres différents de sensations : *la sensation représentative ou sensation des cinq sens, la sensation que nous appellerons subjective* ou nuance subjective de la sensation représentative, et enfin dans *le sentiment de l'action musculaire-motrice*. Mais d'autre part, la forme de l'étendue dépend de la pensée même et n'est entièrement constituée que lorsque la pensée lui attribue certains caractères nécessaires comme la réalité, l'unité, l'infinité, la continuité, l'indivisibilité, l'impénétrabilité, qui ne sont autre chose que des représentations du rapport qu'elle conçoit entre elle-même comme principe purement spirituel et les actions qu'elle exerce <sup>223</sup> sur le système de ces sensations. Autrement dit, nous distinguerons l'étendue naturelle, forme naturelle de la pensée, l'étendue représentation de l'esprit, représenté et conçu avec les propriétés nécessaires qui lui sont prêtées par la pensée, et ne sont rien en dehors du jugement par lequel la pensée les prête.

L'étude de la représentation de l'étendue comporte deux parties, l'une analytique, ayant pour objet de chercher les caractères de l'étendue ou de l'espace, puis de déterminer les

---

<sup>1</sup> supposition *C*

<sup>2</sup> les *om C*

<sup>3</sup> irréductible à *c*

conditions subjectives de la connaissance de l'étendue avec ses caractères ainsi déterminés ; la deuxième doit consister à montrer la pensée à l'œuvre<sup>1</sup> dans l'acquisition de la notion d'étendue et de notions solidaires comme le temps, *etc.* (partie synthétique).

## Caractères de l'étendue

Quels sont les caractères de l'étendue ? D'abord il faut distinguer l'étendue de l'espace. L'espace est le lieu<sup>2</sup> universel où sont les objets étendus. L'étendue est dans les objets mêmes ; l'espace, au contraire, est la forme vide dans laquelle nous nous représentons les objets en jeu. Nous ne pouvons pas nous représenter l'étendue d'un corps sans nous représenter cette étendue enveloppée dans une étendue plus grande, c'est-à-dire ce corps comme occupant une position dans l'espace. Nous ne nous représentons l'étendue que par l'espace. Entre l'étendue d'un corps et l'espace qui l'enveloppe, il existe une connexion nécessaire : nous pouvons ne pas penser à l'espace qui enveloppe un corps, mais si nous cherchons comment la perception de ce corps <sup>224</sup>comme distinct est possible, nous connaissons immédiatement l'espace qui l'entoure. Nous ne pensons dans l'étendue que par l'espace, et nous concevons celui-ci avant l'étendue.

### *Qu'est-ce que l'espace ?*

Qu'est-ce donc que l'espace ? C'est une sorte de forme vide qui semble se présenter à l'esprit comme existant à part de son contenu. Mais à quelles conditions pouvons-nous concevoir une pareille forme ? Il faut du moins que nous nous représentions en lui quelque chose de positif et de réel : l'espace est en effet pour nous une multiplicité indéfinie de dimensions. C'est un système de dimensions, c'est-à-dire de directions mesurables en des sens différents. Nous ne pouvons nous représenter l'espace qu'en concevant le pouvoir que nous avons de le mesurer dans tous les sens ; de quelque point de ces dimensions que l'espace soit envisagé, il présente un système de dimensions s'étendant indéfiniment.

### *L'espace suppose l'étendue*

Mais ces lignes susceptibles d'être mesurées, ces dimensions de l'espace ne sont concevables que comme s'étendant de quelque chose à quelque chose : il faut que les points

---

<sup>1</sup> à l'avance C

<sup>2</sup> lien C

entre lesquels vont les lignes soient quelque chose, c'est-à-dire que l'espace suppose l'étendue.

### *Propriétés de l'étendue*

Quelles sont les propriétés de l'espace déterminé par les corps, [les propriétés] de l'étendue<sup>1</sup> ? <sup>225</sup>C'est d'abord la *réalité* : tout ce que nous voyons dans<sup>2</sup> l'étendue, nous le connaissons comme réel ; l'étendue n'est donc pas seulement une manière de penser, comme la couleur ou le son. La place d'un corps lui appartient à lui-même, hors de nous. Elle est *une* : nous ne pouvons considérer plusieurs étendues. L'étendue est *continue* : cela résulte de son unité même. On peut passer d'un point à un autre de l'étendue sans avoir jamais un intervalle où il n'y ait pas d'étendue ; autrement dit les dimensions qui paraissent exister dans l'étendue ne la divisent pas réellement : elle est *indivisible*. L'étendue est *indéfinie* : toute étendue en suppose une autre qui l'enveloppe ; de même dans la petite étendue nous ne voyons pas de limite à l'action de considérer des parties de plus en plus petites de l'étendue. Elle est donc *indéfiniment divisible*<sup>3</sup> *quoique indivisée*. Enfin elle est *impénétrable* : deux corps ne peuvent occuper la même étendue, aucune partie n'empiète sur les autres, les corps s'excluent de leur place. Ainsi l'étendue abstraite ou espace est, nous l'avons dit, une multiplicité de dimensions, et de dimensions homogènes ; l'étendue réelle, sans laquelle l'étendue abstraite ne saurait être conçue, a pour nécessité d'être *forme de la réalité sentie*, d'être *une, indéfinie, indivisible, impénétrable, déterminée* <sup>226</sup> *dans tous les corps qui la remplissent*.

Il est impossible que l'étendue soit connue à part des corps qui la remplissent. C'est la même chose de se représenter l'étendue et de se la représenter comme une réalité dont les parties s'excluent les unes les autres. On ne conçoit pas la possibilité de mesurer quelque chose qui ne se rapporte à rien de réel. Dire que l'espace est une multiplicité de dimensions, c'est dire que ces dimensions sont menées d'un point à un autre : il faut donc que les points soient donnés. Nous ne penserions pas l'étendue si nous ne nous y représentions des corps qui s'excluent les uns les autres de la place qu'ils occupent<sup>4</sup>, et se déterminent ainsi. C'est ainsi que nous concevons l'étendue comme réelle, comme remplie par des corps. Ces corps, s'excluant des places qu'ils occupent, se résistent, se déplacent donc. La conception de l'étendue nécessite la conception d'une action de ces corps les uns sur les autres, d'une résistance et d'un mouvement de ces corps. À quelles conditions pouvons-nous connaître ces corps qui remplissent l'étendue ? Supposons que nous n'ayons que des sensations, que nous ne produisions aucune action sur les sensations qui se feraient en nous : pouvons-nous arriver à nous représenter l'étendue ? Les sensations des différents sens en nous se formant dans l'esprit, pourraient-elles prendre d'elles-mêmes la forme de l'étendue ? <sup>227</sup>Nous avons vu que

---

<sup>1</sup> Quelles sont les propriétés de l'espace déterminées par les corps de l'étendue ? *C*

<sup>2</sup> de *C*

<sup>3</sup> indivisible *C*

<sup>4</sup> qui s'excluent de la place qu'ils occupent les uns les autres *C*

c'était impossible. Nous ne pourrions connaître l'existence des corps si nous étions purement passifs. Comment pouvons-nous saisir un rapport entre les variations de nos diverses sensations ? Ce ne peut être que si nous nous distinguons d'elles, si nous concevons qu'elles sont autre chose que nous. Comment pourrions-nous le savoir, sinon en éprouvant, en apprenant par expérience que nous avons prise sur ces sensations, que nous pouvons les faire varier à notre gré à condition de nous soumettre à ces lois ? S'il existe un rapport entre nos sensations indépendamment de notre volonté, c'est-à-dire s'il y a une vérité des objets de nos sensations, nous aurons alors prise<sup>1</sup> sur ces objets, nous pourrions faire varier les sensations qu'ils nous donnent en modifiant l'action que nous développons à l'occasion de ces sensations. Si nous n'avions ce pouvoir, ces sensations s'écouleraient en nous sans laisser trace. Nous n'aurions aucun moyen de nous assurer qu'elles sont liées. Concevoir qu'un objet qui est devant moi est dans l'étendue, c'est le concevoir enveloppé d'une autre étendue où peuvent être d'autres corps réels, l'air par exemple ; donc la question de savoir comment nous concevons ces objets comme étendus<sup>2</sup> revient à savoir comment nous concevons des corps agissant les uns sur les autres ; or nous ne savons cela qu'en constatant que ce qui change dans un groupe de sensations (celui de l'objet considéré par exemple) est lié par une loi<sup>3</sup> à ce qui change dans d'autres groupes de sensations. Comment m'assurer des variations de ces sensations les unes par rapport aux autres ? <sup>228</sup>Qu'est-ce pour moi qu'un changement dans la sensation visuelle ou tactile d'un cahier de papier, comment puis-je le savoir, sinon en constatant que chacun de ces groupes de sensations est dans la dépendance de mon action, c'est-à-dire que je puisse en faire varier tous les éléments par une action ?

*Qu'est-ce qu'un corps ?*

Reprenons le développement. Qu'est-ce qu'un corps ? Un système de sensations qui n'est pas seulement un <lacune>. C'est un système objectif vrai, un tout dont les différentes parties varient en rapport les unes avec les autres suivant une loi. Comment concevons-nous une pareille loi, loi qui règle les changements des sensations qui composent un certain groupe en fonction l'un de l'autre ? Ce ne peut être que par l'exercice de notre action, qui le fait varier dans son ensemble, en constatant qu'il est lié par une loi à notre action. Un crayon est un ensemble de sensations possibles de vue, d'odeur, de l'ouïe : c'est donc l'unité réelle, indépendante de nous dans l'ensemble des sensations. Nous connaissons l'existence du crayon en éprouvant ces sensations et les considérons comme ne faisant qu'un dans<sup>4</sup> leur objet. Et comment pouvons-nous savoir cela ? Jusqu'au XVII<sup>e</sup> Siècle, on conservait une faculté, le sens commun, qui permettait de réunir en un les sensations venant d'un objet donné. <sup>229</sup>Mais notre sensibilité a beau être une, nos sens ont beau être une forme de la sensibilité, cela n'explique pas pourquoi nous rapportons tel groupe de sensations visuelles à

---

<sup>1</sup> puisé C

<sup>2</sup> étant C

<sup>3</sup> à om C

<sup>4</sup> de C

tel groupe de sensations tactiles. Nous avons donc un moyen de réunir<sup>1</sup> en un tout les sensations d'un sens qui correspondent réellement aux sensations d'un autre sens. Quel est ce pouvoir ? C'est *l'action motrice* que nous exerçons sur nos sensations.

### *L'action musculaire*

Pour nous assurer que nos sensations existent, le moyen est de constater que nous avons prise<sup>2</sup>, par une action unique, sur différents groupes de sensations. Un corps est donc, pour nous, un système de sensations qui varient en fonction l'une de l'autre suivant une loi par laquelle elles sont ensemble liées à notre action. Il faut donc, pour avoir la perception de l'étendue, que nous puissions exercer l'action musculaire sur nos sensations et que nous en rendions compte. Le sentiment de l'action musculaire est donc nécessaire à la connaissance de l'étendue.

### *Sentiment de l'action musculaire*

Mais ces deux conditions ne suffisent pas encore pour la connaissance de l'espace. À quelle condition ce sentiment de l'action musculaire peut-il exister ? Pouvons-nous réellement sentir notre action ? N'est-ce pas une contradiction que de sentir son action ? « Sentir » signifie « être affecté ». Nous ne dirons pas que nous sentons l'action, mais que nous en avons le sentiment, et par le sentiment nous entendons une connaissance liée à une sensation. Nous savons que nous agissons, et qu'à ces effets produits sont liés des variations des sensations. Nous ne<sup>230</sup> sentons pas notre action : nous savons seulement, en nous opposant à elle par un acte absolu de la pensée, que ses effets partent d'une action qui se produit en nous-mêmes. Autrement dit, nous jugeons qu'il y a en nous un pouvoir de déterminer nos actes intérieurs par les idées que nous concevons. L'idée de notre action suppose la connaissance que *l'idée* d'un objet que nous voulons saisir peut exercer une action sur les rapports où l'on est en face des perceptions réelles de cet objet. La connaissance de l'action que nous avons sur une chose a à son tour sa condition dans la connaissance d'une vérité absolue indépendante de la volonté, mais par le moyen de laquelle la volonté a néanmoins prise sur les choses. La condition pour que nous nous concevions comme cause volontaire de notre action, c'est que nous nous connaissions comme ayant une fin à atteindre ; poursuivre une fin, c'est savoir que quelque chose est réalisable par certains moyens, c'est-à-dire suivant certaines lois. C'est donc avoir l'idée d'une certaine réalité non actuellement donnée. Je ne puis donc savoir qu'il y a des corps qu'à condition de savoir que je puis agir sur eux. L'idée de l'action volontaire suppose dans mon esprit la certitude anticipée d'une réalité absolue qui ne m'est pas donnée par les sensations elles-mêmes. Je ne connais pas la chose si je ne me connais pas comme esprit pouvant agir sur elle, et je ne me connais pas comme esprit si je ne sais pas qu'il y a une réalité supérieure à laquelle je participe.<sup>231</sup> Ainsi, il ne faut pas dire que

---

<sup>1</sup> réussir C

<sup>2</sup> que nous les avons prises C

l'étendue est une forme *a priori* de la sensibilité, mais bien plutôt la forme de l'action que nous avons sur les différentes parties de notre sensibilité, par laquelle nous réunissons les différentes parties en un système.

*Pour connaître les corps, devons-nous agir sur eux ?*

Ne pourrait-on supposer que nos sensations, changeant en dehors de notre action, puissent nous apparaître dans l'étendue ? Ne pourrions-nous pas nous représenter qu'elles soient liées sans avoir besoin d'expérimenter qu'elles sont liées à notre esprit ? L'esprit ne pourrait-il remarquer les liaisons qui existent entre les sensations sans agir sur elles ?

Il est contradictoire que l'esprit puisse avoir l'idée d'une loi suivant laquelle<sup>1</sup> les sensations sont liées si cette loi, il ne la subit pas, c'est-à-dire s'il n'est pas obligé de plier devant elle son action. Comment s'assurer que telle forme, quantité ou qualité de telle sensation, est liée à telle autre par une loi, c'est-à-dire par une nécessité, sinon en s'assurant qu'on ne peut passer à l'une que par une autre ? Savoir que la couleur d'un encier est une propriété de l'objet qui a aussi une certaine sonorité, une certaine forme, c'est ce dont nous ne pouvons nous assurer qu'en nous représentant cet encier comme un corps. Si la couleur grise s'atténue ou devient plus intense, la grandeur change, mais pourrions-nous, sans exercer notre action sur cet ensemble de sensations, arriver à nous représenter une loi qui lie les différentes sensations ? Non ! Supposons en effet que nous ne soyons pas obligés de saisir nos sensations par un acte de la pensée qui se règle d'après elles ; elles n'auraient aucun moyen<sup>2</sup> de nous apparaître comme liées suivant une loi. Nous constaterions qu'elles changent les unes par rapport aux autres, sans les regarder comme un système soumis à une loi. L'idée d'un objet signifie qu'un système de sensations est de telle nature qu'il change suivant une loi par rapport à notre pouvoir de le percevoir, mais non qu'il change absolument, acte qui n'est aucunement l'équivalent du premier. Ce que nous appelons l'étendue dans un corps est le système de ses dimensions, système qui n'est rien en dehors de l'action par laquelle nous le réalisons. L'étendue n'est pas un rapport entre nos sensations, mais un rapport entre nos sensations et l'action que nous exerçons sur elles. Pour que nous percevions un corps étendu, il faut qu'entre les sensations de ce corps, il faut nous représenter que nous pourrions passer de l'une à l'autre en nous soumettant à une loi indépendante de nous. Toute étendue que nous concevons est un système de dimensions réalisables. L'étendue est donc la représentation de la possibilité d'un ensemble de mouvements, et le mouvement ne nous peut être connu que dans l'action même par laquelle nous le<sup>2</sup> réalisons. On distingue plusieurs sens du mouvement : un mouvement qu'un corps donne à un autre : comment pouvons-nous savoir qu'un corps se meut autrement qu'en connaissant notre propre mouvement, c'est-à-dire en suivant le mouvement de ces corps ?

Nous ne pouvons connaître l'étendue que comme un ensemble de mouvements ; nous ne connaissons le mouvement que par notre propre mouvement (mouvement véritable ou

---

<sup>1</sup> sur laquelle *C*

<sup>2</sup> la *C*

même imaginaire) : ce serait donc expliquer l'origine de la notion d'étendue <sup>233</sup> que d'expliquer celle du mouvement réel exécuté. À quelles conditions savons-nous que nous exécutons un mouvement réel ? Trois conditions : (1) action dont nous avons le sentiment, (2) des changements dans nos sensations représentatives, liées à cette action ; (3) une diversité absolue de notre organe sentant. Nous avons expliqué les deux premiers points, reste le troisième.

Si notre corps, notre organe sentant, était réduit à un point mathématique, nous n'aurions pas le sentiment de l'étendue, c'est-à-dire le sentiment du mouvement. En effet, supposons que notre action musculaire s'applique directement à nos sensations représentatives, et qu'en variant elle les fasse varier. Serions-nous amenés par là à concevoir une loi liant ces variations aux variations de l'action ? Pour préciser, prenons un exemple : considérons l'action nécessaire pour faire se succéder l'une à l'autre un certain nombre de sensations tactiles, sensations liées à différents points de mon corps. Je dis que si ces sensations tactiles n'étaient pas par nature différentes<sup>1</sup> l'une de l'autre, non seulement comme sensations tactiles, mais en ce qu'il y a en elles quelque chose qui se rapporte exclusivement à la place où cette sensation est perçue et qui en dépend, nous ne nous représenterions [pas] comme un mouvement l'action par laquelle nous faisons se succéder une sensation à une autre sensation. Ce que j'appelle *sensation représentative*, c'est la sensation considérée en tant qu'elle représente la qualité de la chose ; donc, il y a en elle effectivement du constant, indépendamment d'une action qui l'éprouve.<sup>234</sup> Avec chaque point de mon corps qui me sert comme organe de tact, je puis ressentir la même sensation tactile. En cela consiste précisément la perception, ce de quoi je conclus la nature des choses en dehors de moi ; c'est ce qui m'apparaît comme indépendant de la partie de l'organe au moyen de laquelle je perçois cette sensation. Dans toute sensation que j'éprouve, je fais deux parties : l'une pour moi, l'autre pour l'objet qui la cause. Si je ne distinguais pas dans la sensation ces deux éléments, je ne passerais jamais à la connaissance de l'étendue. L'élément subjectif de la représentation, de la sensation, n'est pas moins nécessaire que l'élément objectif. En effet, comment pourrais-je savoir que je fais un mouvement si chacune des sensations que j'éprouve n'était autre chose qu'une sensation tactile purement objective ? Évidemment, il n'y aurait là qu'une succession de sensations tactiles déterminées par mon action, mais le rapport que mon action déterminerait serait uniquement un rapport entre des sensations tactiles : ce ne serait point quelque chose de fixe, d'indépendant de la *quantité de la sensation* (c'est-à-dire, ce ne serait pas une quantité étendue). Or il faut qu'indépendamment des sensations représentatives qui me viennent des différents points, il faut qu'il y ait quelque chose de commun à tous<sup>235</sup> ces points. Il faut qu'à chaque sensation soit attaché ce que Lotze appelle une « nuance locale ». On doit comprendre *a priori* la nécessité de cette nuance, quelque chose de propre qui ne se confond pas avec l'intensité ou la qualité de la sensation, en tant que représentative, mais qui la distingue de toutes les autres. C'est la surface de notre corps qui nous révèle toutes les autres surfaces ; c'est par les mouvements que nous réalisons en nous que nous concevons tous les autres mouvements. Il faut donc que la nature ait créé en nous une multiplicité absolue de l'organe sentant, nous ait créés aptes à reconnaître la diversité des parties de

---

<sup>1</sup> différemment C

l'organe sentant : un animal sentant réduit à un point mathématique et qui ne pourrait par conséquent pas agir ni influencer ses sensations par son action, cet animal sentant ne pourrait jamais se représenter l'étendue. Un être sentant qui ne serait pas une multiplicité donnée par la nature n'aurait jamais la connaissance de l'étendue. Il faut que nous puissions tirer un nombre illimité d'exemplaires de la même sensation objective. Cette multiplicité absolue, la connaissance ne nous en est pas donnée dès le principe absolument ; ce n'est qu'à mesure que nous apprenons à connaître les sensations qui correspondent aux différents points de notre corps que nous arrivons à nous représenter les mouvements objectifs.

Mais ne pourrait-on pas dire aussi qu'il n'y a qu'un organe sentant, un seul, qui arrive peu à peu à percevoir distinctement des sensations différentes ? Mais s'il en était ainsi, si la distinction de l'organe sentant ne se faisait que peu à peu, on ne conçoit pas comment le sentiment du mouvement aurait jamais commencé, <sup>236</sup>on ne conçoit pas quelle raison nous aurions pu avoir pour substituer des mouvements aux sensations. En effet, la condition pour que l'expérience puisse nous instruire de la distance qui sépare les uns des autres les différents points de la surface sentante de notre corps, c'est que nous ayons préalablement distingué ce qu'était chaque sensation selon le point de cette surface où elle se produisait, sans quoi nous n'aurions pu en aucune façon reconnaître ce qu'il y avait de propre dans chaque région du corps. On conçoit très bien que l'on n'arrive que peu à peu à se rendre compte des nuances que reçoit la sensation représentative selon qu'elle se produit sur telle ou telle région de l'organe sentant ; mais ce que l'on ne conçoit pas, c'est que même au principe, il n'y ait pas eu une diversité de nuances. Il faut bien, en effet, que dès le principe il y ait quelque chose de particulier dans la manière dont chaque partie du corps perçoit la sensation. Il faut donc que les nuances locales des sensations relatives soient naturellement distinctes, soient données dès le principe, ne soient pas entièrement acquises, car si elles étaient entièrement acquises, elles ne sortiraient de rien, elles ne viendraient que de la localisation. Mais le mouvement même, il faut encore savoir comment nous savons qu'il existe ; comment faire passer successivement un objet sur différents points du corps est faire un mouvement ; or, pour avoir le sentiment du mouvement, il faut savoir que le mouvement qu'on exécute peut avoir prise<sup>1</sup> sur une monde de nécessités, et que notre être propre est pure multiplicité ; autrement dit, nous devons avoir l'idée de la réalité du monde, de l'unité de l'être pensant en nous, de la multiplicité absolue des conditions du mouvement de cet être. La question est maintenant de savoir comment nous arrivons à nous représenter en les distinguant l'étendue et le temps.

#### *Distinction de l'étendue et du temps*

<sup>237</sup>Nous avons un moyen d'arriver à la mesure de quelque chose, c'est d'apprécier l'identité. Nous arrivons à la mesure du divers par la perception de l'identique. Comment connaissons-nous les mouvements comme différents et comment mesurons-nous ainsi le temps ? C'est par la considération des mouvements identiques, c'est-à-dire faits avec les

---

<sup>1</sup> puisé C

mêmes parties du corps éveillant les mêmes<sup>1</sup> sensations intérieures et se rapportant aux mêmes sensations extérieures. Je sens, quand je passe la main sur une table, que les 3, 4 épreuves sont identiques. Avant de connaître l'identité de deux mouvements pris dans leur mesure concrète, dans leurs éléments, je la connais dans son *ensemble*. Nous ne remarquerions jamais lesquels des éléments des deux mouvements identiques sont identiques, si nous n'étions invités à les distinguer par le fait que certains d'entre eux (sentiment inversement<sup>2</sup>) cessent d'être identiques (par exemple, si on fait deux fois le même mouvement avec des vitesses inégales). Je parcours la même ligne choisie par deux mouvements différents : je remarquerai une certaine ressemblance entre les sensations représentatives ; je remarquerai également la ressemblance de la série des sensations subjectives résultant des points de mon corps, la rétine par exemple, successivement intervenue par le mouvement de mon corps. Trois éléments restent, semble-t-il, un. Les séries de points colorés par les <lacune><sup>238</sup> la rétine qui ont été affectés. Mes deux mouvements inégaux rapides m'apparaîtront donc jusqu'à un certain point comme identiques. Le commencement de l'acte par lequel nous dégageons de l'acte du mouvement l'intuition de l'étendue et celle du temps qui y est mêlée est le sentiment de deux mouvements différents donnant les mêmes résultats quant aux sensations subjectives *plus* objectives qui nous sont fournies par des dépenses différentes d'activité (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas entièrement identiques). Dans l'exemple précédent on a le sentiment que ce sont les mêmes sensations <qui sont> éprouvées ; la trace des sensations reste dans l'esprit, et nous n'avons pas la prétention d'expliquer comment l'étendue pourrait apparaître dans un esprit dénué de mémoire, de la tendance invincible qu'il a de reconnaître des analogies entre les perceptions, et sans quoi il ne pourrait avoir aucune pensée. Cette tendance est de l'essence même de l'esprit. Ce n'est pas l'expérience qui nous apprend cette identité ; nous avons l'idée d'une analogie et c'est de là que vient l'idée, le sentiment invincible d'une identité entre nos perceptions.

#### *L'esprit intervient par le mouvement*

L'intuition de l'étendue commence à poindre quand nous distinguons dans les mouvements qui se rapportent aux mêmes lignes, aux mêmes séries de sensations répétées, deux éléments, l'un par lequel ils se ressemblent (élément des sensations subjectives et objectives), l'autre par lequel ils diffèrent (l'élément d'action) ; mais il n'y a là ni l'étendue, ni le temps. L'étendue est un ordre fixe, c'est-à-dire un ordre mesuré, mesuré par son rapport à l'unité ou à des unités plus ou moins changeantes. Comment arrivons-nous à mesurer cette étendue ? Intérieurement<sup>3</sup> nous avons le sentiment vague des longueurs ;<sup>239</sup> ce ne peut être qu'en attribuant des longueurs aux mouvements que nous faisons pour la mesurer. Quels mouvements peuvent servir à mesurer l'étendue ? Ce ne peuvent être que des *mouvements identiques*, c'est-à-dire *donnant à l'esprit les mêmes sensations*. Mais nous pouvons obtenir des mouvements égaux, c'est-à-dire se ressemblant en tout sauf dans la série des sensations

---

<sup>1</sup> les mesures des C

<sup>2</sup> *sic* C

<sup>3</sup> Antérieurement C

représentatives auxquelles ils se rapportent. Je puis parcourir de la main deux lignes tangibles, avec deux mouvements qui se ressemblent en tout, sauf par les séries de sensations représentatives auxquelles ils aboutissent. Je puis même opérer le même mouvement avec des points différents de ma main, changer les sensations subjectives elles-mêmes, conserver l'esprit<sup>1</sup> de deux mouvements qui diffèrent par les séries de sensations représentatives auxquelles ils aboutissent et les séries de sensations subjectives qui y interviennent, et seulement semblables parce qu'ils demandent la même intervention de force centrale. Et je suis amené à voir que même dans un<sup>2</sup> mouvement où les aboutissants externes (les sensations subjectives) varient, il y a quelque chose de semblable ; ce qui est égal dans des sentiments différents, ce n'est pas l'action que je fais, qui est différente, la sensation, qui est tout autre, c'est l'étendue. L'étendue, c'est ce par quoi sont identiques deux séries de sensations représentatives<sup>3</sup> et également les séries corrélatives des sensations subjectives, alors que nous les parcourons en corrélation l'une avec l'autre avec des mouvements non identiques, mais équivalents<sup>4</sup> quant à leur effet interne. Nous étions amenés à distinguer l'étendue par la considération des mouvements différents dans leur côté objectif. Nous y sommes conduits en considérant des mouvements <sup>240</sup>différents par leur côté subjectif. L'étendue est donc ce en quoi se ressemblent deux mouvements différents, et ce en quoi se distinguent deux mouvements qui se ressemblent par la distribution de la force qui s'y manifeste.

Mais nous ne sommes pas encore arrivés à la mesure de l'étendue par les mouvements qui la parcourent. Notre esprit a été provoqué à remarquer qu'il y a, en effet, quelque chose à quoi sont liées des sensations différentes, quelque chose qui est équivalent ; le quelque chose est l'étendue. Je suppose maintenant une succession de mouvements équivalents, dont chacun correspond à quelque chose d'égal dans la série même des sensations. Je suppose que je parcours une ligne par une série de mouvements de l'œil<sup>5</sup>, identiques l'un à l'autre. Je puis concevoir que ma pensée rassemble en un tout unique la série de ces mouvements dans ces corps successifs, fonde en un seul tout les termes extrêmes auxquels tous les mouvements aboutissaient, les points étendus auxquels aboutissent<sup>6</sup> tous ces petits mouvements. Autrement dit, je puis arriver<sup>7</sup> par la considération de mouvements équivalents qui se succèdent à la conception d'un mouvement homogène, c'est-à-dire qui est le même dans toutes ses parties. Nous arrivons à l'idée de mouvement uniforme par l'idée que l'identité entre un mouvement seul et une succession de mouvements subsisterait encore si la succession de 8, 10 mouvements était remplacée par une succession d'un très grand nombre de mouvements. <sup>241</sup>C'est par considération de ce mouvement homogène que j'arrive à me représenter l'étendue comme homogène, c'est-à-dire composée de parties semblables rapprochées les unes des

---

<sup>1</sup> *sic C*

<sup>2</sup> d'un *C*

<sup>3</sup> représentées *C*

<sup>4</sup> épiés *C*

<sup>5</sup> par un sens de mouvements de l'aile *C*

<sup>6</sup> fondus en un seul ton les termes externes, auxquels tous les mouvements aboutissaient ; les petites étendues auxquelles aboutissent tous ces petits mouvements *C*

<sup>7</sup> avoir *C*

autres. Si je ne concevais pas l'homogénéité du mouvement, je ne concevrais qu'une étendue tantôt dense et tantôt non.

Par là, nous sommes donc arrivés à expliquer comment nous concevons l'étendue comme pouvant se servir à elle-même de mesure. Prenons un mouvement homogène, parcourons par ce mouvement deux étendues différentes ; s'il est homogène, nous aurons la mesure des deux étendues ; ou plutôt, nous aurons la mesure des mouvements, en considérant qu'à tel mouvement homogène correspond quelque chose qui peut être parcouru par 3, 4 fois le premier mouvement, c'est-à-dire que le deuxième mouvement a besoin de répéter 3, 4 fois le premier pour obtenir son effet. C'est donc grâce aux mouvements communs que nous arrivons à mesurer l'étendue. Mais ce ne sont pas les mouvements qui mesurent l'étendue, c'est le contraire<sup>1</sup>, car nous ne pouvons savoir qu'un mouvement est 2, 3 fois un autre bien constaté, qu'il correspond à l'un et à l'autre se répétant 2, 3 fois. L'étendue est donc la seule chose mesurée et qui mesure les autres (le temps). Deux temps égaux, c'est ce en quoi se ressemblent, hors des étendues égales qu'ils parcourent, deux mouvements semblables. C'est donc l'étendue qui fournit au temps sa mesure.

Mais l'étendue mesurée par le mouvement est l'étendue ordre fixe, abstrait, correspondant à nos sensations, mais ce n'est pas l'étendue des choses.<sup>242</sup> L'étendue réelle est surtout la forme de la réalité. C'est en transportant un corps sur un autre pour le mesurer que nous acquérons la notion de la détermination intrinsèque de l'étendue. Mais pour que cette mesure soit réalisée, il faut que nous partions d'un principe, d'une certitude qui ne peut venir d'aucune expérience et qui est la permanence du corps pris pour<sup>2</sup> mesure et du corps mesuré. Aussi la condition principale de la détermination de l'étendue est-elle la certitude où nous sommes qu'il y a une réalité des choses permanentes indépendamment de l'acte par lequel nous les mesurons. La perception manifeste seulement dans notre esprit des êtres indépendants. C'est dans le mouvement par lequel nous cherchons à déplacer un corps que nous acquérons le sentiment de la résistance des corps entre eux et sur nous. Donc, deux sortes d'actions nous amènent à la connaissance de l'étendue distincte de nous : le mouvement actif d'un corps par rapport à nous, le mouvement des corps les uns par rapport aux autres.

L'étendue réelle est ce qui subsiste en dehors de nos sensations. Une simple distinction de sensations n'engendre pas la notion de l'étendue ; la distinction même d'un mouvement, d'un ordre successif, n'est pas suffisante : il faut que cet ordre de succession se transforme en un ordre de simultanéité.<sup>243</sup> L'étendue est l'extériorité du simultané ; mais ce n'est pas la simultanéité de ce que nous percevons actuellement : c'est la simultanéité de ce qui n'est pas dans nos sens par rapport à ce qui y est actuellement, qui y est lié. Tout revient donc à concevoir l'étendue comme la limite idéale de deux corps réels : c'est ce qui distingue l'étendue réelle de l'étendue subjective. Autrement dit, la conception de l'étendue réelle ne nous est donnée que par la troisième dimension, la profondeur, c'est-à-dire par le mouvement de l'esprit de ce qu'il perçoit à ce qu'il ne perçoit pas actuellement, mais qui subsiste et qui

---

<sup>1</sup> contraste C

<sup>2</sup> par C

est la condition de ce qu'il perçoit. L'étendue réelle, c'est l'unité représentative de tous les êtres considérés en tant qu'ils se déterminent [en s'excluant]<sup>1</sup> et par suite en s'exprimant réciproquement. En dehors de cette conception de l'étendue réelle, l'étendue ne serait plus que la forme de la sensibilité, la sensation, la surface ; or, la surface ne suffit pas à constituer l'étendue, puisque surface = limite idéale, ligne de démarcation de corps réels. La réalité de la surface n'existe que dans la réalité qu'elle manifeste, le volume<sup>2</sup>, qui n'est pas décomposable en surface. Si l'étendue n'était formée que de surfaces, nous ne connaîtrions pas l'étendue, nous ne connaîtrions pas même les surfaces. Autrement dit enfin, la dimension essentielle, celle qui constitue l'étendue, c'est la profondeur. Quant à la surface, c'est un système de deux dimensions : si l'on considère la différence de tous les points<sup>3</sup> dans une surface à tous les autres points, on a la longueur ; si maintenant on considère la distance de tous les points<sup>244</sup> d'une surface les uns par rapport aux autres, on a la largeur. Dans la longueur, un des deux termes est donné ; dans la largeur, ni l'un ni l'autre des termes n'est étranger. Enfin, la troisième dimension est celle par laquelle on conçoit que toutes les distances mesurées par les perceptions sont liées à d'autres, réelles, qui ne sont pas perceptibles : c'est la dimension de la réalité, que nous ne pouvons pas mesurer.

Les dimensions géométriques ne sont que les directions-types, selon les coordonnées, la figuration des dimensions philosophiques. Ces trois types, les géomètres les considèrent comme formant à partir d'un point des angles droits. Elles seront les représentations, au point d'intersection, de toutes les largeurs, toutes les longueurs et toutes les profondeurs. Quand on dit que l'espace<sup>4</sup> a trois dimensions, on dit que toutes les dimensions de l'espace peuvent se ramener aux trois lignes dont nous avons parlé. Elle est l'étendue considérée par les corps. Mais connaissons-nous cette étendue dans les choses, ou plutôt est-elle dans les choses indépendamment de l'esprit ? Non, elle est ce que nous la connaissons. Il faut dire, pour déterminer l'étendue, comment, ce qu'est cette étendue par rapport à nous ; il faut, à la définition de l'étendue objective, ajouter celle de l'étendue subjective, forme de la pensée. L'étendue est la représentation d'une loi nécessaire ; c'est la loi nécessaire suivant laquelle nos sensations sont liées entre elles d'un sens à l'autre et varient ensemble en rapport avec les variations de notre action. Que connaissons-nous réellement de l'étendue ? Elle exprime l'unité de l'action et de la réaction dans les<sup>5</sup> choses, <sup>245</sup>mais comment l'exprime-t-elle, c'est-à-dire que percevons-nous réellement dans l'étendue ? Simplement que nos sensations varient simultanément suivant une loi en fonction les unes des autres. Et c'est cette loi qui exprime l'étendue ; l'étendue est la loi même par laquelle nous pouvons régler la substitution<sup>6</sup> de nos sensations les unes aux autres. Savoir qu'une table a tant de centimètres, c'est savoir que j'ai un moyen de substituer à la perception de l'angle de la table [celle de] l'autre angle, et que j'aurai besoin pour cela de tel effort de la vue. Le principe de la science est la conservation de

---

<sup>1</sup> Cf Fragment 46 (*Mens* 125)

<sup>2</sup> que dans le rythme qu'elle manifeste, volume *C*

<sup>3</sup> la différence de tons, les points *C*

<sup>4</sup> l'organe *C*

<sup>5</sup> ces *C*

<sup>6</sup> le substitut *C*

la force, de l'énergie, comme on veut l'appeler ; la science est le système universel de substitution. La science physique a pour méthode, comme les mathématiques, la substitution. Connaître le poids d'un corps, c'est connaître ce par quoi on produirait le même effort de pression ou de résistance si ce corps était enlevé. Cette méthode a pour instrument la détermination de l'étendue. Si nous disons qu'un corps a telle longueur, nous entendons à quoi ce corps pourrait être substitué dans certaines conditions pour que les mêmes effets sur nos sens eussent lieu, *etc.* L'étendue est donc une langue universelle dans laquelle se traduisent tous les phénomènes, dans laquelle ils trouvent tous l'expression de leurs lois.

L'étendue n'a donc pas de réalité en dehors de nos sensations. L'action et la réaction des corps entre eux, par rapport à nous, <sup>246</sup>signifie donc que si quelque chose change dans la faculté que nous avons de percevoir l'un d'eux, quelque chose change aussi dans la faculté de percevoir l'autre. Mais l'étendue n'est pas la pure forme de la sensibilité, car nous ne pouvons savoir l'existence de la loi suivant laquelle varient nos sensations qu'à condition de savoir qu'il y a une réalité dans nos sensations, dans nous-mêmes, en tant qu'êtres sensibles. C'est la pensée qui saisit directement l'étendue dans sa réalité en posant<sup>1</sup> la réalité en dehors des sensations. L'étendue a donc en elle-même une réalité, quoiqu'elle ne puisse être conçue qu'en rapport avec les sensations. Si elle était la pure forme de la sensibilité, à part de nous, elle n'aurait aucune vérité, aucune existence ; dans l'étendue il y a quelque chose de commun ; tous les esprits conçoivent par le moyen de l'intuition de l'étendue une loi suivant laquelle ces corps peuvent être substitués les uns aux autres et produire les mêmes effets dans<sup>2</sup> la sensibilité des esprits. Nous pouvons exprimer la loi suivant laquelle nos sensations peuvent se remplacer et de chacun de nous et de l'un de nous à l'autre ; deux hommes peuvent être différemment impressionnés par une température de 15°, mais ils ont un moyen commun de produire l'un sur l'autre l'impression que la température = 15°, c'est le thermomètre, qui marque dans l'étendue une division correspondant à 15°. Ce n'est donc pas la forme de l'étendue qui est dans les choses ; par son fond, l'étendue existe réellement dans les choses <sup>247</sup>comme un moyen qu'a l'esprit pour s'accorder avec tous les autres esprits dans la perception des choses. Et nous ne pouvons entrer ainsi en commun avec tous les esprits qu'en sachant qu'ils existent et qu'ils participent à la même nature spirituelle que nous.

Le nativisme matérialiste prétend que l'étendue en forme l'idée ; c'est au contraire l'idée de l'étendue qui fait la réalité de celle-ci. L'idée de Kant n'est pas plus acceptable. Elle ne rend pas compte des caractères intelligibles de l'étendue. La raison dont il conclut que l'étendue n'est que dans l'esprit est que l'étendue avec ses propriétés est connue *a priori*, puisque la géométrie, *etc.*, sont des sciences *a priori*. Mais si l'étendue n'est que la forme générale de la géométrie, nous sentons<sup>3</sup> comment peut-elle avoir une valeur objective, c'est-à-dire être conçue par la raison avec des propriétés nécessaires, intelligibles ? Dire que l'étendue est une forme de la sensibilité, c'est-à-dire la séparer de l'entendement, prétendre qu'elle ne nous fait pas connaître les choses, mais la manière dont nous pouvons les ranger

---

<sup>1</sup> portant C

<sup>2</sup> de C

<sup>3</sup> *sic* C

dans notre sensibilité, c'est se condamner à ne pas expliquer comment nous posons une vérité mathématique, [comment] nous concevons<sup>1</sup> cette vérité comme universelle. L'expérience ne nous apprend qu'une chose, c'est que chacun comprend la valeur d'une proposition mathématique, mais non que chacun comprend également cette valeur. Pour que les mathématiques aient une valeur, il faut qu'elles valent pour tout esprit : on ne saurait nier qu'elles valent ainsi.<sup>248</sup> Le pont jeté entre tous les entendements, c'est l'étendue : elle a donc une valeur universelle. Ce qu'il faut accorder à Kant, c'est la valeur subjective de l'étendue. Ce qui est subjectif en nous, c'est la façon dont nous nous représentons l'étendue.

La question de l'unité de l'étendue doit se montrer par la distinction *de la forme intuitive de l'étendue* d'avec son *essence rationnelle*. Nous avons une première idée intuitive de l'étendue, mais contrairement à ce fragment de Kant, ce qu'il y a d'inné dans cette idée, c'est le subjectif. En tant que nous sommes doués de la vie spirituelle, nous accédons à la conception de l'étendue, nous arrivons à remplir cette forme de l'étendue réciproquement de l'hérédité<sup>2</sup> et à la concevoir comme valant pour tous les esprits. Nous réalisons par l'action de la raison, nous faisons universelle la forme d'abord individuelle<sup>3</sup> de l'étendue. Dans l'étendue il y a la forme et le fond : (1°) forme subjective variant d'un esprit à l'autre, (2°) forme objective universelle, commune à tous les esprits, c'est-à-dire le fond. C'est l'étendue telle que la conçoivent les mathématiciens, considérée<sup>4</sup> comme moyen d'appliquer à la diversité des sensations l'unité de l'esprit, de faire rentrer la diversité du sensible dans l'unité de l'intelligible.

Nous avons vu que l'étendue et le temps sont abstraits par l'esprit, abstraits nécessairement. Lorsque nous isolons de la représentation que nous en faisons l'étendue, on en isole le temps. L'étendue, disait Leibniz, est une existence, le temps une succession. Quand nous concevons le monde comme étendue, nous le concevons dans son actualité, dans la loi réelle par laquelle nous concevons l'indépendance du monde par rapport à nous ; nous concevons notre puissance sur l'étendue. Quand je conçois le temps, je conçois le rapport de ma puissance à l'effet à produire. Si dans un mouvement je diminue le temps, j'augmente la puissance et réciproquement. En définitive, l'étendue est la forme ou l'expression de notre puissance, le temps est<sup>249</sup> l'expression de notre impuissance (conception de Riemann sur la terre). Pour un esprit comme Dieu, de puissance infinie, le temps et l'étendue disparaissent. Que reste-t-il ? C'est ce dont nous ne pouvons nous faire aucune idée.

---

<sup>1</sup> concevions C

<sup>2</sup> sic C

<sup>3</sup> Nous faisons univers la forme d'abord individuellement C

<sup>4</sup> considérant C

## La perception

### *CONNAISSANCE IMMEDIATE DU MONDE EXTERIEUR PAR LES SENS - ERREURS*

#### *DES SENS*

Nous avons vu que le premier degré de la connaissance, la représentation, se compose de trois moments successifs : *sensation, intuition<sup>1</sup>, perception*. Nous avons vu que la sensation n'existe pas à part des deux autres degrés, que l'intuition ne se détermine pas sans la perception, c'est-à-dire sans la mesure par laquelle s'opère et se réalise l'abstraction de cette forme de l'intuition qui est l'étendue. Ce n'est qu'en mesurant des mouvements les uns par les autres, et ensuite en mesurant dans ces mouvements des grandeurs que nous rapportons à d'autres que nous supposons fixes que nous arrivons à concevoir un ordre fixe donné indépendamment de nous et qui nous permet d'avoir prise sur nos sentiments, l'étendue. Nous n'arrivons à l'intuition<sup>2</sup> nette de l'étendue que par la mesure, ce qui suppose que nous savons objectivement l'existence d'objets fixes. <sup>250</sup>C'est la mesure qui nous ouvre la connaissance du monde extérieur sous la forme de la perception de l'étendue.

Il est donc chimérique de parler d'une forme abstraite de l'étendue à travers laquelle nous voyons les choses. Ce n'est que par l'action, motrice d'abord, puis du transport objectif, que nous arrivons à la connaissance du monde extérieur. Ce n'est qu'au moment où nous exerçons notre activité sur des objets qui lui résistent<sup>3</sup> que nous pouvons acquérir la connaissance des formes de ces objets. L'intuition a sa condition dans la perception.

Expliquons donc la nature de cette perception qui encore indéterminée est au fond de l'intuition. La perception est l'achèvement de la représentation des choses qui affectent actuellement les sens. En quoi cet achèvement consiste-t-il ? D'abord dans une plus parfaite détermination de l'intuition, c'est-à-dire de la forme de la chose perçue, dans la détermination des qualités sensibles de cette chose. Toute chose<sup>4</sup> qui tombe sous<sup>5</sup> les sens avant que l'esprit n'en prenne une connaissance analytiquement<sup>6</sup>, par la comparaison avec les autres choses<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> intention C

<sup>2</sup> intention C

<sup>3</sup> des ondes qui lui résident C

<sup>4</sup> À partir d'ici et jusqu'en 254 (« avait été normale »), Cf. Cours sur la perception (CP) in Célèbres leçons et fragments, II 232-33. Lorsque nous pouvons insérer les variantes CP, nous le faisons entre crochets droits [ ].

<sup>5</sup> touche tous C ; tombe sous CP

<sup>6</sup> analytique CP

connaissance qui, accomplie méthodiquement, s'appelle la science, toute chose se présente à l'esprit avec quatre caractères<sup>2</sup> : (1°) C'est une chose réelle ; (2°) C'est [telle chose réelle,]<sup>3</sup> un objet de telle espèce, ou même<sup>4</sup> tel objet donné ; (3°) Ce même objet, nous le voyons dans ses rapports avec l'étendue<sup>5</sup> ; <sup>251</sup>(4°) [Enfin] nous lui attribuons ses propriétés<sup>6</sup> sensibles. Existence, essence<sup>7</sup>, propriétés se rapportant à l'étendue, propriétés sensibles : la perception d'un premier objet n'est complète que dans l'attribution à un ensemble de sensations éprouvées de ce quadruple caractère<sup>8</sup>.

Ces quatre éléments entrent<sup>9</sup> également dans la perception. On ne perçoit pas quelque chose qui ne soit pas réel, *etc.* Sans doute il y a des perceptions qui ne sont pas des objets (odeurs, sons). Mais on les perçoit, au moins, comme des réalités<sup>10</sup>. Une sensation d'odeur, un son, sont perçus comme étant réellement ; c'est que nous voyons dans ces choses plus qu'un pur état de notre sensibilité, nous jugeons qu'elles sont<sup>11</sup>. [La différence entre la perception et la sensation est que] dans la sensation, la question n'est pas [tranchée] de savoir si elle est ou non : [dans la sensation, la chose postule l'existence, elle ne l'a pas encore obtenue]<sup>12</sup>. Nous avons [fort bien] conscience d'états qui ne sont pas déterminés [quant à]<sup>13</sup> l'existence[, dont nous ne surions dire s'ils sont réels ou non ; nous avons des intuitions obscures qui n'arrivent pas jusqu'à la surface de la conscience. Autre chose est d'être ébranlé par un son, autre chose de le percevoir ; on ne le perçoit que lorsqu'on résout la question de savoir s'il est subjectif ou objectif. Etre une réalité, ce n'est pas autre chose qu'être lié par une loi pénétrable à l'esprit, au moyen de laquelle nous avons prise sur la chose par notre action]. Quand je dis [par exemple] que les mouches volantes sont quelque chose, j'entends qu'elles ne sont pas une simple<sup>14</sup> illusion, puisque j'ai prise<sup>15</sup> sur elles[, sinon par le toucher, du moins par le

---

<sup>1</sup> de cette chose avec les autres *CP*

<sup>2</sup> cas actuels *C* ; caractères *CP*

<sup>3</sup> telle chose réelle *CP*

<sup>4</sup> même *om CP*

<sup>5</sup> (3°) Cette chose a une certaine forme, une certaine figure ; elle est dans un certain lieu, dans une certaine position, dans une certaine direction par rapport aux autres objets ; en un mot nous la percevons dans l'étendue. *CP*

<sup>6</sup> certaines qualités *CP*

<sup>7</sup> nature *CP*

<sup>8</sup> que dans l'attribution de ce quadruple caractère à des sensations éprouvées. *CP*

<sup>9</sup> Ces éléments entrent tous quatre *CP*

<sup>10</sup> Ce n'est point percevoir une chose que ne point la percevoir comme réelle, que ne point l'identifier à elle-même, que ne point la placer dans l'étendue, que ne point lui attribuer des propriétés en rapport avec nos sens. Il est vrai qu'on ne perçoit pas une odeur, un son, comme des choses ; mais on les perçoit tout au moins comme des réalités. *CP*

<sup>11</sup> Si nous disons que nous les percevons, c'est que nous saisissons dans ce qui nous affecte quelque chose de plus qu'une pure modification de nous-même, c'est que nous jugeons que l'odeur, le son existent indépendamment de nous. *CP*

<sup>12</sup> elle n'est pas encore dans l'existence *C*

<sup>13</sup> dans *C*

<sup>14</sup> pure *CP*

<sup>15</sup> puisé *C*

mouvement du globe de mon œil], elles sont liées à mon action, elles sont dans l'étendue, elles existent<sup>1</sup>. Ainsi les mêmes choses sont ou non des objets de perception<sup>2</sup> selon que nous avons ou non le moyen d'en tenir compte<sup>3</sup>. Ainsi on ne peut pas appeler illusion la croyance de l'esprit à la possibilité de trouver jusqu'à un certain point le bonheur dans<sup>4</sup> la possession de certains avantages sensibles. Il n'est pas nécessaire d'éliminer de l'esprit, il suffit qu'elles soient continues dans la part de vérité qu'elles contiennent<sup>5</sup>.

<sup>252</sup>Ainsi<sup>6</sup> toute perception a pour objet de déterminer la réalité de quelque chose[, même quand elle ne porte pas sur un objet, mais sur une sensation comme son ou odeur]. La perception consiste *ensuite* à identifier la chose avec une certaine catégorie de choses, parfois avec elle-même, opération qui se fait spontanément dans l'esprit en vertu d'habitudes acquises. La sensation qui affecte l'esprit provoque en lui l'action de l'habitude par laquelle se fait la reconnaissance. Les sensations ainsi reconnues sont des propriétés, une intensité, donc quantité ; au moment où s'opère la reconnaissance de l'objet dans l'esprit, s'opère la reconnaissance des propriétés de la sensation<sup>7</sup>. *Enfin*, la reconnaissance [et] la détermination<sup>8</sup> de la forme, de la distance, *etc.*<sup>9</sup>, ont pour effet de permettre de distinguer également les qualités sensibles de l'objet ou de la sensation<sup>10</sup>. Aussi<sup>11</sup> de ces quatre éléments de la sensation, c'est l'élément inférieur<sup>12</sup> qui est déterminé par les supérieurs<sup>13</sup>.

La perception est donc l'achèvement de la représentation et la rectification<sup>14</sup> des données sensibles, qui résultent l'une et l'autre d'un jugement immédiat et intuitif en apparence, mais fondé sur l'habitude et sur des inférences naturelles, où la volonté et la sensibilité peuvent intervenir, [et] par lequel<sup>15</sup> nous déterminons quant à l'existence, à

---

<sup>1</sup> Cette fin de phrase *om CP*

<sup>2</sup> sont ou ne sont pas, prennent ou non rang parmi les phénomènes *CP*

<sup>3</sup> suivant que nous avons ou non découvert le moyen d'en prendre possession.

<sup>4</sup> de *C*

<sup>5</sup> Ces deux phrases *om CP*

<sup>6</sup> Concluons donc sur ce premier point que *CP*

<sup>7</sup> *Ce second point est l'objet d'une rédaction différente en CP* : En second lieu, la perception, avon-nous dit, consiste à identifier une chose avec une certaine catégorie de choses connues. Cette identification suppose une comparaison ; mais par cette comparaison, il ne faut pas entendre une opération analytique. La comparaison qui est impliquée dans la perception se fait spontanément dans l'esprit, en vertu de l'expérience acquise. Par leur groupement, les sensations provoquent l'esprit à reconnaître l'espèce d'objet qu'il a devant lui.

<sup>8</sup> détermine *C*

<sup>9</sup> de la forme, du lieu, de la distance, de tout ce qui concerne l'étendue *CP*

<sup>10</sup> de déterminer les qualités sensibles, soit des objets, soit des sensations ; on peut même arriver ainsi à reconnaître des propriétés qui ne sont nullement données par les sens, mais qu'on juge que les objets doivent avoir.

<sup>11</sup> Aussi *om CP*

<sup>12</sup> l'inférieur *CP*

<sup>13</sup> le supérieur *CP*

<sup>14</sup> l'achèvement *C*

<sup>15</sup> lesquelles *C*

l'essence, à la quantité et à la qualité soit l'objet des données sensibles, soit les données sensibles elles-mêmes<sup>1</sup>.

Percevoir est donc interpréter, ou plutôt, c'est une interprétation<sup>2</sup> en apparence immédiate, [mais] en réalité acquise par l'habitude et corrigée par le jugement<sup>3</sup>. <sup>253</sup>Nous cherchons<sup>4</sup> à nous représenter les choses d'une manière qui s'accorde avec nos perceptions antérieures[, et qui nous permette de nous en rendre maîtres]. Toute perception a pour objet l'intuition de la chose, c'est-à-dire les moyens que nous avons de la déterminer<sup>5</sup>. D'une part, la perception n'est pas vraiment une connaissance, de l'autre<sup>6</sup>, elle n'est pas une détermination progressive[, susceptible d'être indéfiniment perfectionnée]. La perception résulte de l'habitude et d'une intervention du jugement réglée par l'habitude<sup>7</sup>. [Quand nous percevons la chose, elle nous paraît déterminer en nous, sans nous, sa propre image]<sup>8</sup>. Tant que l'esprit est indéterminé entre l'illusion et la réalité<sup>9</sup>, il n'y a pas perception. [Il faut que l'ensemble des images inscrites dans l'esprit, et par lesquelles puisse être interprétée l'intuition primitive, se groupe, puis s'applique sur la sensation présente]. On peut donc distinguer dans la perception trois parties<sup>10</sup>: (1°) [d'abord l']intuition indéterminée<sup>11</sup>; (2°) [puis l']éveil, dans l'esprit<sup>12</sup>, des idées [et des images] qui peuvent convenir<sup>13</sup> à l'interprétation de la chose<sup>14</sup>; (3°) [enfin] la perception proprement dite, qui se produit<sup>15</sup> au

<sup>1</sup> *Cette définition célèbre* : Manuscrit de l'École Normale Supérieure 117-18 et 124, Alain, Fragment 41. Elle ne figure pas dans le cours Lejoindre. La fin en est différente dans les manuscrits (« un objet auquel ces données sensibles se rapportent ou une réalité qui les constitue », ainsi que dans le Fragment 41 d'Alain (« un objet auquel les qualités sensibles se rapportent, ou une réalité qui les constitue »). « Quant à l'existence » ne figure sur aucune des trois autres sources. Lt 414 ajoute « (nature) » après « essence », et la fin coïncide avec les manuscrits. La définition du manuscrit Oursel est plus brève (O II, 39) : « l'achèvement de la représentation et la rectification des idées sensibles à la suite d'un jugement intuitif, rendu possible par l'habitude et fondé sur des inférences naturelles, jugement par lequel nous déterminons en nature, en quantité et en qualité un objet auquel ces données sensibles se rapportent ou une réalité qui les constitue »

<sup>2</sup> Percevoir est donc interpréter. La perception est une interprétation de l'intuition primitive, interprétation CP

<sup>3</sup> raisonnement, et sans laquelle l'intuition primitive ne paraîtrait pas comme elle paraît. CP

<sup>4</sup> Ce que la perception nous donne, ce ne sont pas les phénomènes tels qu'ils sont pour tous les esprits, c'est-à-dire les objets mesurés. Dans la perception, ce que nous cherchons à faire, c'est seulement CP

<sup>5</sup> Cette phrase om CP

<sup>6</sup> donc la perception n'est pas une connaissance ; par cela même CP

<sup>7</sup> Cette phrase om CP

<sup>8</sup> Texte qui semble bien préférable à celui de C : Elle nous apparaît déterminée, en nous, sans sa propre image

<sup>9</sup> Tant que l'esprit flotte entre plusieurs représentations CP

<sup>10</sup> trois moments CP

<sup>11</sup> proprement dite CP

<sup>12</sup> dans l'esprit om CP

<sup>13</sup> conduire CP

<sup>14</sup> de l'impression CP

<sup>15</sup> se réalise CP

moment où l'esprit, en vertu de l'habitude, distingue entre les intuitions indéterminées qui l'assiègent, l'emplissent ; une concrétion<sup>1</sup>, comme dit Ampère, des intuitions présentes, une fusion des images qui l'emplissent<sup>2</sup>. La perception a pour caractère distinctif d'être<sup>3</sup> donnée absolument et de ne pas comporter une perfection plus grande que celle qu'elle a<sup>4</sup>.

Dans la perception, la reconnaissance consiste dans le rapprochement de l'objet perçu aux autres objets. Mais ce n'est pas une connaissance proprement dite. Celle-ci consiste dans la réduction du contingent au nécessaire de l'universel.<sup>254</sup> Mais cette opération éveille en moi une image générale, c'est-à-dire ce qui reste dans l'esprit après la perception des individus particuliers du genre. Il n'y a donc rien dans la perception qui soit l'analyse d'un objet. La connaissance ne commence qu'au degré supérieur<sup>5</sup>.

## Illusions des sens

Donc, puisque la perception n'est pas la connaissance, elle n'est pas, à proprement parler, vraie ou fausse. Il n'y a pas d'erreurs des sens, mais nous pouvons nous tromper dans

---

<sup>1</sup> conception *C*

<sup>2</sup> ...au moment où l'oscillation de l'esprit aboutit à l'état d'équilibre définitif, dans lequel l'idée de ce que l'objet doit être s'applique à l'intuition jusque-là mal déterminée. Dans toute connaissance d'ailleurs intervient une action par laquelle l'esprit concrétise les suppositions qu'il a faites. Il n'y a perception que lorsque s'opère cette concrétion, cette fusion des idées et des images spontanément évoquées dans l'esprit par l'habitude. Pour trouver un progrès indéfini dans la connaissance de cette perception, il faut que la pensée saute dans la région de la connaissance, de la science. *CP*

<sup>3</sup> de devoir être *CP*

<sup>4</sup> et de ne pas... ce qu'elle a *om CP*

<sup>5</sup> *Ici la rédaction des Célèbres leçons et fragments est bien plus précise* : L'essentiel dans la perception de cette table, ce n'est pas l'idée de table par laquelle je connais la table présente. Dans la perception, l'idée n'a été que le moyen pour l'esprit d'arrêter son choix entre les diverses hypothèses qu'il pouvait faire pour s'expliquer ses impressions. De plus, cette idée consiste simplement dans le rapprochement d'un objet et d'un groupe d'objets semblables antérieurement connus ; c'est une image générale plutôt qu'une idée. La connaissance analytique, au contraire, consiste dans le fait de rattacher les éléments de l'apparence à des principes nécessaires, dans la réduction du contingent, de l'accidentel, au nécessaire. Nous ne connaissons vraiment une chose que lorsque nous connaissons l'ordre dans lequel se développent ses parties, et une raison de cet ordre. Là où il n'y a qu'un simple rapprochement du semblable au semblable, il n'y a pas de connaissance. Cette connaissance générale qui accompagne la perception consiste dans l'évocation de l'image générale, du schème de la table, plutôt que dans la conception de son idée. Donc, dans la perception, il n'y a pas de connaissance au sens propre du mot. Le but de la perception est purement pratique ; percevoir une chose, c'est se représenter les moyens d'en continuer ou d'en reproduire plus tard l'impression. Percevoir c'est revenir au point de vue de l'individu sentant, et s'y tenir. Connaître c'est sortir de soi, et atteindre un objet qui existe, non seulement pour un esprit, mais pour tous les esprits. Il n'y a pas de connaissance subjective.

l'interprétation des données des sens. Mais les données des sens ne sont pas des sensations, mais des intuitions déterminées, des perceptions, et ces données des sens ne sont pas toujours ce qu'elles sont dans les conditions normales ; il y a entre la sensation et la perception tout un travail de l'esprit qui se fait bien ou mal, c'est-à-dire de façon à nous mettre devant l'esprit l'image la plus ordinaire de la chose vue, ou au contraire inexacte, parce que certaines conditions ordinaires<sup>1</sup> de la perception, c'est-à-dire de l'interprétation, ont été modifiées. Donc, s'il n'y a pas d'erreur des sens, il y a des illusions des sens. Ils peuvent nous présenter des images conduisant l'esprit à des interprétations fausses, qui ne se seraient pas produites si la perception avait été normale<sup>2</sup>.

Nous étudions les erreurs au point de vue de leur contenu et<sup>3</sup> au point de vue de leur cause. - En quoi peuvent consister les illusions des sens ? La réponse est donnée par l'explication de ce qu'est la perception.

### *1° - Réalité*

Nous pouvons percevoir quelque chose qui n'est pas réel ; nous pouvons nous figurer que nous percevons quand nous imaginons, ou que les perceptions que nous avons sont liées à des perceptions tactiles possibles, alors que cela n'est pas. Au fond de toute perception, il y a l'affirmation d'une réalité, c'est-à-dire, par rapport à nous, l'affirmation des moyens par lesquels nous sommes mis en état de nous rendre maîtres de la perception en question, moyens qui sont l'étendue ; au fond de toute perception il y a l'étendue. Dans l'illusion, nous croyons pouvoir affirmer que cette réalité existe, alors que cela n'est pas. La première espèce d'illusion des sens consiste à se représenter quelque chose qui n'est pas réel comme réalité, à ne pas voir la réalité comme elle est.

### *2° - Illusion dans la reconnaissance*

Cette illusion est, semble-t-il, la suite<sup>1</sup> de la première. Puisque nous imaginons comme réelle une chose que nous avons saisie, nous pouvons prendre des bruits pour<sup>2</sup> ce qu'ils ne sont pas, on peut reconnaître des formes dans les nuages, des voix dans le bruit du vent.

---

<sup>1</sup> ordinairement C

<sup>2</sup> *Célèbres leçons et fragments* 235 : N'étant pas une connaissance, la perception ne peut pas être dite vraie ou fausse, et il n'y a pas à proprement parler d'erreurs des sens. Entre la sensation et la perception, il y a tout un travail de l'esprit qui peut se faire bien ou mal, c'est-à-dire de façon à nous mettre dans l'esprit l'image la plus conforme à celle qui se produit ordinairement de la chose vue, ou au contraire une image inexacte parce qu'une des conditions ordinaires de la perception a été modifiée. Aussi y a-t-il des illusions des sens, et non des erreurs des sens. Les illusions des sens sont des manières de percevoir qui sont fausses seulement en ce sens qu'elles nous représentent l'objet de notre perception d'une manière qui n'est pas conforme à la manière normale de percevoir. *Dès cette dernière phrase, le texte des Célèbres leçons et fragments suit fidèlement le texte du cours Letellier, et non plus celui d'un cours contemporain de Lacapère.*

<sup>3</sup> ce C

### 3° - *Illusion de la grandeur et ce qui s'y rapporte*

On peut voir un objet bien plus loin ou bien plus près qu'il n'est<sup>3</sup> ; les objets paraissent plus éloignés et plus grands quand la lumière est plus faible. À cette illusion se rattache celle qui fait voir les mouvements plus près de nous, c'est-à-dire plus petits qu'ils ne sont<sup>4</sup>, lorsqu'ils sont plus grands que les mouvements que nous voyons ordinairement ; nous voyons les objets plus grands à l'horizon qu'au zénith, ou encore nous voyons la lune plus grande à l'horizon qu'au zénith.

#### *Trois erreurs dans l'interprétation des formes, du relief et du creux*

Si on voit un homme très grand sur la route, on peut croire qu'il est de<sup>5</sup> taille moyenne en le jugeant plus près de nous. La voûte céleste a l'air d'être sphérique [...] degrés la lune projetée sur le zénith paraît donc [...] plus près et plus petite que projetée [...] ronde à distance.<sup>256</sup> Erreurs dans l'ordre dans lequel certaines choses par rapport à nous. Si des becs de gaz éclairent plus que d'autres, ils paraissent plus près de nous, ils semblent avancer sur la rue. Enfin, *illusions sur la qualité*. La couleur change de valeur selon le milieu qui l'entoure. Dans la reproduction d'une scène de nuit, d'un clair de lune, la couleur blanche dans le tableau a une intensité de 250 à 300 fois plus grande que celle de la couleur de la neige [...] pendant la nuit.

### **Causes des illusions des sens**

On peut les rattacher à trois causes : (1°) *lois de la sensibilité*, lois qui se manifestent soit par des effets permanents, soit par des effets particuliers ; (2°) *l'habitude*, par laquelle nous rectifions spontanément d'après nos perceptions antérieures nos perceptions actuelles ; (3°) enfin, *l'activité propre des sens*, par laquelle ils déterminent ces perceptions en les attendant, se les donnent tels qu'ils croient qu'ils doivent être.

#### *Première cause : lois de la sensibilité*

Ce sont des lois qui entraînent les quelques effets permanents : loi de la sensibilité, de ce pouvoir [de] percevoir [des] choses dans l'extrême petitesse et dans l'extrême grandeur. Par suite si [...] certains points, la sensation n'a plus lieu ou est ressentie également par des causes différentes. C'est une illusion de croire que nos perceptions sont la reproduction de la vérité. C'est la réfutation de la théorie psychophysique qui croit que la sensation s'accroît

---

<sup>1</sup> soumise C

<sup>2</sup> par C

<sup>3</sup> qu'ils ne sont C

<sup>4</sup> qu'ils ne nous sont C

<sup>5</sup> en C

d'un mouvement. C'est faux. En effet, nous ne ressentons pas de changement d'une<sup>257</sup> élévation continue de la température. Comme le dit Bossuet, la sensation ne procède ni n'avance que par bond. La sensation dépend aussi de l'état de l'organe sentant ou du corps entier (anesthésie, hyperesthésie ; certaines personnes croient que leur corps est en verre, effet d'hyperesthésie). La fatigue des sens fait aussi éprouver très différemment les sensations. Les derniers kilomètres d'une route paraissent plus longs que les premiers. Les lois de la sensibilité ont pour résultats de créer des illusions.

[L'habitude]

2° - La deuxième cause des illusions des sens est *l'habitude*. Nous avons vu qu'une cause d'erreur est la variation des circonstances dans lesquelles les sensations ont lieu, et qu'elles ne sont qu'une traduction de la manière dont les choses ont lieu. L'oreille est faite pour percevoir les bruits extérieurs, elle perçoit aussi les bruits intérieurs, et n'étant pas faite pour cela, nous percevons mal ces bruits, nous les voyons autrement qu'ils sont.

Comment interprétons-nous le mouvement apparent de deux corps ? Ce ne peut être que par la conception d'un point de repère fixe ou par l'habitude d'interpréter ce mouvement. Si un corps passe devant nous, on peut faire cinq hypothèses : (1) je suis immobile, l'objet se meut ; (2) l'objet est immobile, je passe devant ; (3) les deux objets vont en sens contraire avec des vitesses moindres que la vitesse du mouvement apparent ; (4) ils avancent tous les deux dans le même sens, l'un à une vitesse plus grande que l'autre ; (5) ils circulent de même, l'objet qui paraît en mouvement a une vitesse réelle plus grande que la vitesse du mouvement apparent.

<sup>258</sup>Une couleur nous apparaît de telle manière au déclin du jour, mais grâce à l'habitude nous apprécions la différence et nous l'estimons ce qu'elle est. Nous voyons une couleur de telle manière à travers une autre, nous apprécions cependant grâce à l'habitude la couleur à sa juste valeur.

3° - *Illusions causées par l'imagination, l'attente, la préoccupation.*

En général, nous interprétons les physionomies selon l'idée que nous nous faisons du caractère de l'individu.

Cela nous conduit à examiner les *hallucinations*. L'hallucination peut avoir sa cause dans l'état d'un organe soit dans le centre cérébral même. La fatigue, l'épuisement, l'émotion, la peur peuvent suffire à donner des hallucinations, perceptions purement subjectives auxquelles on prête de la réalité. Le caractère de l'hallucination est donc d'être déterminée soit par des sensations intérieures de l'être sentant, soit par des émotions ou des états extraordinaires du corps. L'illusion à source interne augmente à mesure que l'élément interne, imaginaire, dans la perception, devient prépondérant sur l'élément sensible. La perception

---

<sup>1</sup> Ici la mention manuscrite : « Texte interrompu ». le texte continue pourtant à la page suivante.

vraie a sa condition dans la sensation représentative d'une part, et de l'autre dans les sensations subjectives maintenues à leur juste valeur et de l'activité motrice. Si la pure subjectivité et son action imaginative prennent le pas sur la sensation représentative, il y a illusion hallucinatoire.

L'idéal d'une connaissance représentative est une représentation qui ne varie pas, mais la représentation d'un objet ne saurait être vraie si nous faisons abstraction <sup>259</sup>de l'ensemble des rapports par lesquels cette représentation est liée aux autres. Ce qui est vrai d'une représentation est son rapport avec les autres et avec elle-même dans la suite du temps. Nos sens nous trompent donc toujours : au fond de la perception il y a ce préjugé qui fait que nous projetons les choses en dehors de nous comme elles sont en nous. On peut donc concéder aux sceptiques le caractère illusoire de la perception, sans qu'il en résulte que la connaissance n'existe pas. La connaissance en effet est d'un tout autre ordre que la perception. Elle commence avec l'action par laquelle l'esprit compare les choses entre elles par la mesure, *etc.* Quelque illusoire que soit la perception, le rapport entre les termes de la chose n'est [pas] moins vrai, et la connaissance peut par suite être vraie.

## **L'imagination. Ses formes, sa nature, son rôle dans la vie pensante.**

La représentation se présente sous deux formes bien distinctes : la perception réelle et l'imagination. L'imagination a lieu en l'absence des sensations corrélatives, mais non en l'absence de toute sensation. Elle s'oppose à la perception comme la forme non objective, non réelle, de la représentation. L'imagination est la faculté de se représenter des choses absentes, d'inventer des choses, de rapprocher des images empruntées à la perception, d'associer des idées sans avoir pour règle la raison.

<sup>260</sup>L'imagination peut être étudiée d'abord dans ses formes et dans ses degrés, puis dans sa nature, dans ses causes, enfin dans ses applications, c'est-à-dire dans le rôle qu'elle joue dans la vie pensante.

Considérons la dans ses formes et ses degrés. On peut la diviser à deux points de vue différents : (1°) du point de vue de ce qui est imaginé ; (2°) [du point de vue] de la part qu'a l'activité absolue de l'esprit. Au *premier point de vue*, l'imagination se divise en *imagination sensitive* et *imagination représentative*. Nous pouvons imaginer des odeurs, des couleurs, des sons, même des poids. Ce sont des imaginations sensibles ; la véritable imagination est celle par laquelle nous nous représentons les images, les figures des choses, et nous ne nous représentons une saveur ou une odeur que parce que nous percevons quelque chose du corps qui produit cette odeur ou cette saveur ; nous ne prenons possession de notre imagination qu'en nous représentant les images des choses, c'est-à-dire que l'imagination des images des choses est la première imagination, la base de l'imagination. Ces deux formes de l'imagination peuvent se présenter isolées ou réunies. La forme représentative peut exister sans l'autre. Lorsqu'elles sont réunies, on a l'imagination concrète, qui représente à la fois les formes et les qualités des choses. Nous pouvons imaginer de l'une de ces manières, mais la forme sensitive peut exister sans que des images déterminées soient associées ; c'est ce qui arrive dans les hallucinations sensibles, il arrive qu'on imagine les qualités sensibles en l'absence de toute perception, et qu'on croit ressentir cela parce qu'on ne les imagine pas avec des formes rigoureusement déterminées. Le moyen le plus sûr que <sup>261</sup>nous ayons de nous soustraire à l'hallucination est de chercher à en déterminer les formes. Jamais l'imagination n'est purement sensitive ; sans cela, on ne conçoit pas comment l'esprit imaginerait des sensations. La forme abstraite de l'imagination isolée de l'autre est d'un usage infini. C'est par elle que nous pouvons nous dessiner les images abstraites des choses que nous pensons.

S'il est vrai que dans un grand nombre d'esprits l'imagination des formes est toujours liée à l'imagination des qualités sensibles, *au point de vue de la forme*, l'imagination peut être *reproductive* ; elle répète des perceptions ou des sensations déjà éprouvées. En général, la perception reproduite se modifie à cause de ses ressemblances avec d'autres perceptions parce que cette modification est plus simple, ou plus frappante. Il y a des lois qui président à la modification des perceptions que nous nous représentons : ce sont les lois mêmes de l'imagination, et cette forme de l'imagination est l'imagination *constructive*. Reste la forme

*créative*, artistique de l'imagination : ce n'est plus elle-même, mais le sentiment du beau qui détermine son action.

Les philosophes scolastiques distinguaient deux espèces de sens : (1°) sens extérieurs, (2°) sens intérieurs : sens commun et imagination.<sup>262</sup> Le sens commun donnait l'unité de l'objet auquel se rapportent différentes sensations de nos cinq sens. Le *sensorium* commun était logé par Aristote dans le cœur, qui était à égale distance des organes sentants. L'autre sens intérieur, c'est l'imagination, par laquelle nous sentons des choses qui n'existent pas. Cette distinction se retrouve dans Descartes, qui fait du sens commun et de l'imagination deux parties du cerveau : à la première se réunissent les nerfs sensitifs qui impriment les traces des impressions, et ces traces se composent entre elles. De cette composition résulte, lorsque le sens commun a imprimé sa trace à son tour, sur l'imaginative, la propriété d'imaginer des corps. Pour Descartes, la perception et l'imagination sont deux modes de pensée, par lesquels on éprouve l'impression d'objets présents ou absents, grâce au sens commun sur qui agissent les nerfs sensitifs et qui agit sur l'imaginative. Il tend à reconnaître deux formes de l'imagination ; la première passive, qui se représente les objets grâce aux traces que le sens commun imprime en elle, l'autre tend à réveiller les traces que les objets passés ont laissées en elle, c'est-à-dire qu'il considère comme acte de souvenir, de mémoire, ce que nous considérons comme acte d'imagination. Donc trois degrés : percevoir, se souvenir, imaginer ou concevoir. L'imagination véritable pour Descartes consiste donc dans l'acte de l'esprit qui détermine des images dans le corps.

<sup>263</sup> Malebranche explique ainsi l'imagination par des traces cérébrales. L'imagination agit, lorsque par l'agitation des esprits animaux, sont réveillées dans le cerveau des traces antérieures. Si l'agitation commence au dehors, l'âme sent, si elle commence au dedans, elle imagine. Mais l'ébranlement est moins violent dans l'imagination que dans la perception. La différence de ces deux modes de pensée vient donc de la différence de violence avec laquelle les fibres cérébrales sont frappées. « L'imagination, dit-il, ne consiste que dans la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets en produisant des changements dans les fibres de cette partie du cerveau que l'on peut appeler partie principale. Cette puissance consiste en deux choses : la première qui dépend de l'âme, la deuxième qui dépend du corps ; la première est l'action ou le commandement de la volonté ; la deuxième est l'obéissance des esprits animaux et des fibres sur lesquelles elles doivent être gravées. La première est l'imagination active ou de l'âme ; la deuxième, l'imagination passive ou du corps ». Il appelle les mêmes choses, parties de l'imagination distinctes, et obéissance des esprits animaux. Il admet une deuxième forme automatique de l'imagination, où la pensée serait déterminée à se représenter les corps par l'excitation des fibres cérébrales, auxquelles elles ont été liées, par le mouvement spontané, automatique, des esprits animaux.

Enfin, avec Spinoza, nous avons une notion vraiment nette et distincte de l'imagination. Pour Descartes et Malebranche, deux sortes de connaissance : la première, liée à des modifications de notre corps ; <sup>264</sup> la deuxième, l'entendement, la véritable connaissance, absolument indépendante, soit activement, soit passivement, des modifications, des traces produites dans l'imagination. La première n'a de rapport (souvenir ou imagination) qu'avec les choses corporelles. Pour Spinoza, l'acte d'imaginer devient l'acte de se représenter des

choses absentes comme présentes, parce que le mouvement naturel des esprits animaux dans le corps est allé réveiller dans le corps les traces laissées par les premières perceptions des choses. C'est donc un mode de pensée purement passif (les esprits animaux sont en quelque sorte des parties fluides du corps), choc ou mouvement des parties fluides, réfléchi par les parties molles du corps modifiées. Pour Descartes et Malebranche, la pensée était inscrite dans les traces mêmes ; pour Spinoza, la pensée dépend du mouvement des parties fluides, déterminées par les surfaces molles. Donc un grand progrès : la pensée ne dépend pas de figures, de choses inertes, mais de mouvements, de directions. Mais Spinoza insiste sur ce point que l'imagination nous représente les choses comme présentes ; l'imagination est pour lui la faculté par laquelle elle se met ses objets devant elle, cela à cause de l'habitude antérieurement contractée de se les présenter ainsi. Il a conçu l'imagination comme une habitude du corps. Le corps est bien, en effet, le siège de l'habitude.<sup>265</sup> Spinoza s'approche donc de la vraie question. Il ne s'enferme pas comme Descartes et Malebranche dans la physiologie de l'imagination. Mais pas plus que Descartes, Spinoza n'explique comment nous sommes déterminés par l'habitude à nous représenter les choses, à éveiller<sup>1</sup> les images des choses.

Pour expliquer l'imagination, il faut se reporter à l'acte de l'intuition. Nous avons vu que c'était de la conception du mouvement que résultaient les intuitions de l'étendue et du temps. Pour que le sentiment du mouvement puisse expliquer l'intuition de l'étendue et du temps, il faut que notre être sentant soit une multiplicité dans laquelle soit établi un ordre fini ; il faut aussi qu'il soit un, car ce n'est que grâce à l'unité de l'action que la pensée peut se développer, même sous ses formes inférieures. Sans doute, il y a dans chacun de nos états de conscience un sentiment, mais cette pluralité de sentiments doit avoir un centre. C'est là le fond de l'être, dans cette aptitude de plusieurs êtres élémentaires à déterminer un être supérieur. Autrement dit, il faut au fond de notre être un sentiment indivisible de l'unité de cet être, un sentiment fondamental qui enveloppe de son unité la multiplicité des sentiments propres à chaque partie de notre être. Être, c'est réunir en une unité, une multiplicité de sentiments et d'actions, c'est faire converger toutes les actions. Pour que cet être à la fois sentant et actif sente et agisse, il faut que le sentiment et l'activité soient produits en lui par des modifications qu'il subit, par des impressions venues du dehors qui déterminent dans les parties de notre être, où elles se produisent, toujours la même affection.<sup>266</sup> Cette impression détermine dans la partie de notre être qu'elle affecte une affection et fait ressentir le contrecoup de cette affection dans l'être entier. La loi fondamentale de tout être est qu'il faut consentir (*cum, sentire*). Cette modification de l'activité fondamentale défend l'être contre l'impression qu'il a ressentie. Dans l'impression il y a donc quelque chose d'autre que l'action d'ébranler l'activité de la partie affectée et l'activité fondamentale : c'est l'élément représentatif. Lorsqu'à la suite d'une ou plusieurs impressions ressenties, je produis des mouvements par lesquels je dessine la figure des corps qui m'ont affecté, je ne fais que lier les causes des impressions diverses que j'ai ressenties. Au fond de la faculté de se représenter, il y a donc l'habitude, on pourrait même dire que les deux fonctions de la pensée se confondent. L'habitude est l'aptitude qu'a l'être de se modifier d'une manière permanente à

---

<sup>1</sup> d'éveiller C

la suite des actions par lesquelles il tend à s'adapter aux actions qu'il subit, de façon à se maintenir contre elles et à pouvoir, à l'avenir, leur résister de mieux en mieux. Cette adaptation rend de plus en plus facile la réaction de l'être et en même temps que l'action coûte moins d'efforts, elle se perfectionne de plus en plus. Ces deux effets de l'habitude résultent simplement de cette propriété fondamentale de l'être de « consentir » ; s'adapter aux actions subies, c'est s'adapter plus parfaitement à soi-même. L'habitude est une redistribution de l'être, qui a sa cause dans la nécessité d'agir pour se rendre maître de causes qui modifient l'état fondamental, c'est-à-dire pour la représenter.<sup>267</sup> Ainsi habitude et fonction représentative viennent de la même source.

Voyons maintenant le rapport de l'habitude et de l'imagination. L'imagination est la fonction représentative s'exerçant à part de la sensation. Pour que la perception ait lieu, il faut que notre activité fondamentale soit provoquée à réagir contre des impressions. Mais il n'est pas nécessaire que l'excitation vienne du dehors. Une connexion s'établit naturellement en nous entre le sentiment fondamental tel qu'il a été modifié par les impressions et la tendance à nous dessiner des figures objectives : grâce à l'habitude, nous sommes capables de reproduire les mêmes mouvements, même lorsque nous n'y sommes plus provoqués par des objets extérieurs. Que pour une cause ou une autre la même modification de mon être sentant soit restituée en moi, je tendrai à réagir de nouveau contre elle, comme la première fois, en me représentant les choses. On peut dire même que la sensation est fille de l'imagination, résulte de la représentation, ensuite de l'impression (couleurs). En somme, tout commence en dehors par l'impression, au dedans par le consensus. De l'impression résulte l'affection intérieure et le retentissement de tout le sentiment fondamental (altération de ce sentiment : changement de personnalité). De cette association, de ce consensus résultent la perception et l'imagination, et par suite le développement même de la sensation : (1°) habitude ou association corporelle, car<sup>1</sup> résultant de la restitution du seul sentiment fondamental ; (2°) habitude d'action ou association de l'action (association par contiguïté dans le temps et dans l'espace) ;<sup>268</sup> (3°) association par ressemblance ; (4°) association rationnelle<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> cas C

<sup>2</sup> Ce développement s'éclaire beaucoup lorsqu'on le rapproche du « résumé de psychologie » de Lacapère que nous a conservé le Manuscrit de l'École Normale Supérieure, f.155-161 et 180-183. Ainsi de ce début : « **Associations ou formes sous lesquelles l'habitude détermine en nous l'action de l'imagination** - On peut en distinguer quatre : (1°) Habitude ou associations *corporelles*, c'est-à-dire résultant de la restitution du seul sentiment fondamental ; (2°) Habitude *d'action*, ou associations dans l'action (association par contiguïté, 1° dans le temps, 2° dans l'espace) ; (3°) Associations par *ressemblance*, analogie ; (4°) Associations *rationnelles* ».

*[1°] - Première forme<sup>1</sup>*

Cette sorte d'imagination est provoquée dans un état morbide ou dans la catalepsie par une attitude du corps. C'est cette imagination dont parle Spinoza. Ce n'est là que la forme inférieure de l'imagination, qui est déterminée par ce qui a rapport au corps.

*[1°] - Deuxième forme : association avec d'autres images<sup>2</sup>*

L'association peut être non plus corporelle, mais spirituelle. Une image tend à se restituer dans l'esprit quand elle a été pensée à la suite d'une autre qui revient à l'esprit.

*2° - Association par simultanéité dans l'espace*

À la base de ces associations par simultanéité dans l'espace, il y a presque toujours une association par contiguïté dans le temps. Il y a aussi une association par liaison des images avec le sentiment fondamental correspondant. C'est ce qui explique la plupart de nos souvenirs, qui s'offrent à nous sans que nous les cherchions. Il peut se former en nous des réveils d'images à cause des associations qui existent entre les images et d'autres en dehors du mouvement de la pensée. Associations inconscientes.

---

<sup>1</sup> *Manuscrit de l'École Normale Supérieure, 180-81* : « **1°- Associations corporelles** - Seule forme de l'imagination que Spinoza paraît avoir connue et décrite. Ex : états morbides, soit naturels, soit déterminés par les magnétiseurs. Dans ce cas l'imagination est déterminée fatalement : même alors il y a bien un rapport de convenance entre le sentiment fondamental et les images dont il entraîne la production ; mais ce rapport est superficiel : pour être saisi il ne suppose pas <181> la pensée raisonnable, mais seulement la pensée animale, c'est-à-dire la pensée physiologique, celle qui exprime le corps : <sup>1</sup>car les images se traduisent alors immédiatement par des actes. Dans l'homme la raison pénètre le mécanisme de l'imagination pour y mettre de la finalité ».

<sup>2</sup> *Manuscrit de l'École Normale Supérieure, 181-2* : « **2°- Associations par contiguïté** - Au deuxième degré l'imagination peut n'être plus physique, mais psychique. (1°) *Dans le temps* - Une image tend à se rétablir dans l'esprit quand elle a été pensée à la suite d'une autre ou en même temps qu'elle<sup>2</sup>, et que cette autre se trouve actuellement formée. (2°) *Dans l'espace* - Dans le cas de la simultanéité les deux images sont associées par un jugement de l'esprit qui les construit en système. Ce cas d'association constitue<sup>2</sup> un progrès sur celui de la succession. Mais généralement les associations dans l'espace sont liées à des associations dans le temps, l'espace n'étant représenté qu'à la suite d'une construction <182> successive. Enfin certaines formes que nous nous sommes représentées successivement ou ensemble peuvent reparaître dans l'esprit par le seul fait que les états du sentiment fondamental correspondant à ces images s'enchaînent dans le temps ou se confondent dans la simultanéité ».

3° - [Association par ressemblance]<sup>1</sup>

En faisant un pas de plus, nous arrivons à l'imagination dont la cause est l'association par ressemblance. Toute image qui se forme à un moment donné dans l'esprit tend à provoquer en lui la reconstitution de toutes <sup>269</sup>celles qui lui ressemblent suivant le degré de leur ressemblance. Cette loi constitue l'unité de la vie pensante automatique. L'œuvre de la pensée est de chercher le classement des choses, de distinguer les ressemblances vraies des fausses. Ce ne sont pas les figures semblables qui<sup>2</sup> tendent à se réveiller les unes<sup>3</sup> les autres, mais les perceptions complètes, en tant qu'elles ont provoqué de la part de l'esprit une réaction imaginative analogue. Il se peut que des pensées d'ordre absolument différent s'éveillent l'une l'autre dans l'esprit d'après cette loi : des pensées qui provoquent dans l'esprit le même sentiment peuvent être amenées par ce sentiment. Les perceptions les plus différentes peuvent avoir des analogies qui sont sensibles à l'imagination et qui provoquent chez elle les mêmes réactions. Deux images semblables, deux perceptions de sens différents, mais analogues, tendent d'autant plus à s'éveiller l'une l'autre qu'elles ont été formées dans l'esprit à des intervalles de temps plus rapprochés, et aussi que l'image à réveiller a plus fortement ébranlé la sensibilité. Nous nous souvenons plus facilement de quelque chose si nous avons été plus fortement touché. Pour connaître si une chose s'imagine facilement, il faut connaître la contiguïté dans le temps et dans l'espace, le degré de ressemblance avec l'imagination, le degré d'ébranlement qu'elle a causé.

Enfin, il y a les associations par *contraste*<sup>4</sup>. L'extrême lumière peut rappeler l'extrême obscurité. Ce fait est analogue à la liaison <sup>270</sup>des couleurs complémentaires. Il ne faut pas confondre avec ce phénomène les véritables associations par contraste. Il faut dans ces dernières un acte de l'esprit qui n'existait pas dans la représentation des couleurs complémentaires. Ces associations par contraste sont nécessaires, mais elles nécessitent l'action de la pensée. La pensée détermine des actions qui sont nécessaires.

Même<sup>5</sup> les associations rationnelles<sup>6</sup>, quoiqu'elles ne puissent exister que grâce à la pensée qui juge les rapports qui les composent, ne peuvent réveiller des images dans la

---

<sup>1</sup> *Manuscrit de l'École Normale Supérieure, 182* : « **3° Associations par ressemblance, analogie** - Toute image tend à provoquer dans l'esprit la reconstitution de toutes celles qui lui ressemblent suivant le degré de leur ressemblance. Les perceptions les plus différentes peuvent avoir entre elles des analogies sensibles à l'imagination parce que sans doute elles modifient notre sensibilité de la même manière. Ces associations se compliquent constamment des précédentes ».

<sup>2</sup> que C

<sup>3</sup> uns C

<sup>4</sup> *Manuscrit de l'École Normale Supérieure, 182* : « **Associations par contraste** - Dans les associations par contraste il faut distinguer celles qui ont une cause purement physiologique (fatigue de l'oeil qui voit des couleurs complémentaires) et celles qui supposent une intervention de la raison (grand, petit, etc.) ».

<sup>5</sup> Mais C

<sup>6</sup> *Manuscrit de l'École Normale Supérieure, 182-3* : « **4° Associations rationnelles** - Cette catégorie s'oppose à toutes les précédentes. Les images sont associées entre elles non au hasard ni selon des ressemblances superficielles, mais selon des rapports vrais vus par la raison dans les choses

pensée qu'en y déterminant des habitudes, habitudes par lesquelles l'esprit reproduit une action antérieurement produite.

Donc<sup>1</sup> : associations corporelles, par ressemblance (active : contiguïté dans l'espace ; passive : contiguïté dans le temps), rationnelles. Elles se pénètrent les unes les autres. Il nous est d'autant plus facile de retenir quelque chose sans l'avoir pensé souvent, que nous avons remarqué plus de rapports entre cette chose et d'autres, que nous en avons été plus émus, que nous en avons mieux compris la raison. Il est presque impossible de trouver une de ces formes d'association isolée. L'association mécanique n'aurait pas été provoquée si le sentiment qui la réveille n'avait été déterminé par la connaissance des rapports de cette image avec d'autres.

C'est donc par l'imagination que la raison descend dans la nature des choses<sup>2</sup>.<sup>271</sup> Il n'est pas exact de voir, comme le fait Spinoza, dans l'imagination une pure action mécanique. Le principal coefficient de l'imagination n'est jamais dans le corps ou système des déterminations que les pensées exercent les unes sur les autres. Au fond de l'habitude se trouve toujours la raison. Ce sont les analogies d'une pensée avec les autres qui la posent dans la raison. C'est le burin de l'habitude. Descartes et Malebranche comprenaient donc mieux que Spinoza la nature de l'imagination : si celle-ci se réduisait à l'habitude et celle-ci à un pur mécanisme de la nature, ce ne serait pas l'imagination que nous connaissons. L'imagination est la faculté représentative s'exerçant dans l'esprit par suite d'habitudes contractées dans la perception, en général dans la pensée. L'imagination résulte dans l'esprit de la nécessité où il est de réagir contre les actions qu'il subit et de maintenir son indépendance en face de ces actions. L'imagination est donc l'action par laquelle l'esprit reconquiert sa liberté dans la sensation même en se représentant les moyens qu'il a d'écarter la sensation ou de s'en assurer la continuation, et en même temps de faire tenir dans une seule forme, dans un seul acte de pensée ces actions différentes par lesquelles il se rend maître des sensations d'ordre différent.<sup>272</sup> Imaginer est se donner à soi-même la représentation de ce que l'on pourrait sentir. L'imagination joue dans la pensée un rôle dynamique et un rôle statique. La fonction *dynamique* consiste en ce qu'elle restitue les objets des anciennes perceptions. Nous imaginons les formes que nous avons été portés à nous figurer ; l'imagination fournit

---

représentées. Mais ces associations sont toujours au fond mécaniques ; elles facilitent sans doute l'habitude, mais sont fortifiées par elles ».

<sup>1</sup> *Manuscrit de l'École Normale Supérieure 183* : « En résumé, en réunissant la deuxième et la troisième catégorie, on peut dire qu'il y a trois sortes d'associations : les premières mécaniques-passives (corporelles), les secondes mécaniques actives (elles se font soit par contiguïté dans le temps ou dans l'espace, soit par ressemblance ou analogie), enfin les associations rationnelles par lesquelles l'action de l'entendement a établi une liaison entre le visible et l'invisible. Ces diverses associations se pénètrent les unes les autres »

<sup>2</sup> *Mens 155-6* : « C'est donc par l'imagination que la raison pénètre dans la nature des choses<sup>2</sup>. Il n'est donc pas exact de voir, comme Spinoza le fait, dans l'imagination un acte purement mécanique. L'imagination est la faculté représentative s'exerçant dans l'esprit à la suite d'habitudes contractées dans la perception ; elle résulte de la nécessité où est l'esprit de réagir contre les actions qu'il subit. Elle restitue à l'esprit d'anciennes perceptions en y ajoutant des perceptions nouvelles. Elle permet à l'esprit de penser les rapports entre ce qui l'affecte présentement et à un autre moment. De plus elle tend à donner à ces matières de la pensée une réalité. »

constamment à la pensée sa matière et par conséquent l'affranchit de la sensation, lui permet de penser les rapports entre ce qui l'affecte présentement et en un autre moment, c'est-à-dire de penser véritablement. Dans son rôle *statique*, elle détermine et fixe en réalisant. Elle tend à déterminer l'esprit à donner à ces matières de la pensée une réalité. L'imagination résulte de la réaction de l'esprit contre des sensations autrefois éprouvées et qui se réveillent en lui. L'image est un produit de l'activité de l'esprit, et ensuite elle réagit sur cette activité.

### **Rôle de l'imagination dans les différents moments de la vie de l'âme**

Nous avons distingué trois moments de la pensée : intelligence, sensibilité, volonté. Voyons le rôle de l'imagination dans la vie pensante. Nous avons distingué dans l'intelligence trois degrés : représentation, entendement, raison. Dans la vie représentative, le rôle de l'imagination est déjà déterminé : nous avons vu <sup>273</sup> que cette vie représente, aboutit à la perception des objets comme occupant une place déterminée dans l'espace. L'esprit se représente ces objets comme étendus, agissant les uns sur les autres et enfin comme possédant dans chacun de leurs éléments étendus le pouvoir d'affecter chacun de nos sens. Le travail de l'esprit qui perçoit est produit du dedans au dehors. La représentation de l'objet n'est que partiellement fournie par la sensation présente ; percevoir c'est imaginer ; nous imaginons très nettement les parties de l'objet que nous ne voyons pas. Cette part de l'imagination devient quelquefois prépondérante (illusions des sens)<sup>2</sup>.

#### ***Son rôle dans l'entendement***<sup>3</sup>

Étudier ce rôle, c'est étudier le rôle des images dans la connaissance. Or l'image est nécessaire à la connaissance. Toute idée suppose à sa base une image. Une idée, en effet, ou plus généralement une connaissance, est une affirmation que quelque chose est lié à autre chose, est vrai ; comment donc une connaissance aurait-elle lieu sans que l'esprit imaginât quelque chose ? Si je dis : *Dieu est bon, Dieu existe*, il faut que je me représente que cette affirmation a quelque rapport avec les choses qui sont objets de ma perception. On ne conçoit pas comment la pensée pourrait porter sur une chose qu'elle ne se représenterait pas. Elle est un rapprochement de deux conceptions, et pour que leurs rapports soient saisis, il faut bien qu'on trouve en eux quelque chose de déterminé, sur quoi puisse porter le jugement ; de plus,

---

<sup>1</sup> dans *C*

<sup>2</sup> *Mens 156* : « *Rôle dans la vie représentative* - La représentation d'un objet n'est que partiellement fournie par la sensation présente ; percevoir c'est imaginer, car nous imaginons un objet quand nous n'en percevons qu'un certain nombre de côtés. L'imagination devient prépondérante dans les illusions de l'esprit. »

<sup>3</sup> *Mens 156* : « *Rôle dans l'entendement* - Nous devons étudier le rôle de l'image dans la connaissance. Toute connaissance suppose une image. Si je dis *Dieu est bon*, il faut que je me représente que cette affirmation a quelque rapport avec les objets de ma perception. Le jugement ne porte pas <sur> un objet particulier. Si je dis qu'une table est fixe, j'exprime qu'il y a un objet qui est une table, qui a une vérité ».

il faut qu'ils me « soient », <sup>274</sup>qu'ils se soient glissés dans mon esprit, que je m'en sois souvenu, et cela par l'action de mon imagination, qui joue dans mon esprit le rôle de véhicule des pensées. Nos jugements portent sur les idées. Le jugement ne porte pas sur un objet purement particulier. Si je dis : *cette table est fixe*, l'objet n'est pas particulier. S'il n'y avait en lui rien d'universel, le jugement ne saurait être vrai, car il serait indéterminé. Tout jugement a la prétention d'exprimer une idée permanente et universelle, qui se retrouve dans toutes sortes de cas différents. Le jugement : *cette table est fixe*, exprime d'abord qu'il y a un objet qui est une table. Une table, la table, c'est l'idée dans laquelle je résume les propriétés nécessaires pour expliquer les sensations que nous donnent les tables. Si je dis : *la table*, j'entends que c'est quelque chose qui a une vérité. Si je dis : *cette table est fixe*, j'entends [par *table*] ce qui détermine en moi et pourrait déterminer en d'autres des faisceaux de sensations, et [que] ceux-ci pourraient être pensés par l'idée universelle de table ; et dans cette idée, je fais entrer l'idée de fixité, qui n'est pas inhérente à l'idée de table.

Tout jugement porte sur des idées, donc juger suppose percevoir<sup>1</sup>. Il est vrai aussi que concevoir est juger. Si je conçois une table, j'affirme des rapports entre les éléments dans l'idée de table. Ainsi entendre est juger, affirmer. Les derniers éléments de l'entendement sont des conceptions qui sont des jugements implicites que l'esprit va se développer à lui-même. Pour expliquer comment des jugements sont possibles, il faut expliquer comment ces jugements implicites sont possibles. <sup>275</sup>Or, il est bien évident que ces jugements ne sont possibles que par l'action de l'imagination. Je n'ai pu en<sup>2</sup> former qu'en comparant les perceptions successives que j'ai eues. Mais cette comparaison n'est possible que par un acte de l'imagination. Celle-ci est nécessaire à la formation de l'idée générale, du concept. D'ailleurs, dans le concept même, une image joue un rôle important. Qu'est-ce, en effet, que les diverses propriétés du concept ? Les propriétés du concept sont les rapports entre la chose sur laquelle porte le concept et les autres choses. Quand je dis *table*, les éléments de cette idée de table sont la surface, surface de séparation, *etc.* Comment donc se figurer la table sans se représenter des actions causées et subies ? Donc, pour penser *table*, il faut s'imaginer une table. Dans tout concept il y a une ossature, qui est l'image.

Mais il ne faut pas confondre l'image avec ces idées<sup>3</sup>. L'image est toujours une représentation plus ou moins déterminée, mais particulière. L'idée est distincte de l'image, en laquelle est une affirmation par l'esprit d'une vérité universelle, d'une nécessité. Cette

Commentaire [EB1] :

<sup>1</sup> *Mens 157* : « Tout jugement, tout concept porte sur des idées, et suppose par conséquent percevoir. Entendre c'est juger, affirmer ; les derniers éléments de l'entendement sont des concepts, des jugements implicites que l'esprit se développe à lui-même. Juger suppose imaginer : suppose la comparaison de jugements successifs. Mais cette comparaison n'est possible que par l'acte de l'imagination. Dans le concept même, l'idée joue un rôle important : les propriétés du concept sont les rapports entre la chose sur laquelle porte le concept et les autres choses.»

<sup>2</sup> me C

<sup>3</sup> *Mens 157* : « Cependant il ne faut pas confondre l'image et l'idée. L'idée est une affirmation d'une vérité universelle, d'une nécessité. L'image est toujours une affirmation particulière plus ou moins indéterminée. Cependant, même indéterminée, l'image est nécessaire comme véhicule et type de l'idée.»

indépendance rétablie de l'image et de l'idée apparaît surtout dans les cas où l'objet de l'idée n'est pas susceptible d'être imaginé exactement. Une image peut être vague, indéterminée, et le concept doit être rigoureusement déterminé. Mais même indéterminée, l'image est nécessaire comme véhicule et comme objet de l'idée. D'ailleurs, la pensée à chaque idée<sup>276</sup> lie des signes déterminés. Un polygone, qui est une image indéterminée, nous le représentons comme ayant un certain nombre de côtés formés par une ligne brisée convexe et fermée.

Les images indéterminées tendent à se déterminer en d'autres images<sup>1</sup>. Le corps dans lequel l'image tend à se réaliser, ce corps est le signe, le mot ; pour que l'imagination soit pleinement satisfaite, il faut qu'aux *figures* s'ajoutent les *symboles*. Les principaux signes qui expriment la pensée sont les mots : il y en a d'autres, mais ils ont l'inconvénient d'être particuliers, comme les images. Le mot, ne représentant rien à l'esprit, peut tout symboliser à ses yeux. On remplace l'image visuelle par une image sonore. Une idée, si abstraite qu'elle soit, peut toujours être fixée dans la pensée par des images très précises, indépendantes de cette image par laquelle elle est représentée ; les images auxquelles on relie les abstractions ne sont pas assez précises ; l'esprit a besoin d'un véhicule de l'idée ; ce véhicule, c'est le mot. Ce sont les formes qui s'associent dans la pensée et qui, pour ainsi dire, nous font penser par elles-mêmes<sup>2</sup>, en vertu de l'habitude acquise. C'est ce qui arrive dans les rêves, quand nous nous abandonnons au mécanisme de l'association.<sup>277</sup> Toute idée suppose, pour être ramenée dans l'esprit, un mécanisme que l'imagination dirige : ce mécanisme est le mot. Bien des personnes pensent en se représentant l'image des mots. La beauté du langage consiste dans la parfaite convenance des idées aux images que représentent les mots. Les mots fournissent à la pensée un objet précis sur lequel ils portent. De plus, étant une perception déterminée, ils peuvent donner lieu à la pensée, à un mécanisme qui marche seul, et peut ramener les idées dans l'esprit. Dire que l'imagination est nécessaire dans l'acte de la conception est dire qu'elle lui est nécessaire dans le jugement et dans le raisonnement<sup>3</sup>. La forme ordinaire du raisonnement consiste dans un mouvement par lequel il enveloppe un cas dans un autre (syllogisme). La théorie d'Euler sur le syllogisme représente la véritable forme du syllogisme qui enveloppe les espèces et leurs qualités dans les genres. Quand nous raisonnons, nous déterminons dans notre pensée une vision de sphères qui s'emboîtent ou non l'une dans l'autre. Si oui, nous affirmons et réciproquement. L'imagination existe donc dans le raisonnement. Un esprit dépourvu d'imagination est incapable de raisonner.

---

<sup>1</sup> *Mens 157-8* : « Les images indéterminées tendent à se déterminer en d'autres images. Le corps dans lequel l'image tend à se réaliser est le signe et principalement le signe verbal, le mot. Les images visuelles auxquelles on relie les abstractions ne sont pas assez précises ; on les remplace par le son, le mot - Toute idée suppose pour être amenée dans l'esprit un mécanisme que l'imagination dirige et c'est le mot. Il fournit à la pensée un objet précis ; de plus, étant indéterminé, il peut donner lieu dans la pensée à un mécanisme qui marche seul ».

<sup>2</sup> par eux-mêmes C

<sup>3</sup> *Mens 158* : « Dire que l'imagination est nécessaire dans le concept, c'est dire qu'elle l'est aussi dans le jugement et le raisonnement, qui enveloppe un cas dans un autre (syllogisme) ; sans imagination, pas de raisonnement possible. »

Mais<sup>1</sup> il y a au fond de nos jugements des idées nécessaires, idées de la raison, de la substance, de cause, de moyen *etc.* Ce sont les éléments ultimes de la pensée. Tous ces<sup>2</sup> éléments sont la forme des concepts. Ces idées sont toujours accompagnées de la pensée de certaines images, par lesquelles nous nous représentons le rapport de ces idées avec les objets de l'expérience. Si je pense l'idée de substance, qu'un corps a une substance, je le pense comme existant en lui-même. La substance ne tombe pas sous les sens. Pour me la représenter, il faut que je conçoive en elle des rapports avec ce qui tombe sous les sens, sans quoi elle ne serait rien. Par quel moyen donc l'idée de substance peut-elle m'apparaître comme ayant un rapport avec mes perceptions ? C'est par une image, le schème de la substance, c'est-à-dire ce que je me représente en pensant à la substance par rapport à mes perceptions. Le schème de la substance, c'est la permanence dans le temps.

*Schème de l'idée de cause.* Si nous pensons la cause, nous voyons qu'un phénomène est cause d'un autre s'il le précède dans le temps. Le schème de la cause est la consécution rigoureuse dans le temps.

L'imagination<sup>3</sup> joue un rôle dans la forme la plus élevée de la pensée. La raison, c'est l'esprit dans le système de nécessités qu'il constitue sous un autre aspect. C'est l'esprit en tant qu'il peut s'élever au-dessus de sa nature pour la juger ; en ce sens liberté et raison sont deux idées connexes. La raison pratique, inventive, créatrice, c'est l'esprit même en tant qu'il juge de ce qui doit être et interprète ce qui est en considérant ce qui doit être. La raison peut être spéculative ou pratique ; la raison spéculative engendre la science, elle découvre les lois des phénomènes en les prévoyant, en vertu des connaissances dont l'observation des phénomènes provoque la conception. Avant de découvrir une loi, il faut l'avoir conjecturée, en considérant les autres lois. L'analogie fournit au savant les hypothèses qui rendent les expérimentations fructueuses. Dans ces expériences, l'ingéniosité a son rôle marqué ; beaucoup d'observateurs sont incapables d'établir une loi vraie qu'ils ont prévue, l'imagination leur manque. L'imagination intervient donc dans la formation de ces hypothèses. Mais l'imagination qui

---

<sup>1</sup> *Mens 158* : « Mais il y a dans la pensée, dans les jugements des idées nécessaires : de la substance, de la cause, *etc.*, qui sont la forme des concepts. Elles sont toujours accompagnées de certaines images par lesquelles nous nous représentons le rapport de ces idées avec les objets de l'expérience. Pour concevoir l'idée de substance d'un corps il faut que je comprenne ses rapports avec ce qui tombe sous les sens, sans quoi elle ne serait rien. Par quel moyen l'idée de la substance peut-elle m'apparaître en rapport avec mes perceptions ? C'est par une image, le schème de la substance, qui est la permanence dans le temps ».

<sup>2</sup> les C

<sup>3</sup> *Mens 158-9* : « L'imagination joue donc un rôle dans la forme la plus élevée de la pensée qui est la raison, c'est-à-dire l'esprit en tant qu'il peut s'élever au-dessus de la nature pour la juger. Liberté et raison sont donc en ce sens deux idées connexes. La raison peut être spéculative ou pratique. La raison est l'esprit même en tant qu'il juge de ce qui doit être et interprète ce qui est en considération de ce qui doit être. La raison spéculative engendre la science, découvre les lois des phénomènes en les prévoyant. L'imagination qui intervient dans les hypothèses est bien différente de celle qui est utile dans la vie. C'est l'imagination abstraite, qui se représente comme réels les éléments intelligibles, abstraits, des choses. Ainsi conçu, le don d'imaginer est le don d'abstraire et de se représenter fortement ces abstractions.»

sert à la science n'est pas l'imagination qui sert dans le commun de la vie. L'imagination supérieure, qui sert à la science, est l'imagination en tant qu'elle est capable de représenter comme réels à la pensée les éléments abstraits, intelligibles des choses, au lieu de leurs formes sensibles : c'est l'imagination abstraite. Le don d'imaginer, ainsi conçu, est donc le don d'abstraire en se représentant fortement ces abstractions.

Il y a lieu<sup>1</sup> de distinguer deux façons de reconnaître des ressemblances : l'une est une force, l'autre une faiblesse. Si l'on a vu, une fois, une personne, on en aperçoit une autre et on trouve qu'elle lui ressemble ; c'est faute d'avoir assez bien remarqué les figures. C'est une perception négative<sup>280</sup> des analogies. Le don du génie est de remarquer des analogies où personne n'en voit, et où cependant il y en a. De même dans l'art. L'imagination intervient toujours comme l'instrument de la puissance créatrice, car elle permet à l'esprit de percevoir des ressemblances entre les choses en apparence les plus dissemblables.

Le propre des idées rationnelles<sup>2</sup> est d'exprimer quelque chose qu'aucune expérience ne peut remplir. Nous ne pouvons nous représenter l'absolu, le parfait, l'infini, mais pour que nous les pensions, il faut au moins que nous nous représentions le rapport où [ces idées] sont [avec] les objets réels. Pour penser une chose, il faut que nous nous représentions l'insuffisance du relatif. Pour penser l'absolu, l'infini, *etc.*, il faut que nous pensions leurs contraires, et que notre pensée, pour atteindre cet au-delà de l'expérience, parte de l'expérience même. Il faut qu'elle se dessine à elle-même son propre mouvement. Sans doute il n'y a pas d'images par lesquelles les idées rationnelles proprement dites, qui sont dans leur principe des idées morales, peuvent être représentées, mais dans notre pensée elles sont toujours liées à des images. Nous ne pensons pas toujours ces idées rationnelles sous leur forme absolue ; elles se reflètent dans la vie ordinaire de la conscience.<sup>281</sup> Nous pensons quelquefois ces idées morales sans réfléchir parfaitement sur leur nature ; donc ces idées tendent à revêtir la même forme que toutes les autres, à revêtir des images qui les symbolisent. Nous tendons à les réaliser en des personnages vivants. Nous tendons, non seulement à représenter ce qui n'est pas représentable, mais à l'animer. De là les personnages humains et divins de la mythologie, la poésie, la littérature.

---

<sup>1</sup> *Mens 159* : « Il y a deux manières de reconnaître les ressemblances : la première est plutôt l'ignorance des dissemblances, c'est une véritable faiblesse ; la seconde fait voir comme identiques deux choses d'apparence différente ».

<sup>2</sup> *Mens 159* : « Le propre des idées rationnelles est d'exprimer quelque chose qu'aucune expérience ne peut remplir, l'absolu le parfait, etc. Pour penser ces objets, nous nous représentons leurs rapports avec les objets réels. La raison se dessine les contraires de ces idées, le relatif, l'imparfait, et cela en partant de l'expérience même. Dans notre pensée, ces idées sont toujours liées à des images. Elles tendent donc comme les autres à revêtir des images qui les symbolisent. De là les personnages de la mythologie et de la poésie ».

### *Rôle de l'imagination dans l'activité et la sensibilité<sup>1</sup>*

En réalité, l'intervention dans la sensibilité est la même chose que l'intervention dans l'activité. Nous distinguerons trois parties, correspondant aux trois degrés de l'activité : (1) activité instinctive, automatique ; (2) activité volontaire ; (3) activité libre, réfléchie, morale.

On entend par activité automatique<sup>2</sup> cette forme où certaines fins sont poursuivies sans que les moyens pour les atteindre soient choisis. C'est un acte automatique (instinct ou habitude) que celui de parer un coup qui nous menace, que celui de respirer. Tout être qui agit sous l'impression de l'instinct doit agir comme sous l'impulsion d'une hallucination ; ce sont ses organes qui règlent son activité. Le principe de l'imagination est la tendance que les images ont à se réaliser dans l'esprit. Dans l'espèce animale même, l'imagination agit comme une puissance de diversification et de progrès.<sup>282</sup> Les lois de l'imagination sont les mêmes : les animaux sont sensibles aux formes des choses. Ils choisissent les choses dont ils se nourrissent, sont déterminés par la sollicitation des formes elles-mêmes. Il y a une association entre le sentiment que telle fleur est désirable et sa forme et sa couleur. Chez l'homme, le rôle de l'instinct d'imitation est énorme. L'instinct d'imitation se partage en imitation du passé et imitation du présent : les événements historiques sont en grande partie déterminés par l'opinion qu'on se fait du passé, par la tradition, la légende, par l'histoire qui n'est souvent qu'une forme supérieure de la légende. L'histoire tend donc à se reproduire telle que les hommes la conçoivent, ou plutôt comme ils imaginent qu'elle a été. Un homme, un roi sera vu par les peuples qui viendront après lui sous un jour tout spécial ; une légende se formera qui de plus en plus tendra à devenir histoire, et l'histoire reflétera non le caractère véritable du roi dont nous avons parlé, mais son caractère tel que les hommes qui ont fait la légende l'ont imaginé.

L'imagination crée de toutes pièces de véritables êtres ; comme l'a dit Max Müller, la mythologie est une maladie du langage. Elle vient de la nécessité d'exprimer des choses abstraites par des mots, et on finit par attacher à ces mots des idées concrètes. Il est naturel que les images, qui sont d'abord des métaphores, paraissent aux gens inexpérimentés représenter des réalités. De l'abstraction, la mort, on a fait un personnage réel qui remplace complètement la première idée.

---

<sup>1</sup> Mens 160 : « *Rôle de l'imagination dans la sensibilité et l'activité* - 3 formes de l'activité : 1 instinctive, automatique, 2 volontaire 3 libre, réfléchie, morale ».

<sup>2</sup> *Mens 160* : « Par nécessité automatique on poursuit certaines fins sans chercher les moyens de les atteindre. Tout être agissant sous l'impulsion de l'instinct agit comme un halluciné. Chez les animaux, les lois de l'imagination restent les mêmes que chez l'homme. Chez l'homme le rôle de l'instinct d'imitation est énorme. Certaines philosophies cherchent même à réduire à cela toute initiative. Il faut attribuer à l'imagination tout ce qui ne vient pas de la connaissance claire et réfléchie, de la raison. Les personnes qui sont esclaves de leur imagination sont celles chez qui une chose prend une importance démesurée. L'habitude de s'affranchir de la contrainte de l'imagination finit par aboutir à la liberté. L'idéal serait d'être toujours sur la défensive avec elle ».

Il faut donc attribuer à l'imagination tout ce qui ne vient pas de la connaissance claire et réfléchie, de la raison. L'imagination, dit Malebranche, c'est la folle du logis. Les personnes qui sont esclaves de leur imagination sont celles chez lesquelles une chose prend une importance démesurée.<sup>283</sup> Un événement douloureux qui sera associé à une circonstance quelconque rendra éternellement douloureux le souvenir de cette circonstance qui l'accompagnait.

L'habitude de s'affranchir de l'imagination d'un certain nombre de cas finit par rendre facile cet affranchissement et aboutit à la liberté. L'idéal paraît être de ne pouvoir sentir quelque chose un peu vivement sans se mettre aussitôt sur la défensive et se demander si cette émotion n'est pas causée par l'imagination.

L'imagination<sup>1</sup> tend donc à nous tromper de deux façons : (1°) elle veut grossir les moyens qui s'offrent à nous ; (2°) elle nous trompe d'autant plus que les circonstances où les images se sont présentées à nous avaient plus d'importance. De même (*cf.* Sensibilité), l'imagination joue un rôle dans les passions. L'imagination échappant au contrôle de la raison embellit outre mesure et dénature les objets que nous recherchons, de façon à les rendre plus aimables. Et pourquoi ? Pour deux causes : (1°) en accumulant sur l'objet aimé tous les traits capables de justifier l'amour, l'imagination ne fait qu'obéir à sa loi qui la porte à déterminer le plus possible les objets de manière à les rendre les plus frappants possibles ; (2°) ce qui contribue encore à l'action de l'imagination,<sup>284</sup> c'est l'action de la raison. C'est ce qui rend l'homme seul capable de passion : c'est-à-dire que la raison existe toujours tout au moins comme puissance qui révèle l'existence de l'absolu. Nous savons qu'il y a une perfection souverainement aimable ; tout notre être recherche cette perfection, ce qui fait qu'il s'accroche parfois à des objets nullement parfaits, auxquels il attache cette perfection idéale : en sorte que la raison, qui fait la grandeur de l'homme, fait aussi sa misère.

L'imagination, d'ailleurs, n'agit pas seulement sur nos facultés spirituelles, mais sur notre corps ; elle y détermine des phénomènes, qui dans l'état normal supposeraient l'action de causes extérieures (exemple : l'idée d'une maladie engendre la maladie). Enfin, c'est sans doute par l'action de l'imagination que s'expliquent les actions de la pensée à distance.

#### <sup>285</sup> *Action de l'imagination sur la sensibilité*

Nous jouissons, nous souffrons plus de ce que nous nous figurons que de ce que nous éprouvons réellement. Celui qui ne sait pas se représenter d'avance ce qu'il espère sous des

---

<sup>1</sup> *Mens 160-161* : « L'imagination nous trompe donc de deux façons : Elle grossit les images qui s'offrent à nous. Elle nous trompe d'autant plus que les circonstances où les choses sont arrivées avaient pour nous plus d'importance. L'imagination transforme les objets pour deux causes. (1) en accumulant sur l'objet tous les traits capables de justifier notre amour pour lui. (2) L'imagination agit sur notre corps même, elle y détermine des phénomènes qui supposent pour se produire des causes extérieures. C'est ce qui rend l'homme *capable de passion*, lui fait attribuer à des objets peu aimables une perfection purement idéale; c'est donc la raison qui cause la misère comme la grandeur. Enfin c'est l'imagination qui peut seule expliquer les actions de la pensée à distance ».

couleurs vives et touchantes n'espère pas véritablement et ne peut goûter de plaisir à voir son espoir se réaliser. Celui chez qui l'imagination est maîtresse, possède une puissance exclusive, est fort exposé à éprouver des déceptions cruelles. Un certain degré d'imagination est toujours nécessaire au bonheur de la vie : celui qui n'imagine pas ne voit pas les choses telles qu'elles sont en réalité. Avoir un certain degré d'imagination est la condition pour avoir, pour conserver sa liberté. L'âme, au moment où elle s'éprend d'un objet, doit avoir conscience qu'elle s'en éprend.

Quel rapport existe-t-il entre la sensibilité et l'imagination ? La sensibilité, pouvoir de sympathiser avec quelque chose, ne peut exister sans l'imagination. Il faut que nous nous dessinions ses états de conscience pour sympathiser en lui. Aimer quelqu'un, c'est s'identifier à lui, ressentir les plaisirs et les douleurs qu'il ressent ; l'imagination est nécessaire à cet amour. L'imagination n'est pas, cependant, le véritable principe de l'amour, de l'altruisme, car, livrée à elle-même, l'imagination est une fonction égoïste dont l'action se consomme dans la production d'images ; l'homme d'imagination peut se représenter très bien la douleur ou le plaisir des autres, mais ne trouvera pas là de raison de sympathiser avec ces personnes.<sup>286</sup> L'homme d'imagination ne s'intéresse à personne ; il traduit tout en formes extérieures, faute de ressentir vivement le côté intérieur de ce qu'il voit. Le don de parler beaucoup de tout ne va pas sans celui d'en être vivement touché. Ce n'est pas qu'il faille opposer l'imagination à la sensibilité, mais il faut opposer deux formes de la vie : la forme imaginative et la forme rationnelle ou réfléchie, comme la vie du rêve à celle de la veille. Ces deux vies sont nécessaires l'une à l'autre : l'imaginative est la base de l'autre, mais si elle s'en affranchit, elle n'est pas plus féconde en produits esthétiques qu'en produits rationnels et moraux. L'imagination n'est féconde qu'en hypothèses qui ne se corrigent pas d'après des expériences.

#### *Rôle de l'imagination dans la sensibilité physique*

L'intervention de l'imagination est plus difficile à accepter dans les plaisirs physiques que dans les actes moraux. Le plaisir tient d'abord à la modification de l'organe, et aussi à l'appréciation que l'esprit en fait. On peut donc apprécier mal la différence de deux plaisirs, l'imagination peut grossir l'un et diminuer l'autre. Toute sensation est, au moment où elle se produit, traduite par l'imagination. C'est l'interprétation que nous saisissons. Par suite, nous pouvons avoir une très grande action sur nos plaisirs et nos peines.<sup>287</sup> Dépouillé du cortège que l'imagination lui fait, le plaisir ou la douleur est fort peu de chose. Ce n'est pas la seule jouissance sensible qui attache au plaisir, c'est la finalité qui y est attachée, et que l'imagination interprète. La force de l'imagination va jusqu'à créer des plaisirs ou des peines dont l'objet n'existe pas. La douleur physique ne paraît complète qu'au moment où elle retentit dans tout l'organisme. Si on arrête dans l'organe même l'action de la douleur, on paralyse à peu près entièrement son effet.

Un des moyens les plus efficaces de dominer notre sensibilité physique et nos passions, c'est de tourner contre elles leurs propres armes, en nous accoutumant graduellement aux images auxquelles nous nous savons actuellement incapables de résister et en leur associant

les images les plus capables d'arrêter en nous tout mouvement vers le plaisir. Cette lutte contre le plaisir est la première forme que doit prendre la lutte morale pour la vertu ; la deuxième est notre réaction à la douleur morale et physique ; enfin, troisièmement, à la douleur de l'effort, à la peine, au travail.

*Son rôle dans l'activité volontaire*

La forme volontaire de l'activité est celle qui est dirigée par l'intelligence vers des fins choisies et préférées, quoiqu'elles ne sollicitent pas actuellement notre sensibilité.<sup>288</sup> L'imagination peut nous représenter complètement le plaisir que nous éprouverons tout à l'heure d'agir : alors, il n'y a pas de peine à agir, il n'y a plus de volonté. Mais la volonté se combine en partie avec la sensibilité quand nous nous représentons partiellement ce plaisir futur. Quand le plaisir nous détermine, il n'y a plus de volonté, mais la volonté peut, grâce à l'imagination, nous déterminer comme le plaisir : seulement, ici, la volonté règle et dirige notre activité. Mais il faut être capable, non seulement de se représenter le plaisir à atteindre comme fin, mais aussi, et avec netteté, les voies, les moyens qui nous y conduisent. Vouloir avec énergie suppose que l'on conçoit nettement la fin et les moyens, méthodiquement, en un système.

Mais, d'autre part, livrée à elle-même, l'imagination est le principe de la distraction et neutralise par suite l'action de la volonté. Lorsque l'on veut le bien parce que c'est un devoir, il semble qu'on soit affranchi complètement de l'imagination : mais au-dessous de la volonté du bien par lui-même, n'existe-t-il pas la volonté du bien pour<sup>1</sup> sa convenance à notre nature universelle et pour<sup>2</sup> sa beauté ? Il y a, là encore, une certaine sorte d'imagination. S'en affranchir complètement est une chimère. La vie morale n'est pour ainsi dire que le triomphe de l'imagination, car elle donne la vie à ce qui n'en a pas, elle réalise ce qui était purement imaginaire.<sup>289</sup> Et ce n'est qu'en la sentant d'avance réelle que nous pouvons la réaliser. Mais il ne faut jamais oublier que si l'imagination peut nous présenter comme réelles les choses les plus belles, elle peut aussi nous porter à réaliser les choses les plus dépourvues de valeur. Par le fait que la vie morale suppose le concours de l'imagination, elle est toujours un risque à courir, et s'il n'en était pas ainsi, on n'aurait plus aucun mérite à vivre de la vie morale.

Sous sa forme la plus parfaite, l'imagination est toujours la nature de l'esprit. L'imagination est donc dans l'esprit une nature spirituelle, sans doute, mais qui tend à perdre ce caractère si elle ne se renouvelle perpétuellement à la source d'où elle est descendue.

---

<sup>1</sup> par C

<sup>2</sup> par C

## Le langage, sa nature, son rôle dans la vie pensante<sup>1</sup>

La question du langage est importante par la connexion du langage et de la pensée. On a été jusqu'à dire que le langage crée la pensée, en se fondant sur cette idée que la perfection du langage va de pair avec la perfection de la pensée à quelques exceptions près. La liaison du langage et de la pensée tient au rôle de l'imagination.<sup>290</sup> Il paraît nécessaire d'admettre qu'au début la pensée existait avant le langage. Toute pensée suppose un langage, mais n'en est pas moins dans son principe indépendante du langage.

« Le langage est un système de signes qui sert à l'expression et par suite à la communication de la pensée ». Définition incomplète, le langage sert aussi à sa formation et à sa conservation. Un signe est en général ce qui, présent<sup>2</sup> à la pensée, éveille l'idée d'autre chose. C'est quelque chose de sensible qui éveille l'idée d'autre chose qui ne l'est pas. Un phénomène quelconque est un signe de son effet, de sa cause, mais il arrive que lorsque l'esprit a associé l'image de deux phénomènes, l'une suffit à réveiller l'autre. Il peut arriver que la chose signifiée ne soit en aucune façon sensible. Les causes scientifiques des phénomènes, leurs lois, ne touchent pas tous les sens ; mais dans un esprit cultivé, la vue du phénomène suffit à évoquer la pensée de ses lois, de ses causes. Tout est signe dans le monde. Nous attachons aux objets qui nous entourent des signes symboliques. Certains objets éveillent quelquefois en nous les sentiments les plus précis, déterminent les actions les plus irrésistibles.

Le langage est un système de signes sensibles capables de parler à l'imagination, d'être le véhicule des idées. Pour qu'un système de signes existe, constitue un langage, il faut : (1°) *qu'entre les signes et les idées qu'ils signifient existe un rapport*,<sup>291</sup> que le signe éveille l'idée et réciproquement. Le signe n'est signe que par ce rapport et non en lui-même ; (2°) *il faut que ce rapport soit saisi par la personne qui comprend ce signe*, ou au moins qu'il soit remarqué. Il faut qu'une association soit établie dans l'esprit de la personne entre le signe et l'idée, et qu'au moment où l'idée est évoquée, le rapport entre le signe et la chose signifiée soit aperçu.

Ce rapport entre le signe et la chose signifiée est donc l'élément important. Il peut être de plusieurs sortes : naturel, artificiel, conventionnel. *Naturel* quand il est établi par la nature même (rapport entre le cri et la douleur qui le provoque, entre la fumée et le feu). *Artificiel* quand il est établi par l'intervention de la volonté. Sans doute la nature est toujours au fond du rapport, mais elle est transformée par l'art humain. *Conventionnel* : signifie *qui est établi par la volonté seule, choisi arbitrairement* ; mais pour que les effets de la convention soient efficaces, on doit la fonder sur la nature, donc ce signe conventionnel est à la fois naturel et artificiel. En réalité, il n'y a peut-être pas de signe purement conventionnel. Tout signe

---

<sup>1</sup> Ce titre est suivi du sous-titre : « Langage sensible ou représentatif, ou synthétique », qui anticipe sur celui que l'on trouve en Lp 293.

<sup>2</sup> ce qui présente C

artificiel est un signe naturel et par là même tout signe conventionnel est naturel, mais pris <sup>292</sup>en bloc on peut diviser les signes en trois classes correspondant à trois espèces principales de langage : [a] *langage naturel*, ou non articulé, [langage] visible ou inflexion de la voix<sup>1</sup> : gestes, jeux de physionomie, exclamations. Ce langage ne consiste pas dans l'articulation des sons ; un langage étant l'expression d'une pensée, le langage inarticulé est l'expression d'une pensée inarticulée, inanalysée, synthétique ; [b] *langage articulé* [: il est le] signe d'une pensée qui s'analyse, c'est un langage analytique. Il est le produit par excellence de l'art. Le langage parlé est artificiel, non conventionnel, quoiqu'il y ait en lui une petite part de convention. [c] *Les langages conventionnels* sont par exemple le langage des sourds-muets, celui des télégraphistes, etc. Ils ont en somme peu d'importance en comparaison des autres : le premier, le langage synthétique, le second, le langage abstrait, articulé ou analytique. Ce dernier est le langage des idées, le premier est le langage des sentiments. Il ne s'agit pas dans le langage articulé d'émouvoir quelqu'un, mais de lui expliquer ce qu'on pense ; mais ce langage suppose l'autre à sa source. Comment les hommes pourraient-ils comprendre des idées abstraites sans avoir compris l'état d'âme que ces idées expriment ?

### 1° - Langage inarticulé ou sensible

<sup>293</sup>Il se compose de quatre espèces de signes : (1) mouvements du corps, gestes ; (2) mouvements des figures, des dessins qui se marquent à la surface du corps : jeux de physionomie ; (3) exclamations, cris inarticulés ; (4) inflexions de la voix. Ces signes se divisent naturellement en deux groupes : (1) ceux qui représentent la *chose signifiée*, signes imitatifs, objectifs ; (2) ceux qui *ne représentent rien*, signes subjectifs. Dans le premier groupe<sup>2</sup> se range un grand nombre de gestes signifiant nos pensées, nos volontés : signes pour appeler, signes qui imitent l'objet. Dans le deuxième groupe [se rangent] les signes spontanés qui s'adressent non à l'intelligence mais à la sensibilité, parce qu'ils viennent de la sensibilité : exclamations, inflexions de voix, que l'on sent sans s'en apercevoir. Ce sont les véritables signes (signes par essence). Les autres signes expressifs (rire, larmes, haussements d'épaules) sont produits sans vouloir signifier quelque chose. Ce n'est qu'ensuite, lorsqu'ils ont été compris, qu'on les emploie volontairement. De là des arts (diction, mimique, etc.).

Quelle est la nature du rapport qui unit le signe à la chose ? Par quel mécanisme ces signes sont-ils établis ? Comment de plus ces signes inarticulés sont-ils compris ? <sup>294</sup>Est-ce par intuition ou par suite d'une étude ? Pour les signes imitatifs, la question est résolue d'avance. Parmi les autres, nous devons distinguer [de] ceux qui consistent dans des actions, ceux qui consistent dans des formes. On réunit souvent les premiers<sup>3</sup> dans le groupe des

---

<sup>1</sup> visible ou son articulé, ou inflexion de la voix C. Cf Lj 849-850

<sup>2</sup> Dans ce groupe C. Cf Lj 851

<sup>3</sup> On les réunit souvent C

signes de *physionomie mobile*. Cette physionomie mobile s'oppose à la physionomie fixe, morphologique. Le caractère d'un homme s'exprime en partie par les signes fixes de son corps. La physionomie fixe, la physionomie mobile sont différentes. Il est difficile d'établir les lois de la physionomie fixe (expériences de Piderit) : on ne peut déterminer ces lois que par l'empirisme, ce qui est très peu sûr, ou<sup>1</sup> par la découverte de la connexion qui unit telle forme morphologique et telles actions qui ont dû résulter de tels traits<sup>2</sup> de caractère. La science de la physionomie fixe, ou bien est réduite aux conditions d'un empirisme aveugle, ou ne peut être qu'un prolongement de la physionomie mobile. C'est donc sur cette partie de la physionomie que doit porter principalement notre étude.

Au Moyen-Âge, la philosophie n'étudie guère que l'astrologie.<sup>295</sup> Avec Aristote, une science n'est pas constituée ; il est cependant le seul physionomiste sérieux qui ait précédé Delachambre, mais sa prétendue science n'est qu'une série d'observations. Jusqu'au 16ème Siècle, chez Cardan, on retrouve ces croyances, ces idées qu'on retrouve même jusqu'au 17ème Siècle [; elles] sont combattues par le cartésien Delachambre. Puis un physionomiste italien, Della Porta, veut ramener la physionomie à ses principes (1623). Aristote avait étudié la physionomie par l'analyse, Platon par l'analogie. Au 18ème Siècle [on rencontre] le physionomiste Lavater. Avec le physionomiste anglais Camber commence la physiologie de la physionomie. Moreau de la Sarthe attribue à chaque muscle de la face l'expression d'une passion, il tend à expliquer les signes de la physionomie par les fonctions. Ch. Bell<sup>3</sup> reprend cette théorie pour la pousser plus loin, théorie détruite par Claude Bernard. Après Bell<sup>4</sup>, Duchenne de Boulogne écrit un traité de la physiologie des muscles du visage. Il a recours à l'expérimentation pour établir ce qu'il avance.

C'est Gratiolet qui a vraiment constitué cette science. Pour lui, les sens, l'imagination et la pensée elle-même, si élevée et si abstraite qu'on la suppose, ne peuvent s'exercer sans exercer un sentiment corrélatif, et ce sentiment se traduit<sup>296</sup> directement, sympathiquement, symboliquement ou métaphoriquement dans toutes les sphères des organes extérieurs qui le racontent tous suivant leur mode d'action propre comme si chacun a été directement affecté ». *Directement* : larmes, se déchirer les chairs dans l'affliction, tremblement de la peur (qui sont des effets physiologiques). *Sympathiquement* : les différents organes tendent à reproduire les actions, le mouvement des organes directement intéressés (attention : fixité du regard, crispation. Signe de la négation). *Symboliquement ou métaphoriquement* : sympathie des analogies profondes : exprimer un sentiment par une action physique avec laquelle il n'a qu'une certaine analogie (signe du dégoût, de la suffocation, fermer les yeux devant le danger).

Enfin Darwin a déterminé la part de l'hérédité dans la production des signes de la physionomie, mais il a souvent poussé trop loin sa théorie. En outre, ce que Darwin appelle signe, c'est beaucoup plus l'acte, l'action significative évidente, mais qui n'est pas le signe

---

<sup>1</sup> soit C

<sup>2</sup> faits C

<sup>3</sup> Bain C

<sup>4</sup> Bain C

proprement dit (le chien qui tourne avant de se coucher, qui gratte le sol pour cacher ses excréments).

<sup>297</sup>Faut-il admettre une autre catégorie de signes dont le rapport avec la chose signifiée soit purement accidentel et conventionnel ? Cela est fort peu probable, ou du moins ces signes sont les moins nombreux.

De tout cela on peut conclure qu'il n'y a pas, comme le disait Jouffroy, de faculté expressive. Le langage naturel, inarticulé, sert aux êtres vivants pour concourir à la même fin ou bien à provoquer chez l'un le même sentiment que chez l'autre. D'autre part, il résulte de l'habitude, et c'est ce qui en fait l'élément irrationnel. Les proportions dans lesquelles ces deux causes s'unissent varient à l'infini.

#### *Interprétation des signes.*

1°) Pour les signes imitatifs, elle est tout acquise.

2°) Interprétation des signes expressifs ou subjectifs. Faut-il admettre une faculté naturelle d'interprétation ? Sans doute il n'y a pas de faculté d'interprétation, mais l'interprétation des signes peut être immédiate, du moins pour certains signes. Certains signes sont interprétés naturellement en raison des causes de l'imagination. Pour percevoir ces jeux de physionomie, il faut nous les dessiner, aussi suffit-il de voir rire ou pleurer pour y être porté soi-même. Tout geste tend à provoquer, chez celui qui le perçoit, sa reproduction. <sup>298</sup>La pente de la nature va à l'imitation : mais il résulte de là qu'un certain nombre de signes physiologiques pourront faire croire qu'on en a compris le sens, alors que cela n'est pas ; beaucoup de signes en effet ne sont interprétés que bien après avoir agi sur les personnes. Il ne faut pas confondre l'imitation d'un signe et l'intelligence de ce signe. Mais ce fait de l'analogie de sentiment qui est causée par la vue d'un signe quelconque est le principe de l'intelligence de ce signe. La compréhension vraie des signes est très émue ; elle est susceptible d'un perfectionnement qui est dû à la formation même de l'esprit et au perfectionnement de l'observation extérieure. Il faut remarquer deux degrés de l'interprétation : (1°) interprétation apparente, émotions, communauté de sentiments ; (2°) interprétation réelle.

Dans la physionomie fixe, deux parts : (1) formes reçues de la nature, (2) formes qui résultent du jeu de la vie, c'est-à-dire de la physionomie mobile. Supposons deux enfants jumeaux. Tout jeunes, ils se ressemblent, plus tard la vie a changé les traits du visage, si bien que certains visages peuvent embellir et d'autres devenir laids. On peut reconnaître à certains traits du visage le caractère d'une personne, mais c'est surtout aux actes qu'il se reconnaît.

## 299<sup>2</sup>° - Langage articulé, parole

Le langage analytique et proprement humain. Il se compose de la parole et de l'écriture. L'écriture est le signe d'un signe. Deux parties dans cette étude : (1°) Rapports de la parole à la pensée, (2°) explication du langage, son histoire.

### [1° - Rapports de la parole à la pensée]

Les rapports de la parole avec la pensée consistent en trois choses : la parole sert à la *communication* de la pensée, à sa *conservation*, à sa *formation* même.

#### [Communication]

La communication de la pensée est nécessaire à son existence même. L'homme est un animal né pour la société. On ne conçoit pas la pensée humaine hors de la communication des pensées entre elles. C'est d'abord pour cette raison que la plus grande partie des pensées ne sont que le commentaire des sentiments humains. Supposons l'homme vivant seul, nous sommes forcés de le concevoir dépourvu de tous les sentiments sociaux. La loi de la pensée humaine est de corriger toujours : un homme isolé devrait corriger sa pensée par son observation ou sa réflexion [seules] et le progrès de ses opinions serait<sup>1</sup> fort lent. En présence de ses semblables, il trouvera des opinions différentes, d'où la nécessité de tendre à adapter son opinion à celle des autres. On conçoit difficilement qu'un homme arriverait à penser sans être au <sup>300</sup>contact des autres hommes, et cette pensée se transmet à travers les âges par les signes qui les expriment. L'homme enfant ne pense que parce qu'il s'y trouve excité par des mots qui sont exprimés devant lui et qu'il ne comprend pas. Il pense sa parole avant de parler sa parole. Le seul moyen de l'enfant de penser, de créer des mots nouveaux est de commencer par retenir des mots qu'il ne comprend pas. Le traditionalisme de Bonald est une protestation légitime contre l'individualisme du 18ème Siècle et de Rousseau (il suffit pour trancher toutes les questions sociales de faire appel à la raison de l'individu). Cette raison prétendue infaillible ne relève que d'elle-même dans l'individu. Ne doit-elle pas reconnaître que la plupart des arrêts qu'elle porte sont inspirés par la tradition qui s'exerce sous la forme du langage ? Le principal effort de l'enfant est de mettre dans les mots qu'il dit le même sens que ceux qui les prononcent. Pour la plupart des hommes, les idées sont déposées d'avance dans les mots.

On peut [donc] voir dans le langage la cause du progrès et de la pensée. Il est pour chacun l'auxiliaire le plus puissant de la vérité. Ce que l'on conçoit parfaitement est susceptible d'être compris. La nécessité de s'exprimer force <sup>301</sup>les hommes à penser d'une

---

<sup>1</sup> sera C

manière universelle, objective, sans cela leur pensée ne se dégagerait jamais nettement de leur esprit.

### *Conservation de la pensée*

Le mot est une image nette qui remplace l'image visuelle, qui est trop vague. Cette nécessité du mot consiste en deux choses distinctes. Nous avons vu qu'au fond de l'imagination il y a la mémoire. Le meilleur moyen d'associer deux pensées est de les associer étroitement au mot qui les exprime. Les pensées se conservent donc en nous par les mots auxquels elles sont attachées. Les pensées ne se conservent pas : ce qui se conserve, c'est le rapport de ces pensées entre elles et avec la pensée présente. Ce qui constitue en chaque instant l'état de notre âme, ce sont les rapports de nos pensées. La plus grande partie de la mémoire dépend du langage. La mémoire intellectuelle est la mémoire des mots. Le meilleur moyen de faciliter le progrès de la pensée est de se souvenir de ses pensées, et pour cela de déterminer rigoureusement le sens des mots qui les expriment.

### *[Formation de la pensée]*

Ainsi le langage sert à la conservation de la pensée, et il sert aussi à sa *formation* en lui fournissant des images déterminées auxquelles elle s'attache, et en lui permettant de représenter dans les rapports des mots les rapports des idées mêmes.<sup>302</sup> Toute pensée précise tend à s'exprimer par des mots qui lui conviennent exactement, c'est-à-dire ayant le même rapport avec les autres mots qu'elle a [qu']avec les idées qu'expriment ces autres mots. Penser avec précision, c'est rapprocher des idées qui se conviennent, et pour cela les attacher aux mots qui leur conviennent le mieux. Pour rendre une idée, il faut que nous nous servions de mots ayant pour tous un sens que nous devons nous efforcer de pénétrer tel que tout le monde le comprend. Nous profitons pour l'analyse de nos propres pensées des conquêtes faites par la pensée de tous.

Mais l'exagération est à côté de la vérité. Ce n'est pas, comme disent les sensualistes du Moyen-Âge ou les nominalistes, le mot qui crée l'idée. Les idées générales ne sont pour eux que des mots, des sons. Cette opinion est une suite du sensualisme, pour qui la réalité d'une idée est dans une sensation. Grâce au langage, la pensée devient, [dans cette perspective], d'abstraite, concrète, elle est plus facile, mais elle ne change pas de nature et a toujours pour objets des sensations. Mais l'idée du nominalisme est paradoxale, car si le signe est pour la pensée une condition de progrès et même d'existence, il ne s'ensuit pas que ce soit le mot qui crée la pensée. Un mot, quel qu'il soit, exprime toujours une vérité ou un élément de vérité, au contraire de la simple représentation. Si nous attachons ces représentations<sup>303</sup> à des mots, c'est que nous avons conçu d'abord qu'il y a une vérité dans les représentations, et c'est ce qu'exprime le mot. C'est donc la pensée même qui crée le langage. Chaque individu contribue à la formation du langage, qui est une œuvre collective. Ce qu'il y a de vrai en somme dans le nominalisme, c'est que les idées générales n'ont pas une existence objective indépendamment de notre esprit : ce qu'il y a de vrai dans l'idée générale, c'est que nous concevons qu'il y a

une loi de la nature qui groupe invariablement les caractères de l'objet pensé, et suivant laquelle tous ces caractères, vis-à-vis de moi, varient en fonction l'un de l'autre (exemple : je pense l'homme, je le pense existant réellement, ayant une nature propre agissant sur d'autres que moi. Par le fait qu'il est un être, et qu'il a cette nature d'homme ou de bipède, cet être est mis en relation, dans la nature, avec d'autres êtres qui possèdent également cette nature). L'idée générale n'est donc qu'un *flatus vocis*, si on ne considère en elle que les caractères sensibles ; mais elle a une réalité objective en tant qu'elle exprime la nature d'un certain genre d'êtres. Les idées naturelles de genre, les essences ont donc une réalité. Autrement dit, ce n'est que quand on pense un objet comme idée générale (idée naturelle de genre) qu'on commence à penser vraiment cet objet comme une réalité. Auparavant, ce n'était qu'une image se reflétant passivement dans l'esprit.

<sup>304</sup> Quoique l'idée générale ne soit qu'un mot, elle est une réalité [(1°)] parce que penser un individu comme réel [ne se peut faire qu']en lui attribuant une essence universelle qui sera telle pour tous les esprits, ou du moins dans laquelle tous ces esprits tendront à se rapprocher ; ensuite parce que par cette essence un individu est mis en rapport avec d'autres individus analogues et plus ou moins immédiatement avec tous les êtres. Donc, dans l'idée générale, il y a plus qu'un mot, il y a l'affirmation que la chose a une essence ; (2°) parce que, même au point de vue purement psychologique, dans l'esprit individuel qui pense l'idée générale, cette idée est plus que le mot. Elle est pour le présent un ensemble de jugements par lesquels, plus ou moins confusément, nous déterminons l'essence de la chose. De plus, l'idée générale est dans nos esprits la tendance à interpréter les perceptions par la conception de telle essence. (3°) L'idée générale a encore une réalité objective dans l'espèce humaine. En effet, l'idée générale d'animal, par exemple, tend à exister dans tous les hommes ; la nature spirituelle de l'homme étant partout la même, les tendances générales, les idées générales, ont une nature, une réalité objective.

Devons-nous maintenant concevoir qu'elle soit autrement que dans notre esprit ? Il faut, pour répondre, chercher ce que sont ces essences qui constituent les idées générales. Ce sont les ensembles de propriétés qui manifestent un être à l'esprit. <sup>305</sup> On doit donc chercher si c'est une loi universelle de l'être d'être constitué par un système de propriétés capables de se manifester à l'esprit. Dire que les idées générales ont une valeur objective, c'est dire que l'acte par lequel on met l'être particulier avec tous les êtres, par lequel je pense cet être individuel en déterminant son essence, que cet acte est conforme à l'essence même de cet être, c'est-à-dire que cet être n'est pas en soi complètement étranger à la pensée. L'essence du chien, par exemple, est vraiment objective si l'accord entre mon esprit et tous les autres esprits peut de plus en plus s'établir.

La question de la valeur objective des idées générales revient à la question de l'idéalisme : dans un système comme celui de Leibniz, les essences ont une valeur, il n'y a qu'une seule essence, l'esprit ; il y a une vérité des essences qui consiste en ce que tout esprit a en lui quelque chose de l'essence de tous les autres, et que quelque essence qui soit pensée par un esprit quelconque, on peut concevoir qu'un autre esprit quel qu'il soit puisse entrer dans cette conception, en particulier les êtres mêmes qui en sont l'objet. Cela ne veut pas dire que les essences des êtres, les idées générales, soient vraiment universelles et constantes dans

la nature. Peut-être ce que nous appelons les espèces est-il en<sup>1</sup> perpétuelle évolution, comme la science tend à le prouver. Mais quelle que soit la mutabilité des espèces, des essences réelles, au fond,<sup>306</sup> dans ces essences changeantes, subsiste une essence fixe capable de se manifester par un ensemble de propriétés aux autres esprits et à la rigueur à soi-même. Les idées générales changent constamment, mais conservent toujours une même nature et on peut les systématiser même dans leur perpétuel changement. Elles ont encore une valeur parce que la loi à laquelle nous obéissons [veut que] si elles se retrouvent, elle se retrouvent dans la nature entière. Ce qui ne veut pas dire que l'essence soit fixe : mais sous la perpétuelle évolution, la loi qui oblige à penser l'être sous forme d'essence déterminée est fixe.

Quelle est la part de vérité du nominalisme ? Elle consiste en ce que les idées générales sont le produit de l'expérience. C'est par suite [de ce fait] que les idées générales, dans leur matière, sont essentiellement contingentes, perfectibles, que par suite, telles que nous les concevons, elles n'ont de sens que pour nous. Ce n'est que par leur forme et l'affirmation qu'elles contiennent dans la chose pensée qu'elles sont vraies. [Il faut donc distinguer] deux parties dans l'idée générale : l'une subjective, individuelle, et alors l'idée générale n'est qu'une façon de penser et non une réalité, mais elle exprime des réalités. La matière de l'idée générale exprime notre propre nature, sa forme tend à exprimer la nature vraie des choses.<sup>307</sup> Ainsi le nominalisme a raison de considérer les idées générales comme subjectives dans leur matière : ce ne sont pas les idées que nous nous formons des choses qui sont l'objet de la science, mais l'objet que nous pouvons former grâce à ces idées mêmes. La véritable connaissance est une connaissance fondée sur l'expérience et non la connaissance de prétendues essences fixes révélées indépendamment de l'expérience. Le nominalisme signifie donc la doctrine selon laquelle la connaissance de la nature ne peut résulter que de l'expérience<sup>2</sup>, et qu'elle ne peut donc<sup>3</sup> être qu'essentiellement progressive ; [que] par suite, dans cette connaissance, les idées ne sont jamais que des conceptions destinées à être remplacées par d'autres qui approchent plus de la vérité. Les idées que nous nous formons de la nature sont empiriques. Aux yeux d'une science vraiment maîtresse d'elle-même, les idées sont le moyen de la connaissance et sont en voie de perpétuel progrès.

Les seules idées fixes, ce sont les idées abstraites, les éléments constitutifs de la raison, et encore on peut les comprendre de mieux en mieux. Dans les essences, il n'y a de fixe que la nécessité de penser ces essences. On peut reconnaître que les idées abstraites pures sont liées elles-mêmes à l'expérience, à la connaissance progressive des phénomènes. Il n'y a pas de définition des éléments constitutifs de la raison<sup>308</sup> indépendante de la détermination des rapports : il n'y a donc rien de fixe en eux, rien qu'une direction générale, une certaine orientation du progrès. Il n'y a pas de système philosophique vrai, il n'y a qu'une méthode vraie. En un sens l'idéalisme est donc le vrai, et par suite le nominalisme ; il n'en est pas moins vrai que le nominalisme est faux au sens strict du mot ([au sens où] c'est le mot qui

---

<sup>1</sup> est une *C*

<sup>2</sup> de l'expression *C*

<sup>3</sup> et qui donc ne peut *C*

crée la pensée). C'est la pensée qui crée son langage et se perfectionne en perfectionnant son langage.

Condillac a poussé<sup>1</sup> le paradoxe jusqu'à soutenir qu'une science bien faite n'est qu'une langue bien faite. La sensation nous apprend donc ce que nous pouvons savoir ; le progrès de la connaissance ne consiste que dans l'analyse de ce que la sensation a déposé en nous de connaissance. L'art de trouver la vérité n'est que l'art de trouver les mots exprimant exactement la vérité. Pour Condillac les premières idées sont des idées individuelles, idées des objets sensibles qui sont la représentation des sensations mêmes fournies par les objets. Nous concluons, des sensations que les idées nous représentent, à la substance dont elles sont les qualités, et dont nous connaissons l'existence sans en avoir des idées. Il se peut que nous donnions des noms à <sup>309</sup>des choses, non parce que nous les connaissons, [non parce que]<sup>2</sup> nous en avons une idée, ou que<sup>3</sup> nous sommes sûrs de leur existence. Et c'est précisément pour exprimer toutes les choses dont nous n'avons pas l'idée que le langage nous est utile. La force, par exemple, est un mot exprimant une chose dont n'avons pas l'idée. Dieu n'est pas une chose sensible, mais nous en avons l'idée parce qu'il a imprimé son caractère dans les choses et qu'on peut s'élever jusqu'à lui par le moyen des sens.

La thèse de Condillac, c'est que nos idées naissent en nous sans l'intervention de la pensée. Pour lui, si nous voulons savoir comment s'engendrent nos pensées, il suffira de voir dans quel ordre elles sont analysées, car l'ordre de génération correspond à l'ordre d'analyse. Les idées nous représentent les qualités des choses, c'est-à-dire que les idées ne sont que des sensations. Or toute connaissance est un jugement qui suppose deux termes. Ces deux termes consistent pour Condillac en ce qu'ils sont aperçus à la fois par l'esprit. Le jugement n'est autre chose que la liaison de la perception de deux idées sensibles dans un même objet. - Mais quand je dis, par exemple, *cet arbre est grand*, je dis que la grandeur appartient réellement à l'arbre ; <sup>310</sup>c'est-à-dire que ces deux idées se conviennent indépendamment de ma perception. - Oui, dit Condillac, mais ce jugement n'est rien de plus que le premier. C'est le langage qui nous fait passer du sensible au réel. - Mais c'est un pur paralogisme que de dire qu'il suffit de rencontrer deux mots et de les rattacher à deux idées pour trouver une liaison entre ces deux idées. Condillac nous donne des armes contre lui-même en reconnaissant plus loin que le jugement affirmation est quelque chose de plus que le jugement perception. C'est reconnaître que tant que nous n'étions que dans le jugement perception, nous n'avions devant nous qu'une apparence. Nous ne devons pas même accorder ceci à Condillac, et nous devons dire que la perception n'est une<sup>4</sup> connaissance qu'en tant qu'il y a déjà l'idée, mais que cette idée peut n'être pas distincte, et qu'on peut ne pas encore lui avoir attaché des mots. Si je puis attacher un mot à l'idée d'arbre, c'est que j'aurai conçu l'idée d'arbre comme existant indépendamment de moi.

---

<sup>1</sup> prouvé *C*

<sup>2</sup> ou *C*

<sup>3</sup> et que *C*

<sup>4</sup> qu'une *C*

Ce n'est donc pas le langage qui crée la pensée, qui crée l'idée abstraite, c'est au contraire la pensée qui crée le langage : c'est parce que nous pouvons penser que les objets ont une nature déterminée nécessairement en dehors de nous [que] nous cherchons à déterminer cette nature par la comparaison de chaque objet avec les autres ; mais cette comparaison ne serait pas [sans l'idée]<sup>311</sup> que les objets existent et ont une nature déterminée. La comparaison est alors possible et le langage intervient pour en fixer définitivement les résultats. Loin de créer la pensée abstraite, le langage la suppose donc au contraire. Nous commençons à parler lorsque nous remarquons l'élément objectif de nos perceptions. Lorsque je fais une perception, ou bien je me borne à être affecté, et alors je ne fais pas réellement perception, ou alors je perçois un être comme réel, et j'ai l'idée que cet être a une nature par laquelle il se rapproche des autres. Cette idée, je pourrai la préciser de plus en plus dans l'acte du jugement. Le jugement abstrait a donc bien sa condition dans le langage, mais celui-ci suppose avant lui un jugement implicite par lequel la nature de l'objet était déjà déterminée jusqu'à un certain point. Il est vrai que le langage est nécessaire au développement de la pensée, mais non à sa formation. Tout le paradoxe de Condillac vient de son affirmation que la sensation nous donne l'idée de la substance de l'objet, et que le jugement est la perception d'une liaison entre deux sensations. Autrement dit, il a tort de dire que le jugement d'affirmation n'a rien de plus que le jugement de perception, qui n'a lui-même rien de plus que la sensation. D'où il suit que toute connaissance est contenue dans la science, et que pour la déterminer, c'est-à-dire pour constituer la science, il<sup>312</sup> suffit d'établir un système de signes dont les analogies seraient celles des sensations, ce qui par suite permettrait de reconstruire un système de sensations.

Ainsi Condillac, qui s'est tant élevé contre les faiseurs de systèmes, en a fait un lui-même. Pour lui, tout raisonnement se réduit en somme à un calcul (soustraction, addition, substitution). Raisonner, c'est conclure, soit du particulier au général, soit réciproquement, soit aller d'une idée à une autre sans particulariser ni généraliser (raisonnement géométrique). Le raisonnement se divise en : logique, probant, et non logique, non probant. Le raisonnement proprement dit comprend la déduction, l'intuition, qui consiste à percevoir un rapport nécessaire entre deux vérités (ni déduction ni condition), l'autre est l'induction<sup>1</sup>. Dans le premier raisonnement on ajoute ou on soustrait, ou on substitue (déduction = soustraction. Induction = addition. Intuition = substitution). Calculer et raisonner sont donc une même chose. Le raisonnement, dit encore Laromiguière, consiste à substituer une expression à une autre sans rien changer à l'idée. Raisonner, c'est substituer, calculer c'est substituer, donc raisonner c'est calculer (sophisme flagrant). On doit donc dire que le raisonnement est cet artifice par lequel on va de propositions identiques à des propositions identiques, ce qui est vrai pour toutes les sciences<sup>313</sup> (Exemple : proposition de Lavoisier : pas de poids absolu ; donc un corps peut diminuer de volume, donc ses parties peuvent se rapprocher, donc ne se touchent jamais ; donc pas de contact dans la nature). La science ainsi conçue ne serait qu'une suite de sorites. À plus juste raison selon Laromiguière, la proposition de Condillac vaut-elle pour les mathématiques, puisque la science du calcul vient de la science des substitutions. (Mais le syllogisme n'est pas seulement la substitution d'une expression à une autre pour

---

<sup>1</sup> *Paragraphe placé entre crochets par Canivez.*

n'exprimer qu'une même idée ; il y a bien deux idées irréductibles entre lesquelles il s'agit de saisir un rapport nécessaire par un acte créateur de la pensée. La connaissance consiste en réalité<sup>1</sup> à saisir dans une conception apparente, contingente, une connexion nécessaire et non à substituer un mot à l'autre). Dans l'arithmétique on va de l'addition à la multiplication, cas particulier de l'addition. On voit donc la multiplication dans l'addition. Elle y est donc : l'inconnu est peut-être, dans le connu, la même chose que le connu<sup>2</sup>. L'esprit ici encore n'invente donc rien. Il est réduit au rôle d'une machine. De même en métaphysique (c'est-à-dire la psychologie, l'idéologie). On n'y va du connu à l'inconnu que parce qu'ils sont la même chose. L'imagination est un point de vue<sup>314</sup> de la réflexion, celle-ci du raisonnement, celui-ci de la comparaison, celle-ci de l'activité de l'âme, premier mode d'action de la connaissance. De même la liberté, point de vue de la volonté, du désir, de l'inquiétude, de l'activité de l'âme pour arriver au bien-être. D'ailleurs, toute réflexion n'est pas imagination : l'imagination est la manière particulière de réfléchir en contenant les images. De même toute addition n'est pas multiplication : en sorte que la science est une détermination de points de vue de plus en plus particuliers. On procède donc en métaphysique et en morale tout de même qu'en mathématique, seulement les mathématiques sont une science faite, et la métaphysique est une science à faire. Mais cela ne dépend pas de la métaphysique : toutes les sciences seraient aussi parfaites que les mathématiques si elles avaient une aussi bonne langue : précision des termes, simplicité, analogie, c'est la détermination qui est l'opération fondamentale de la science, et la détermination consiste à passer d'un point de vue à un autre (mais il faut choisir l'ordre le meilleur). Laromiguière compare les expressions des sciences du raisonnement à des pièces de diverses monnaies. En dernière analyse, il y a<sup>3</sup> des valeurs irréductibles qu'on ne<sup>315</sup> peut plus traduire ni échanger contre d'autres : ce sont les sentiments, les sensations.

Pour Condillac et Laromiguière, l'idéal de la connaissance est de raisonner mécaniquement sur des signes. Cette théorie ne contient-elle pas une part de vérité ? Tout raisonnement scientifique n'est-il pas, dans un certain sens, un mouvement de l'esprit à travers des identités ? Le progrès de la science ne consiste-t-il pas en un progrès du langage par lequel on se rend capable de nommer par des mots différents la même chose ? Oui, sans doute, le lien de toute science est un raisonnement, et raisonner n'est pas passer d'une idée à une autre toute nouvelle ; mais ce qu'il y a toujours d'identique au fond du raisonnement, ce ne sont pas les idées à travers lesquelles l'esprit s'achemine, c'est l'esprit même qui se retrouve sous ses différentes idées : de sorte que le sensualisme de Condillac, qui prétend que la connaissance se fait dans l'esprit par la sensation sans que l'esprit ait aucune nature, et qui fait de la connaissance une suite d'identités, ne voit pas que cette identité n'est pas dans les connaissances elles-mêmes, puisqu'au contraire, dans leur matière, elles ne sont que diversité, tandis que, en tant qu'inhérentes à l'esprit, elles ont une certaine identité. Faisons abstraction de l'esprit dans la science,<sup>316</sup> reste une diversité absolue de signes, d'idées. Le condillacisme se donne donc tort en disant que toute connaissance se ramène à une suite d'identités. -

---

<sup>1</sup> en une réalité C

<sup>2</sup> que l'inconnu C

<sup>3</sup> sont C

D'autre part, il est très vrai que lorsqu'on découvre une proposition nouvelle, on se donne par là le moyen de nommer la même chose par des signes différents (mais à des points de vue différents), mais ce n'est là qu'un avantage tout extérieur de la science. La science consiste dans la découverte de relations nécessaires entre les phénomènes divers, d'une nécessité dans le contingent, d'une réalité dans l'apparence. La science n'est donc pas une conquête de mots, mais une conquête de connaissances. Elle ne traduit pas des mots par des mots ; elle saisit des lois dans des phénomènes, elle découvre les lois des nombres ; elle ne trouve pas le moyen d'appliquer des noms aux facultés de l'âme, mais le rapport de ces facultés, le rapport des âmes avec le principe supérieur dont elles dépendent, elle porte non sur des mots mais sur des réalités. - En outre, comment Condillac explique-t-il le progrès de la science ? Il ne consiste pas [à ses yeux] dans une véritable invention. Est-il vrai que Lavoisier n'a fait <Manquent les pages 317-320> <sup>321</sup>Si les mathématiques ne sont qu'une promenade, un passage naturel de l'esprit de points de vue en points de vue, c'est que l'esprit a une nature. Et le condillacisme se ruine ainsi lui-même.

À aucun degré donc, pour aucune espèce de science, la science n'est l'œuvre du langage. La langue serait-elle moins précise, la science avancerait, il est vrai, plus difficilement. [Mais] l'analogie et la simplicité des termes ne sont que des conséquences de la perfection de la pensée. Aussi ce n'est pas l'invention des dix premiers nombres qui a fait le progrès de l'arithmétique ; c'est l'idée de considérer les nombres après dix, c'est-à-dire les dizaines, comme des unités, puis les centaines comme de nouvelles unités. Le sensualisme par exemple considère  $5/7$  comme exprimant toujours la même chose. Or on peut concevoir l'expression  $5/7$  de plusieurs manières, les unes plus fécondes que les autres, et c'est précisément l'acte de l'esprit qui choisit telle ou telle manière plus féconde que telle autre qui fait le progrès de la science. Il est absurde de prétendre que si certaines sciences ne sont pas plus avancées qu'elles ne sont (physique, métaphysique), c'est qu'elles n'ont pas eu le bonheur de trouver un langage précis et approprié. Cela ne tient, au contraire, qu'aux idées dont le langage forme les sciences. Les idées <sup>322</sup>mathématiques sont universelles, parce qu'elles sont déterminées par composition, par synthèse. Au contraire, les idées métaphysiques ne sont déterminées que par l'analyse : les hommes disent tous les mots *volonté, âme, Dieu*, et cependant ils ne s'entendent pas sur ces termes, parce qu'ils mettent dessous des idées différentes.

Toutes les questions sur le rapport qui unit la pensée et le langage se réduisent à une, la question résolue par le sensualisme qui aboutit en somme au nihilisme intellectuel. Il faut donc admettre que la pensée dépend du langage, mais auparavant le langage [dépend] de la pensée. Le progrès du langage contribue sans doute au progrès de la pensée, surtout parce qu'il permet de communiquer plus facilement la pensée. Mais le perfectionnement du langage suppose d'abord une pensée plus parfaite et en général les deux vers de Boileau sont vrais :

*Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement*

*Et les mots pour le dire arrivent aisément.*

Mais il faut s'entendre sur le sens de *bien concevoir*. Cela signifie concevoir nettement un raisonnement, la chaîne d'idées qui mène de moyens à un but, et alors ce que dit Boileau n'est plus logique, car le raisonnement suppose le secours du langage ;<sup>323</sup> seulement, avant de raisonner, de se rendre clairement compte de ses pensées, il faut avoir aperçu d'abord ses pensées, ses raisons, dans une vue synthétique. Dans ce sens la pensée de Boileau est vraie. Il se peut qu'on possède la vérité sans pouvoir la rendre.

La distinction de la conception se marque dans la distinction des mots. Il faut distinguer deux sortes de clarté : on peut être clair pour soi-même ou pour les autres. La clarté pour les autres résulte de ce que le langage se sert d'expressions qui par l'analyse font saisir ce qu'elles rendent. Or on peut penser clairement sans trouver l'image appropriée à l'éclaircissement de la pensée : la faculté de trouver des raisons, de descendre des conséquences aux applications ne va pas toujours avec celle d'imaginer fortement ce qu'on pense abstraitement. Lorsqu'un esprit parfait conçoit bien une pensée, au même moment il saisit le rapport qui l'unit aux autres pensées. La pensée n'est parfaite qu'à cette condition. Certains hommes peuvent remonter toujours des conséquences aux principes, trouver les raisons, les autres vont des vérités intelligibles aux applications sensibles. C'est rarement qu'ils saisissent les rapports abstraits et les applications des actes. Ils n'ont pas un esprit parfait.

Ce ne sont pas seulement les sensualistes qui ont exagéré l'importance du langage, des rationalistes comme Leibniz ont pu croire qu'il était possible de créer une langue<sup>324</sup> permettant de résoudre par une simple combinaison de signes toutes questions. On peut entendre une langue universelle de deux façons : une langue susceptible d'être parlée par tous les peuples et d'exprimer tous les sentiments, langue analogue aux langues vivantes, ou bien une langue purement intellectuelle, n'ayant pour objet que d'exprimer des idées proprement dites en les figurant par des mots. Au premier sens, elle ne pourrait exister que si l'humanité entière était arrivée à sentir de la même manière : une langue reflète l'imagination du peuple qui la parle. Il y a dans chaque langue quelque chose d'intraduisible, parce que la pensée des hommes qui s'en sont servi y a déposé comme un résidu des sentiments propres à ce groupe d'hommes. La même raison qui fait qu'une langue ne peut être qu'imparfaitement traduite dans une autre fait aussi que les sentiments des peuples ne peuvent être qu'imparfaitement rendus dans une langue universelle. Il est vrai que la communauté de la langue peut servir à établir celle des sentiments. Mais si, en général, la marche de l'humanité va dans le sens de la substitution d'une langue de plus en plus universelle, il ne faut pas cependant croire que dans ce phénomène il n'y ait pas quelquefois plus d'unité réalisée en apparence que véritablement. Sans doute l'expression des langues<sup>325</sup> peut contribuer à établir l'unité des sentiments de l'humanité ; mais elle ne le peut que dans certaines limites. Il y a des différences qui dépendent du climat dans lequel les différents peuples vivent. La langue qui se serait généralisée retrouverait bientôt la diversité. Il est probable qu'un certain nombre de langues tendront à s'imposer ; il est bien certain que la nature de la pensée comprend un certain nombre d'éléments déterminés, par suite déterminables, au point de fixer une langue intelligible à tous les hommes ; mais cette langue qui permettrait de résoudre toutes les questions les plus difficiles supprimerait les questions, car une question de philosophie n'est

pas vraiment résolue tant que sa solution ne consiste pas dans une prise de possession libre de l'esprit. Arriver mécaniquement à un résultat, c'est énoncer entre des idées des relations qui résultent des définitions, mais ce n'est pas faire œuvre de philosophe, ce qui consistera toujours à comprendre la nature de la pensée, c'est-à-dire à s'élever au-dessus d'elle. Tout mécanisme aura pour effet de supprimer la recherche ou de laisser subsister la question. D'ailleurs cette *caractéristique* ne peut être constituée : en effet, constituer cette langue absolue ne serait pas autre chose que déterminer parfaitement la nature de l'esprit : cela supposerait qu'on aurait épuisé la philosophie tout entière. Toute philosophie cherche à constituer une telle caractéristique en déterminant les catégories de l'esprit.

<sup>326</sup>Considérons maintenant la question de l'explication du langage ; considérons celui-ci comme un fait ; quelle est son origine ? Deux théories doivent d'abord être écartées : convention et révélation. Pour convenir d'attacher des mots à des idées, il fallait s'entendre sur les idées mêmes, il fallait une communication immédiate. Il y a bien dans le langage une part de convention, mais elle doit venir des choses ; elle doit être déterminée par quelque chose d'inhérent au langage même. La révélation extérieure présuppose une révélation naturelle. Reste que les hommes aient attaché des idées aux signes par la force des choses, que le langage soit le produit de la nature et de la nature des choses. Le fond de chaque famille de langage est constitué par un petit nombre de racines (3 ou 400) exprimant des idées générales ou abstraites par leur rapport à l'étendue et au mouvement. La linguistique confirme donc le témoignage de la psychologie, suivant laquelle il n'y a de langage que du général et de l'abstrait imaginé. Le premier connu, *primum cognitum*, n'a été ni le *genus* ni l'*individuum* mais bien le genre en puissance dans l'individu au moyen de ses qualités perçues. Mieux encore, ce qui est toujours objet de la connaissance, c'est l'abstrait par le concret. Connaître une chose a été la caractériser. <sup>327</sup>Ce qui est connu dans les individus, cela a toujours été une propriété abstraite par laquelle on les caractérisait. On n'a pas commencé par connaître le genre, mais comme, dans les individus, en nommant les qualités, on les nommait par quelque chose qu'on pouvait penser, on connaissait l'individu dans le genre. Peu à peu, l'expérience a rempli, précisé, et classé les genres connus de la sorte, et c'est par analogie de ces genres d'objets avec d'autres qu'ont été nommées les actions morales<sup>1</sup> dont ils ont été les représentations sensibles. La parole est donc un langage naturel en ce sens qu'elle est un produit naturel de l'art humain, c'est-à-dire de la nature humaine. L'homme a parlé parce qu'ayant une voix capable d'articuler, une intelligence capable d'abstraire, il a pu attacher des idées aux sons qu'il émettait, faisant de ces idées de véritables objets, distincts à ses yeux et aux yeux des autres, rendant possible le progrès de la pensée. - Mais existe-t-il un rapport naturel entre les mots et les choses ? Il paraît exister pour un certain nombre de mots ; la théorie de l'onomatopée est-elle vraie pour tous les mots ? La majorité des mots exprime des formes, des rapports : s'il y a analogie, il ne saurait y avoir imitation. Les racines formées par imitation de sons <sup>328</sup>sont stériles parce qu'elles expriment dans la chose un caractère accessoire. Les formes et les mouvements sont tout ce qu'il y a d'objectif dans nos perceptions. Les idées purement intelligibles, qui n'auraient pas été traduites par des idées se rapportant à l'étendue auraient été inintelligibles. Pour quelle raison a été choisi le mot ? Cela

---

<sup>1</sup> qui ont été nommés, les actions morales C

ne pourrait être qu'à cause de l'analogie entre le mouvement des lèvres et l'image à rendre ; elle était frappante pour celui qui employait le mot et devenait intelligible à condition d'être conforme à la nature de celui qui avait interprété ce mot. Ceux-là étaient mieux compris qui avaient le don d'exprimer des sons plus analogues aux idées. D'ailleurs la question était beaucoup moins de se faire comprendre que d'attacher définitivement aux mots le sens qu'on y avait attaché, de fixer un sens. Les mots qui ne sont pas conformes à l'analogie, qui présentent un rapport trop compliqué tendent à disparaître. Le problème de l'origine des langues consiste bien moins à expliquer comment les hommes ont trouvé des mots pour rendre leur pensée, que d'exprimer les lois qui ont rendu les mots viables. Comment de ce chaos de mots infiniment nombreux a pu sortir l'ordre, l'organisation de langues simples ? Cela n'a pu être que par l'effet du temps. C'est par le frottement des mots que s'est faite leur sélection naturelle.<sup>329</sup> Les langues se sont constituées par la substitution des idiomes mieux conçus à un grand nombre d'idiomes imparfaits. Trois facteurs très importants ont été : la sélection naturelle, la politique (guerre) et la littérature. La véritable invention du langage a été l'œuvre, non des individus mais de tous. Le problème de l'origine du langage se confond avec celui de son évolution. Le langage n'a jamais commencé. Tout être qui pense parle, a un système de signes. Mais si haut qu'on remonte, il n'y a pas d'invention ; elle a consisté dans la préférence accordée à tel signe. Le langage se crée tous les jours : pour observer comment il se crée, il faut observer comment il se transforme.

Trois sortes de lois président à l'évolution des langues : (1°) Lois logiques, réglant l'évolution grammaticale et syntaxique : ce sont les règles fondées sur la nécessité d'accord entre les mots qui se déterminent les uns les autres, ou [sur la nécessité] de fixer la place d'un mot dans la phrase de façon à en rendre l'intellection possible. (2°) Lois sensibles : l'imagination, qui préside à l'évolution du vocabulaire ; le principe en est le besoin de peindre. Lorsqu'un mot a été employé pour rendre une idée abstraite, on ne voit plus en lui que l'idée abstraite, alors il ne peint plus. De là la nécessité d'en prendre un autre. La loi du langage est d'être pittoresque.<sup>331</sup> (3°) Lois physiques ou physiologiques, qui tendent à modifier les formes des mots eux-mêmes, à les contracter, à les réduire à des monosyllabes : les mots tendent à s'écourter ; influence de la paresse, tendance à simplifier les phrases, d'où les mots composés ; nécessité d'exprimer<sup>1</sup> par l'analogie des mots, l'analogie des idées, d'où les mots dérivés.

On distingue trois groupes de langues, suivant le degré de leur évolution : langues monosyllabiques (1ère et dernière), langues agglutinantes (caucasiennes et basques), langues à flexion, qui expriment les différents rapports des mots (singulier, pluriel, sujet, complément). Une division se présente dans les langues à flexion : langues synthétiques - langues analytiques. Dans les premières, les rapports des idées sont surtout exprimés par des flexions des mots, l'ordre des mots n'est pas rigoureux. Les rapports des mots ne sont pas exprimés par des mots spéciaux, mais par des cas. Ces langues donnent lieu à des constructions plus amples, plus vastes. Les langues tendent à passer de la forme synthétique à la forme analytique ; dans ces dernières, ce rôle est rempli par des propositions. Comme les flexions

---

<sup>1</sup> d'expliquer C

ont disparu et que les régimes du verbe n'ont rien qui les distingue dans leur forme, c'est leur place seul qui fait leur sens dans la phrase.

*L'écriture* est à la parole ce que la parole est à la pensée. Elle tend à exprimer la parole d'une manière de plus en plus analogue. L'écriture est d'abord figurative, ensuite symbolique, idéographique (le sens du symbole s'est perdu), enfin phonétique. L'intermédiaire entre l'écriture idéographique et la phonétique est marqué par l'écriture en rébus, élément considérable de l'écriture chinoise. Dans sa première forme l'écriture phonétique est syllabique (écriture japonaise), puis elle est devenue alphabétique, au moyen de 20 à 50 signes (voyelles et consonnes). Elle rend tous les mots, toutes les idées.

<sup>332</sup>*Ce qu'est une langue parfaite, ses qualités : clarté, précision, analogie.*

Une langue peut être parfaite, commode et relativement pauvre, pourvu que l'on puisse arriver par des combinaisons de mots à exprimer toutes les idées, [et] à condition que les idées exprimées par ce jeu de mots seront les idées abstraites exprimant les lois mêmes de la pensée. La condition de la clarté d'une langue est non l'abondance des mots, mais l'appropriation des mots aux idées fondamentales. Le progrès d'une langue n'est [donc] pas dans l'addition de mots nouveaux aux mots anciens. Si la langue française était celle d'un peuple arrivé à voir clair dans sa pensée, il y aurait un seul mot pour chaque idée précise : la précision est la qualité que les langues doivent prendre par le progrès même de la pensée, car à mesure que la réflexion s'exerce, les idées fondamentales se dégagent, il ne survit que le mot exprimant l'aspect essentiel de l'idée. Les idées fondamentales finissent par avoir un mot défini. La perfection d'une langue consiste [donc] à n'avoir que les mots nécessaires pour les idées fondamentales.

Une langue a la qualité d'être *analogue* si les mêmes rapports entre les idées sont exprimés par le même rapport entre les mots. Analogie entre les terminaisons des mots : en latin, tous les mots terminés en *-aticum* expriment l'action énoncée par le verbe. L'analogie a pour résultat de supprimer les mots qui ne correspondent pas à l'idée.

## La conscience. La mémoire. Le Moi

<sup>333</sup>La conscience est l'acte ou la faculté de rapporter les pensées au sujet intérieur, au moi, auquel elles sont inhérentes et qui les produit. La conscience est donc appelée la perception intérieure ; on distingue alors deux types de perceptions, l'une extérieure, par laquelle les sensations sont rapportées à des objets, l'autre intérieure, par laquelle les pensées sont rapportées au sujet pensant. Mais il n'est pas très exact de donner le même nom à deux actes si différents. La perception extérieure n'est pas encore une connaissance. La connaissance ne se réalise que dans le jugement par lequel la perception est analysée et, au moyen de l'abstraction, de la comparaison, de la généralisation, donne lieu à la formation d'idées, de jugements et de raisonnements expliquant le rapport des objets et des phénomènes. La perception intérieure est tout autre. Le caractère principal de la perception proprement dite, extérieure, est d'aboutir à la détermination de grandeurs. Sans doute l'acte de conscience suppose d'abord une représentation dans le temps, une détermination du passé, de l'avenir, mais cette détermination n'est pas une vraie mesure qui s'impose rigoureusement à l'esprit comme s'impose celle des grandeurs étendues. Il est vrai que si nous prenons conscience d'une de nos pensées, <sup>334</sup>nous croyons déterminer ses rapports avec les autres pensées et avec nous-mêmes ; mais l'objet de la conscience ne s'impose jamais à l'esprit comme quelque chose d'indépendant de lui. Avoir conscience de sa pensée n'est pas seulement se subir comme un objet extérieur. L'acte de conscience dépend toujours d'un effort de l'esprit par lequel il se détache de sa propre pensée, pour se l'approprier. Dans la perception il se fond dans son objet ; dans la conscience il s'en détache. Il est donc inexact de nommer du même nom les deux actes. La perception appartient au degré inférieur de la vie intellectuelle (la représentation), la conscience au degré moyen (vie de l'entendement). Percevoir des objets est d'abord se les représenter dans le temps, mais surtout, par un effort de pensée, rattacher cette pensée de la conscience au moi. C'est réaliser l'idée du moi.

L'acte de conscience comprend deux actes : 1°) représentation des pensées dans le temps en leur assignant un ordre, 2°) acte de les attribuer au moi. Prendre conscience d'une pensée est autre chose que penser, c'est penser que l'on pense, c'est-à-dire considérer en soi-même la pensée comme une sorte d'objet que l'on possède, avec lequel on ne se confond pas. Faire acte de conscience est donc non seulement produire une pensée <sup>335</sup>mais, en concevant sa pensée, la considérer comme formée dans l'instant présent et se concevoir comme un être supérieur à ses pensées, qui se développe dans le temps et passe maintenant par une pensée, objet de la conscience, après avoir passé par d'autres pensées, en se dirigeant vers des pensées nouvelles. Donc distinguons dans l'acte de conscience deux éléments : 1°) la représentation, ce dont on a conscience comme une partie des pensées par lesquelles se développe dans le temps une activité du moi ; 2°) en même temps, c'est opposer à des pensées qui se développent dans le temps, l'être, le moi un, actif, auquel elles sont attachées et qui les produit.

La conscience peut donc donner lieu à trois études : 1°) étude des éléments qui la composent, son rôle dans l'intelligence ; 2°) comme elle a ses conditions dans la

représentation des pensées dans le temps, représentation par laquelle on leur assigne une place dans cet ordre fixe, et [qui] n'est [autre] que la mémoire, on peut étudier la mémoire ou conscience du passé comme passé ; 3°) étude de la notion du moi, résultant dans son plein développement de l'exercice de la mémoire et de la conscience.

## La Conscience

Avoir conscience est savoir d'une science intérieure (*cum, scire*). La conscience ne se confond en effet ni avec la sensation, condition élémentaire de la pensée, ni avec la pensée même. On l'a cependant <sup>336</sup> confondue avec l'une et l'autre.

C'était une maxime des scolastiques : « Nous ne sentons pas sinon en sentant que nous sentons ». La sensation est la perception même de la sensation. Il semble en effet impossible de concevoir une modification du sujet pensant passant inaperçue de lui. S'il est bien vrai que sentir est distinguer, il n'est pas vrai que ce soit passer à un état nouveau *dont on a conscience*. Autre chose est avoir conscience d'un changement qu'on a subi, autre chose avoir subi ce changement. Tout changement suppose le sentiment confus de lui-même, mais s'il est vrai que ce n'est que par la conception de l'être pleinement conscient que se peut expliquer le moindre phénomène psychologique, ce n'est pas une raison pour que l'on croie que la conscience supérieure accompagne toujours ce phénomène. Si cela était, la pensée ne se développerait pas depuis la représentation jusqu'à la réflexion. La sensation est quelque chose d'irréductible. On doit concevoir au fond de toute activité consciente une matière fournie à la conscience, connue du dehors, indépendante d'elle.

Il ne faut pas confondre la conscience avec le *sens intime*, qui distingue les affections de l'esprit. La conscience n'est plus un sentiment, [moins encore]<sup>1</sup> un sentiment vague, mais une connaissance qui suppose un objet connu, les pensées, une forme, le temps, et surtout le sujet intérieur auquel les pensées sont rapportées et dont la conscience saisit le développement dans la série nécessaire des instants du temps.

En deuxième lieu, la conscience n'est pas la pensée. En effet, <sup>337</sup>le propre de la pensée est de déterminer la vérité des choses où se passent les phénomènes qui frappent l'esprit. Autre chose est penser ces vérités et savoir qu'on les pense. Toute pensée inconsciente, donc [toute idée] qui n'est pas accomplissement de l'idée du moi qui la pense et dans les conditions de cette idée, n'est pas pleinement comprise, mais elle pourrait (peut) être vraie<sup>2</sup>. Le propre de l'exercice de la pure pensée est de détourner l'esprit de lui-même. Non seulement la pensée peut exister sans la conscience, mais le plus souvent elle existe sans elle. Le propre de la

---

<sup>1</sup> mais C

<sup>2</sup> *sic* C

pensée qui saisit son objet est de s'y attacher en s'oubliant. La méditation ne va pas sans une suppression de la conscience. Se trouver en présence de la vérité est se trouver devant quelque chose qui est éternel. Nous pensons les choses comme toujours vraies. On peut donc penser sans conscience. La conscience n'y est jamais qu'indirecte ; quelquefois elle disparaît tout à fait. La conscience est donc quelque chose de plus que la pensée, que le sens intime. Cela ne veut pas dire qu'elle n'ait pas de rapport avec la pensée. Loin de là, ce que la conscience ajoute à la pensée, c'est son rapport avec la sensibilité et l'activité. Avoir conscience de sa pensée, c'est en être affecté, c'est l'éprouver comme plus ou moins pénible ou facile, éprouver un changement résultant de la manière dont on pense. Les hommes chez qui la conscience est plus développée sont ceux <sup>338</sup>qui ont le plus de sensibilité, ou chez qui la pensée, pour s'exercer, demande l'effort ou change brusquement de direction en nécessitant par là un effort d'esprit.

La conscience de soi est donc comme le retentissement de la pensée dans la sensibilité et l'action. Elle résulte des modifications que la pensée fait éprouver à notre sensibilité ou des efforts qu'elle demande à notre activité. Mais la conscience n'est pas seulement un phénomène accessoire respectant la pensée à laquelle elle s'ajoute ; elle est elle-même pensée et agit sur la pensée. Lorsque je prends conscience de moi-même, dans la mesure même où cette conscience est nette, elle teint ces pensées de moi-même, les fait miennes, saisit le rapport où elles sont avec moi, les transforme ; une pensée qui se produit sans effort ni conscience n'est pas identique à la même pensée accomplie dans un effort et avec conscience. C'est ce qui se montre clairement dans l'ordre de la vie pratique et celui de la connaissance scientifique. Qu'une passion, un désir nous occupe, si la conscience de ces pensées, de ces raisonnements ne se produit pas en nous, notre action, nos désirs, *etc.*, ont-ils le caractère qu'ils auraient s'ils étaient accomplis avec conscience ? Au moment où nous disons : qui suis-je, moi qui fais cela ? notre action intérieure est complètement bouleversée. Il est impossible que la passion reste la même si celui qu'elle occupe prend conscience de sa passion. C'est le propre de la passion d'être inconsciente. <sup>339</sup>Dans la pensée scientifique, avoir conscience de soi amène une modification immédiate du raisonnement, qu'il soumet alors à une règle, et de cette seule idée que le raisonnement devrait être autrement qu'il n'est, de là [naît] une disposition à modifier ce raisonnement même.

La conscience de la pensée modifie [donc] la pensée. Se savoir pensant, c'est atteindre un degré auquel il faut s'élever pour connaître vraiment les choses. La vraie connaissance suppose, non seulement la connaissance des lois des choses, mais aussi la possession du rapport où ces lois, actuellement saisies par l'esprit, sont avec l'état présent d'une pensée individuelle où elles apparaissent. L'homme qui ne sait pas que sa pensée présente, quoi qu'il lui paraisse, dépend de l'état présent de sa sensibilité, des formes générales de sa pensée, qui peuvent être différentes de celles des autres esprits, est dupe de ses pensées, est porté à confondre la vérité telle qu'il la voit avec la vérité telle qu'elle est. Avoir conscience de sa pensée est donc un degré de la connaissance. La connaissance consciente est au moins la condition de la connaissance absolue. La conscience est un acheminement vers la réflexion, aussi modifie-t-elle heureusement la pensée. Réfléchir est comprendre la condition de la pensée, de ne pouvoir se réaliser que dans une conscience particulière. La conscience est un

moment nécessaire de la pensée. Elle affirme qu'on est modifié <sup>340</sup> par ses pensées et que l'on réagit contre cette modification. Ceci nous conduit à l'analyse de l'acte de conscience.

### *1) Y a-t-il des pensées sans conscience et en quel sens ?*

À cette question, on a déjà répondu dans la question de savoir comment la conscience se distingue de la pensée. Il y a inconscience en deux sens. Il y a des objets de connaissance qui ne sont pas dans la pensée. En effet, nous avons vu que la pensée suppose à sa base une matière purement sensible. Penser suppose être modifié. Ces modifications, en tant que purement subies, ne sont pas connues, déterminées. L'acte par lequel nous distinguons les sensations les unes des autres ne peut être l'acte primitif de la pensée ; y a-t-il de l'inconscient ?

1°) Il y a de l'inconscient au sens absolu, c'est-à-dire la pensée connaît quelque chose en dehors d'elle. En effet, s'il n'en était pas ainsi, elle créerait elle-même son objet, c'est-à-dire qu'elle n'aurait pas pour objet ce qui est, mais ce qu'elle se donnerait à elle-même, ce qui est contradictoire. Penser, c'est penser ce qui est donné à la pensée sans elle. Autrement dit, il y a une matière absolue de la pensée, il y a dans la pensée de la passivité pure. C'est là ce que nous avons appelé l'impression. Nous ne la saisissons pas dans la <sup>341</sup> conscience ni même dans la pensée, mais nous jugeons naturellement qu'elle existe, qu'elle est présente à la pensée. Les impressions sont ce que la pensée subit sans le connaître et qui lui donne une occasion de former les connaissances : c'est l'inconscience absolue.

2°) Il ne faut pas la confondre avec l'inconscient relatif, objet de conscience plus ou moins indirecte. Ceci est l'inconscient au sens de Leibniz ; il comporte des degrés infinis. La conscience ne peut porter à chaque instant que sur un seul point indivisible ; à vrai dire même, aucune pensée n'en est directement l'objet ; nous n'avons conscience que de nous-mêmes, c'est-à-dire du rapport où sont nos pensées présentes avec celles vers lesquelles nous tendons, et où toutes ensemble sont avec le sentiment fondamental de notre être, tel que l'exercice de la réflexion l'a développé en nous (voir plus loin : le Moi). Une pensée, quelle qu'elle soit, n'est donc qu'un des termes du rapport complexe dont le sujet pensant est le lien et qui constitue la conscience actuelle. Cette conscience est comme un point sur lequel se rencontre une multiplicité de lignes convergentes qui seraient nos tendances diverses, les idées qui se rapportent à notre préoccupation actuelle et qui s'efforcent chacune d'intervenir dans le jugement. La conscience est comme <sup>342</sup> une ligne formée de la suite des points que ces interventions déterminent et qui chacune marque un instant du temps. Chacune de ces lignes à son tour a chacun de ses points déterminés comme la première par de nouvelles intersections, c'est-à-dire que chaque idée qui tend à paraître sur la scène de la conscience a été formée dans le passé à travers une série d'actions, actuelles à un moment donné, c'est-à-dire sur lesquelles la conscience a porté ou qui y ont été représentées plus ou moins directement. Ainsi la condition de la pensée actuelle est dans les pensées qui l'accompagnent, lesquelles ont leurs conditions dans toutes celles qui ont formé en moi les habitudes qui leur sont corrélatives. Elle est aussi dans les idées, les jugements qu'elle implique, et dans chacun de

ces jugements, chacune de ces idées se manifeste à des degrés divers de clarté l'activité antérieure de l'esprit. Donc toute pensée actuelle se présente comme le raccourci de toute la vie pensante antérieurement écoulée. Seulement, à chaque instant, les perceptions nouvelles et les produits nouveaux de l'activité de l'esprit donnent à ce passé une nouvelle forme et le représentent en quelque sorte à son image. Tout le passé <sup>343</sup>est donc plus ou moins indirectement présent à la conscience à chaque instant ; mais il y a lieu d'établir dans cet *indirectement conscient* une division absolue à côté de cette distinction de degrés. Il faut distinguer :

- ce qui, indirectement conscient en ce moment, peut devenir objet de conscience directe. C'est ce qui a été autrefois objet de conscience directe, c'est-à-dire ce qui est dans l'esprit le produit de la pensée raisonnante, analytique.

- d'un autre côté, il y a ce qui ne saurait devenir objet de conscience directe, ayant été formé en dehors de la conscience par un travail souterrain de la pensée que nous avons décrit plus haut en parlant de l'association (nos pensées agissent les unes sur les autres par leurs ressemblances, leurs analogies...).

La pensée actuelle, objet de conscience, est donc la résultante du travail intérieur conscient de la pensée et de son travail inconscient, c'est-à-dire de l'action exercée par les pensées proprement dites sur ces idées indirectement présentes à la conscience. C'est ainsi que les études les plus différentes peuvent se favoriser les unes les autres à notre insu, et que nos idées se modifient sans que nous y pensions, par l'effet des réflexions que nous avons faites sur des sujets en apparence fort différents, mais qui ne pourraient être étudiés que par une action de l'esprit analogue à l'autre, et qui par suite en s'exerçant modifierait la disposition de l'esprit par rapport à celle-là.

3°) A l'inconscient absolu, à l'inconscient relatif (sous deux formes) s'ajoute encore ce qu'on pourrait appeler le cadre présent de la conscience, c'est-à-dire l'ensemble des perceptions ou représentations qui font cortège à la pensée actuelle sans y tenir par un lien nécessaire, et qui ne sont pas par conséquent objet de conscience même indirecte, au même sens que les éléments mêmes de la pensée dont nous avons parlé dans l'article précédent. Dans ce cadre représentatif de la conscience présente, on peut faire une distinction, on peut séparer les éléments nécessaires de cette représentation, c'est-à-dire ce dont je fais la construction systématique, et ceux qui lui sont comme étrangers, par exemple tel bruit inaperçu qui pourra néanmoins laisser une trace en moi pendant un instant (voir encore l'association).

4°) Enfin la conscience proprement dite, qui ne comporte pas de degré. Mais il faut s'entendre : la pensée objet de conscience peut être conçue plus ou moins distinctement, analytiquement ; à mesure qu'elle devient plus claire, on peut dire que la conscience dont elle est l'objet augmente, en ce sens que les rapports où elle est avec le sujet pensant se déterminent. Ce n'est pas que la qualité de la conscience ait changé, mais que dans la même pensée, un plus grand nombre d'éléments sont atteints par la conscience. Autrement dit, c'est le progrès de la pensée qui fait celui de la conscience même.

<sup>345</sup>Enfin au-dessus de la conscience directe se trouve la *réflexion* par laquelle l'esprit connaît la conscience et s'en détache.

### *Conditions de la conscience*

Puisque toute pensée n'est pas consciente, à quelles conditions une pensée l'est-elle ? À condition qu'elle soit dans l'esprit le résultat d'un effort, ou qu'elle soit accompagnée d'une lutte, qu'elle détermine l'opposition entre des tendances contraires qui auparavant, dans l'inaction ou dans une forme d'action différente, paraissaient s'accorder. La condition générale de la conscience, c'est un conflit qui se produit entre le cours naturel de la pensée tel qu'il résulte des tendances acquises, et celui où l'engage le hasard des nouvelles perceptions ou l'effort du raisonnement et de la volonté. Nous prenons conscience de nous-mêmes quand nos désirs rencontrent un obstacle, quand quelque chose survient en dehors de nous ou en nous qui nous touche ou nous étonne, et quand nous éprouvons une difficulté à discipliner notre esprit pour lui faire suivre un chemin que la raison lui trace. La condition de la conscience est dans le sentiment subitement éveillé d'une opposition à résoudre entre l'ordre illogique de nos pensées naturelles et l'ordre logique des pensées que la raison, la réflexion tendent à établir en nous pour expliquer le cours des choses ou représenter les moyens de régler parfaitement notre action. La région de la conscience est donc celle du conflit et de <sup>346</sup>l'effort ; c'est la région où se rencontrent et tendent à se fondre l'ordre subjectif et l'ordre objectif, celui des tendances ou des perceptions et celui des idées. Aussi la conscience disparaît-elle, soit lorsque la perception cesse, soit lorsque s'interrompt la pensée logique. Ainsi la méditation abolit la conscience parce qu'elle abolit la perception extérieure ; la rêverie l'abolit également, mais parce que la logique en est absente.

Il ne faut pas confondre les interruptions de la conscience avec celles de la pensée (catalepsie). Celle-ci peut entraîner des altérations profondes du moi, tandis que l'interruption de la conscience ne peut donner que des illusions passagères. Il ne faut pas confondre la conscience avec l'attention et la réflexion qui n'y ajoutent rien, qui peuvent même la supprimer en en supprimant la condition : les deux ordres. Toutes deux consistent dans la suppression aussi complète que possible de la pensée indirecte.

## Analyse de la conscience ; deux éléments : représentation dans le temps, attribution au moi.

### A - Représentation dans le temps

Avoir conscience d'une pensée, c'est avoir conscience qu'elle est présente, dans le présent, mais la conscience du présent suppose celle du passé et de l'avenir, c'est-à-dire la représentation complète du temps. Nous ne pouvons avoir conscience qu'en nous souvenant (cela est évident encore par ceci, qu'avoir conscience d'une pensée, c'est avoir conscience de soi qui la pense ; mais comment *se* connaître si l'on ne se caractérise soi-même, c'est-à-dire si l'on ne se connaît hors du présent, autrement dit, dans le passé ? La liaison d'une pensée au moi est donc une liaison de cette pensée présente aux pensées passées). Ainsi la conscience suppose et contient la mémoire.

La mémoire doit donc être étudiée comme élément nécessaire de la conscience. Elle est la condition [de la conscience complète, la conscience]<sup>2</sup> du passé comme passé. Elle est distincte de l'imagination sensitive, spontanée, appelée quelquefois mémoire imaginative (par ces mots, on veut exprimer que l'imagination<sup>3</sup> est passive, reproductrice et non créatrice). L'imagination<sup>4</sup> n'est que le degré supérieur de la représentation, elle n'est pas une pensée, un jugement, elle n'implique pas la reconnaissance de son objet et sa projection dans le passé. Dans son acte complet, qui est le souvenir, la mémoire comprend trois éléments : (1) *réapparition*, qui lorsqu'elle est déterminée par la volonté devient le *rappel* ; (2) *reconnaissance* ; (3) *localisation* dans le passé. La *réapparition*[, qui]<sup>5</sup> peut devenir le *rappel* dans le cas du rappel volontaire (qui n'est jamais entièrement voulu, car on ne peut chercher à se souvenir que de ce dont on se souvient toujours en quelque façon), s'explique par les lois de l'association (voir Imagination, Associations). C'est le côté automatique et mécanique de la mémoire. La *reconnaissance*, au contraire, est un jugement, un acte d'entendement. Se souvenir, c'est reconnaître une pensée comme<sup>6</sup> passée, la localiser jusqu'à

---

<sup>1</sup> À partir d'ici, le cours (jusqu'en 352) reproduit pratiquement mot pour mot le sommaire qui figure sur les folios 205-208 du Manuscrit de l'École Normale Supérieure avec quelques précisions, que nous signalerons.

<sup>2</sup> Cf Lp 363

<sup>3</sup> l'image C. Manuscrit de l'École Normale Supérieure, 205 : « on veut exprimer par là qu'elle [l'imagination sensitive] est passive, etc. »

<sup>4</sup> L'image C

<sup>5</sup> Mens 205

<sup>6</sup> connue C

un certain point dans le passé. Toute <sup>348</sup>reconnaissance est un commencement de localisation dans le temps, tout acte de conscience suppose la représentation du passé, par suite la reconnaissance du passé comme tel est un commencement de localisation.

### *Comment s'explique cette reconnaissance ?*

Plusieurs théories qui, toutes, ont pour objet d'expliquer comment dans une pensée présente nous pouvons saisir le passé qui n'est plus, c'est-à-dire avoir l'idée de ce qui n'existe plus. Rien de plus étrange que cette reconnaissance du passé dans le présent. C'est plus une création à la façon de celle par laquelle nous nous représentons la réalité des objets extérieurs ; quoique nous ne soyons frappés que dans leurs apparences sensibles, elles au moins nous sont données, tandis que dans la conscience actuelle le passé, par hypothèse, n'est plus, n'est rien ; comment donc le retrouvons-nous, c'est-à-dire le construisons-nous<sup>1</sup> ?

*Première explication* - On peut dire que la reconnaissance du passé comme passé s'explique par la facilité plus ou moins grande avec laquelle la chose pensée autrefois est pensée de nouveau. Mais cette facilité plus ou moins grande n'a rien d'absolu, et il nous faudrait pour en juger avec certitude un terme de comparaison fixe pour chaque pensée, ou plutôt il faudrait que nous puissions la comparer avec elle-même. D'ailleurs, ce qui dans une pensée appartient au passé est plutôt ce qui en elle ne peut être déterminé qu'avec effort.

*Deuxième explication* - On pourrait dire aussi que la reconnaissance d'une pensée, d'une représentation, comme appartenant au passé, c'est-à-dire sa projection dans le passé, tient à ce qu'elle est moins vive que les perceptions actuelles, et qu'il n'y a entre le souvenir et la perception que la différence de l'imaginé au senti (Hume). Mais outre qu'on peut se souvenir d'une pensée proprement dite aussi bien que d'une perception, et qu'en ce cas on ne peut alléguer que le souvenir se réveille par sa faiblesse relative, puisqu'il n'y a pas ici de perception correspondante, toutes les images ne sont pas des souvenirs, ne sont pas projetées dans le passé. Pourquoi les unes le sont-elles et non les autres ? Cette différence absolue ne saurait s'expliquer par une différence de termes, autrement dit l'empirisme ne saurait en rendre compte<sup>2</sup>. Dans un souvenir considéré comme tel, il n'y a pas seulement quelque chose de moins mais<sup>3</sup> quelque chose de plus que dans une image ou dans une pure idée. Cherchons donc (1) ce qu'un souvenir reconnu comme tel en tant qu'image ou pure idée, c'est-à-dire dans sa matière, a de moins qu'une perception actuelle ; (2) ce qu'il a en tant que souvenir, c'est-à-dire dans sa forme, en ce qui le<sup>4</sup> fait souvenir<sup>5</sup>, de plus qu'une image ou une pure idée.

---

<sup>1</sup> Depuis « Se souvenir » (*Lp 347*), ajout au sommaire du Manuscrit de l'École Normale Supérieure.

<sup>2</sup> ne saurait s'expliquer par une différence de degré. *Mt 206*

<sup>3</sup> ou *C* mais *Mt 206*

<sup>4</sup> en ce qu'il *C*

<sup>5</sup> Depuis c'est-à-dire, ajout au sommaire du Manuscrit de l'École Normale Supérieure.

<sup>350</sup> 1) Une image ou une pure idée, par suite un souvenir, se distingue de la perception actuelle en ce que nous avons prise sur celle-ci et pouvons<sup>1</sup> la faire varier harmoniquement et dans son ensemble suivant une loi fixe que l'étendue figure, tandis que sur les autres, quoiqu'elles puissent dépendre de notre volonté, nous n'avons pas cette prise donnée. Ainsi le souvenir en tant qu'image ou pure idée<sup>2</sup> est reconnu parce qu'il ne fait pas corps avec la perception actuelle, ou plutôt il est de la sorte distingué de celle-ci.

[2)] Mais pourquoi est-il rejeté<sup>3</sup> dans le passé au lieu d'être confondu avec les autres images ou<sup>4</sup> pures idées ? C'est que, sans être une perception sur laquelle nous ayons prise, il est pourtant une perception, et par là se distingue de l'image et de l'idéal. En effet, il tend à se déterminer indépendamment de nous et à s'imposer à notre pensée comme un objet tout aussi bien que la perception présente. Il y tend, il est vrai, sans y parvenir, de sorte que nous avons alors deux perceptions également subies, mais l'une déterminée ou déterminable entièrement, qui change sans<sup>5</sup> notre action et aussi par elle, l'autre déterminée et déterminable seulement dans son ensemble, qui en outre ne change pas et sur laquelle nous sommes sans pouvoir,<sup>6</sup> <sup>351</sup> irrévocable.

Se souvenir, c'est-à-dire reconnaître comme passé, c'est donc, à propos d'une pensée ou d'une représentation actuelle, tendre à reconstituer en soi-même un autre exemplaire entièrement déterminé de cette pensée ou représentation et ne le pouvoir pas. Ce qui est commun aux deux, c'est l'idée ; ce qui les distingue, c'est le fait, c'est-à-dire que l'un des deux est cette idée encadrée dans le tout actuel de notre représentation et de notre état affectif présents<sup>7</sup>, tandis que l'autre est cette même idée qui *tend* à se donner un autre cadre représentatif et affectif également déterminé, mais sans y parvenir. La même idée peut donc être portée dans<sup>8</sup> plusieurs cadres représentatifs et affectifs différents, c'est-à-dire qu'elle peut s'incarner dans plusieurs *faits* qui s'excluent, être actuelle un nombre de fois illimité. Le temps est la forme au moyen de laquelle nous nous représentons cette possibilité, c'est-à-dire l'indépendance réciproque de l'idée et du fait. Le présent, c'est la pensée dans son cadre déterminé de représentation et de sentiments connexes. Le passé, c'est la représentation par laquelle la pensée s'explique ce qu'elle *subit* dans le fait actuel sans pouvoir le faire entrer dans sa représentation spatiale présente. L'avenir, enfin, est la représentation de ce qui est dans le fait<sup>9</sup> présent et qu'elle n'y <sup>352</sup>subit pas, et qu'elle juge<sup>10</sup> pouvoir subir parce que les conditions en sont peut-être]<sup>11</sup> données dans la représentation spatiale présente. Ainsi la

---

<sup>1</sup> pour *C* pouvons *Mt 206*

<sup>2</sup> ou pure idée *insertion Lp*

<sup>3</sup> projeté *Mt 207*

<sup>4</sup> et *Mt 207*

<sup>5</sup> sous *C* sans *Mt 207*

<sup>6</sup> *La virgule Mt 207*

<sup>7</sup> connexe *Mt 207*

<sup>8</sup> dans (selon) *C* dans *Mt 207*

<sup>9</sup> un fait *C* dans le fait *Mt 208*

<sup>10</sup> mais qu'elle pense *Mt 208*

<sup>11</sup> *Mt 208*

reconnaissance est provoquée par l'incompatibilité de son objet avec le fait actuel et [par]<sup>1</sup> sa tendance à reconstituer un autre fait dont l'idée seule est déterminée (nous rejetons dans le passé ce que nous ne pouvons pas organiser dans la représentation du présent et que nous considérons néanmoins comme déterminé en soi absolument, sinon comme déterminable par nous)<sup>2</sup>. La reconnaissance suppose donc la représentation du passé et par suite de l'avenir, c'est-à-dire du temps, et celle-ci est celle d'un ordre nécessaire suivant lequel des faits qui s'excluent sont reliés les uns aux autres dans une même pensée. Elle suppose donc que la pensée se rattache également à tous, c'est-à-dire se projette sous<sup>3</sup> chacun d'eux et affirme son identité dans ses moments successifs.

### *Localisation dans le passé*

C'est la troisième partie du souvenir, par laquelle il s'achève. Elle se fait au moyen de la détermination du souvenir dans le détail. Elle a lieu au moment où cette détermination a pour effet de réveiller la pensée d'un détail qui est une circonstance de fait ou [d'un] état de conscience passée, indépendante de nous, vraie en elle-même, déterminable, objective, c'est-à-dire se rapportant à l'espace.<sup>353</sup> Le problème de la détermination du souvenir consiste à retrouver de telles circonstances. À un moment donné, elles s'imposent à l'esprit, se déterminent en lui sans lui, et par leur connexion avec d'autres, finissent par préciser l'idée d'une date fixe, point de repère pour l'orientation du souvenir. La condition pour que la localisation parfaite soit possible est évidemment la mesure du temps. Elle a lieu par le moyen des grands mouvements naturels périodiques (révolutions de la terre, du soleil, *etc.*, années, mois, jours). Nous mesurons donc le temps par l'espace ; ainsi l'idée du temps suppose la connaissance d'un ordre fixe indépendant de nous suivant lequel les déterminations de l'espace, c'est-à-dire les phénomènes, se succèdent les uns aux autres. La série du temps passé se développe devant nous, déterminant chacun de ses éléments par tous les autres. Le temps, c'est la nécessité sur laquelle nous n'avons plus aucune prise, tandis que l'espace est celle sur laquelle nous avons prise.

### **Fonction du temps : comment il engendre le nombre par la répétition du semblable**

L'espace, avons-nous dit, mesure le temps, mais il doit être lui-même mesuré et ne peut l'être que par la répétition d'actions identiques dans leur idée, quoique distinctes dans les circonstances où elles se réalisent. Nous n'aurions donc pas l'idée du temps, et par suite nous ne pourrions pas mesurer l'espace (qui mesure le temps)<sup>354</sup> si nous n'avions pas *l'idée*, si nous ne formions pas la conception de quelque chose que nous connaissons toujours le même, quoiqu'il puisse se réaliser un nombre illimité de fois. Cela même est *l'idée* par opposition à

---

<sup>1</sup> *Mt 208*

<sup>2</sup> *Parenthèse : insertion Lp*

<sup>3</sup> sous (dans) *C* ; sous *Mt 208*

la représentation et au fait (nous ne concevons le temps qu'en passant d'un objet à un autre, et les objets supposant l'idée de nombre, le temps suppose également cette idée). Nous ne concevons donc le temps qu'en formant des idées, autrement dit, penser le temps est faire plus que se représenter, c'est faire acte d'entendement. L'animal, selon toute apparence, ne connaît pas le temps. Le temps n'est pas une forme donnée de la sensibilité comme l'espace, qui s'impose à nous malgré nous. On ne peut se représenter le temps qu'à la condition de le concevoir d'abord, et cette représentation est plutôt une figure qu'une image. Nous nous représentons le temps comme une ligne dont chaque instant successif est un point, mais un seul point est réel, les deux parties qu'il sépare sont dans le néant. L'une n'est plus, l'autre tend à être. Toutes deux sont inséparables. On ne conçoit pas le temps sans penser<sup>1</sup> ensemble passé et avenir par opposition au présent : le passé, comme ce qui est donné et sur quoi nous n'avons plus aucune prise, l'avenir, comme ce qui peut se réaliser plus ou moins conformément à l'idée que nous en avons et à notre désir, grâce aux prises que le présent nous donne par l'ensemble des nécessités qui le constituent. Puisque la conception de l'avenir est la condition de celle du temps, et que l'avenir, c'est ce qui n'est donné encore que dans nos<sup>355</sup> idées et dans les fins que nous poursuivons, il s'ensuit que la conception du temps suppose en nous la finalité, l'action dirigée par le désir, par l'idée de ce qui n'est pas encore, mais qui est conforme à notre nature et capable de la satisfaire. Nous ne connaissons pas l'ordre fixe de la nature, et par conséquent le temps dans lequel il se développe, si notre vie intérieure, comme sujet, était purement représentative, intellectuelle, si elle ne consistait [qu']à refléter cet ordre objectif. Nous ne pouvons connaître la nécessité qu'à condition de lui échapper en nous-même, d'être un système de tendances réelles, non par ce qu'elles subissent du dehors, mais par la fin qu'elles poursuivent. La connaissance de la nécessité suppose en nous la finalité, c'est-à-dire une nature. Celle-ci, à son tour, ne saurait être un perpétuel devenir, toujours différent de lui-même ; pour connaître la nécessité, il faut trouver dans sa nature à soi un point de repère, une unité fixe. La connaissance du temps et la conscience dont elle est condition supposent le moi.

## B - Le Moi<sup>2</sup>

Le moi, condition nécessaire de la mémoire et de la conscience, est le sujet pensant qui, s'opposant à ses objets et à ses pensées, se conçoit comme le principe un, identique, de ses<sup>3</sup> manifestations indéfinies dans le temps et se distingue<sup>356</sup> de tous les autres sujets pensants possibles.

---

<sup>1</sup> poser C

<sup>2</sup> Cette définition reproduit celle qui figure sur le Manuscrit de l'École Normale Supérieure au folio 209

<sup>3</sup> ces C ; ses Mt 209

L'acte de mémoire est la condition de la conscience. C'est en nous souvenant de ce que nous avons été que nous nous connaissons dans ce que nous sommes, non point dans tel ou tel temps, mais absolument. C'est un cercle vicieux que d'expliquer d'une part la conscience présente de ce que nous sommes par la conscience de ce que nous avons été et réciproquement. L'une et l'autre de ces connaissances (conscience proprement dite et mémoire) ne peuvent s'expliquer que par une connaissance supérieure qui, elle, ne se rapporte pas à telle partie du temps plutôt qu'à telle autre, mais à notre être considéré comme identique à lui-même indépendamment du temps. Se souvenir et avoir conscience sont deux actes inséparables qui supposent tous deux l'affirmation de l'existence en nous d'un être qui est unique en lui-même et qui se manifeste toujours en lui-même, au fond, dans les moments successifs du temps. Cet être, c'est le moi. Se souvenir et avoir conscience, c'est dire moi.

***Que suppose cette idée du moi ? Quels sont ses caractères nécessaires ?***

Elle suppose que l'être pensant qui se connaît se juge indivisible dans son unité. Dire moi, c'est se considérer comme *un* être pensant irréductible. C'est en même temps se considérer comme toujours<sup>357</sup> identique à soi-même. C'est s'identifier à soi-même dans tous les moments du temps, c'est par suite se distinguer des objets que l'on pense, et en même temps, des pensées que l'on a. Le moi, c'est le sujet de la pensée, par conséquent ce à quoi l'objet de la pensée ou mieux ses<sup>1</sup> objets indéfiniment multiples sont irréductibles. Mais c'est aussi ce à quoi les pensées, même multiples comme leurs objets, ne se ramènent pas. Dire moi, c'est, au moment même où on le dit, se mettre non seulement en dehors des objets que l'on pense, mais en dehors de la pensée même. C'est considérer que cette pensée n'est ce qu'elle est, en ce moment précis, que par suite de circonstances qui dépendent au moins en partie du non-moi, de l'objet. Autrement dit, que cette pensée actuelle est une manifestation du principe pensant, qui pourrait être autre qu'elle n'est actuellement sans que ce principe cessât d'être le même.

L'empirisme prétend expliquer cette connaissance que le moi prend de lui-même par la mémoire. Si, dit-il, nous nous distinguons des choses et de nos pensées mêmes comme perpétuellement identiques sous la mobilité des unes et des autres, c'est que nous apprenons peu à peu par expérience que nous sommes identiques. En effet, l'expérience inscrit le passé en nous, ce passé se retrouve, se réveille dans le présent ;<sup>358</sup> nous pouvons donc l'y comparer, nous retrouvons à chaque instant dans les pensées que nous formons, dans les sentiments que nous éprouvons, l'analogie des pensées et des sentiments que le passé a suscités en nous et dont le souvenir reparaît à ce moment même dans la conscience. Nous apprenons donc par là que nous sommes le même être que nous avons été, puisque ce même être n'est qu'un être qui a les mêmes pensées. La connaissance du moi identique à lui-même, et par conséquent un dans le présent comme dans tous les temps, se forme donc en nous peu à peu : elle est l'œuvre de la mémoire, et du jugement par lequel nous interprétons ces données. En avançant en âge, nous apprenons de mieux en mieux à nous identifier avec nous-même, à nous caractériser à

---

<sup>1</sup> ces C

nos propres yeux, à nous retrouver le même dans le passé, à nous figurer le même dans l'avenir. Notre identité est donc le produit de l'expérience ; être moi, c'est se connaître tel que l'on a été dans la suite du temps. Cela suppose que l'on a appris peu à peu à se connaître. L'identité du moi n'est pas donnée immédiatement mais peu à peu, pièce à pièce. C'est l'identité composite, formée, entretenue. Cette théorie (Hume, Bain, Stuart Mill), on le voit, consiste à expliquer par l'exercice même les conditions absolues de son existence. Comment [...]

[...] propre nature, du moins quelque chose d'elle, appartient [...]

Trois éléments donc dans le moi : un élément *formel*, abstrait, la forme pure de la pensée en général ; un élément *moral* consistant dans l'affirmation de la vérité absolue à laquelle d'autres sujets pensants participent et que nous pouvons réaliser de plus en plus dans notre pensée et dans nos actes ; un élément *empirique*, sensible, par lequel notre moi individuel est susceptible d'être défini et distingué des autres.

## La Mémoire. Ses lois. Ses formes<sup>1</sup>

<sup>363</sup>La mémoire, condition de la conscience complète ou conscience de soi, est la conscience du passé en tant que passé. Elle se distingue de l'imagination sensitive (ou mémoire imaginative), qui n'implique pas la connaissance ni l'attribution au passé.

### Analyse de la mémoire

L'acte complet de la mémoire, ou *souvenir*, comprend trois parties : 1) l'apparition, qui n'est qu'un fait et s'explique par l'association ; ce fait peut devenir un acte, l'acte du rappel, par l'intervention de la volonté ; 2) reconnaissance, 3) localisation dans le passé, qui la complète. <sup>364</sup>Dans le souvenir, la mémoire est donc une fonction de l'entendement et non une fonction sensitive, comme l'imagination. Son acte est un jugement qui suppose la notion du temps, celle par suite d'un ordre fixe indépendant de l'esprit, celle de l'identité du sujet, *etc.* Cercle vicieux de l'explication sensualiste.

La mémoire comprend deux éléments, l'un mécanique, spontané, sa matière, qui vient de l'association ; l'autre rationnel, plus ou moins volontaire, sa forme. Distinction méconnue le plus souvent par les philosophes, par Aristote (explication de la mémoire par des images matérielles déposées dans le cerveau), par Descartes (canaux creusés par les esprits), par Spinoza. Tous ne voient dans la mémoire que sa matière, le fait de la réapparition, ils la

---

<sup>1</sup> Ce dernier développement est en son début un condensé de l'analyse que l'on trouve plus haut, et en partie le développement du sommaire que l'on trouve dans le Manuscrit de l'École Normale Supérieure, f. 212.

confondent avec l'image sensitive, ils n'expliquent pas ce qui la constitue en propre : connaissance du passé comme tel. Spinoza oppose<sup>1</sup> l'ordre de l'imagination, qui exprime, non pas la véritable nature des choses, mais la série des affections du corps, à l'ordre des idées, qui représente cette véritable nature ; mais cet ordre de l'imagination n'est pas celui de la mémoire. Se souvenir, c'est assigner à une pensée sa place vraie dans le passé, c'est concevoir le passé, le temps tout entier comme un ordre fixe ; <sup>365</sup>ce n'est donc pas penser simplement sous l'action des impulsions, des affections du corps. C'est faire acte de réflexion. Il y a dans tout acte de mémoire quelque chose de rationnel, de volontaire.

Il est vrai qu'il y a aussi pour nous quelque chose d'accidentel, résultant de l'association, et par suite lié au mouvement de la vie dans le corps. Le souvenir peut être volontaire, c'est-à-dire, la volonté peut intervenir même dans la réapparition, c'est-à-dire, nous pouvons préciser de plus un souvenir ; mais l'idée doit lui être présentée spontanément à l'esprit. Y a-t-il une mémoire purement rationnelle, une mémoire des pures idées ? Cela serait contradictoire. En effet, le souvenir, c'est le souvenir d'un temps déterminé ; or l'idée dans sa pure vérité ne se rapporte à aucun point. Seulement il y a une mémoire du temps, déterminée par l'action des idées. Ce qu'on appelle mémoire rationnelle, c'est la mémoire par laquelle on arrive à retrouver l'ordre du passé à force de concevoir clairement, de comprendre ou d'avoir compris les faits qui s'y rapportent. Plus la pensée est claire, distincte, réfléchie, plus elle a de chances de rétablir sous le regard de la conscience l'ordre vrai des faits écoulés. On peut encore appeler mémoire rationnelle la facilité de retrouver non plus des faits, mais des idées. Elle résulte de l'habitude : <sup>366</sup>en concevant nettement ses objets, la pensée en marque plus fortement l'empreinte en elle-même. On associe l'idée à un plus grand nombre d'autres ; on détermine entre elle et les autres un plus grand nombre de connexions. Il en résulte que ces êtres sont ensuite de plus en plus facilement conçus, mais c'est parler improprement que d'appeler mémoire cette facilité à retrouver des idées au moyen des rapports logiques qui les relient.

C'est la distinction de la réapparition et du souvenir qui doit remplacer la distinction anciennement faite entre la conservation et le rappel. À vrai dire, rien ne se conserve, tout ce que nous retrouvons nous était présent mais inaperçu, c'est l'acte du souvenir [qu'il nous faut étudier].

### Degrés de la mémoire

Il n'y a, à proprement parler, qu'une espèce de mémoire, la *mémoire des faits*, mais il est d'usage d'étendre le sens du mot, et de diviser la mémoire par rapport à sa matière : (1) *Mémoire organique*, consistant dans des habitudes d'actions, qui se subdivisent elles-mêmes en habitudes vitales ou fonctionnelles et habitudes d'action proprement dites ; (2) *Mémoire imaginative*, consistant dans la simple réapparition, soit des images, soit même [...]<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> propose C

<sup>2</sup> Lacune 367-372

## Fonctions analytiques ou intellectuelles proprement dites. L'entendement et ses fonctions : conception, jugement, raisonnement

(en ajoutant la méthode, cela fait quatre opérations de l'esprit).

### I - Conception

<sup>373</sup>L'entendement, forme analytique de l'intelligence, a pour fonction d'établir des rapports nécessaires dont les représentations sont l'objet ; il les établit<sup>1</sup> par le jugement, qui est son acte propre. Mais le jugement ne porte pas directement sur les représentations. Il porte sur<sup>2</sup> les idées, par lesquelles l'être de celles-ci est représenté à l'esprit. D'autre part, un jugement n'existe qu'à la condition de se relier à d'autres jugements. De là cette conséquence, que l'entendement suppose trois actes distincts mais inséparables : concevoir, juger, raisonner. La quatrième opération de l'esprit, qui consiste à ordonner (méthode), résulte de l'intervention de la raison, c'est-à-dire de l'entendement réfléchi.

L'entendement intervient, comme nous l'avons vu, dans la représentation, mais sous une forme inconsciente. Se représenter, c'est affirmer l'être de ses représentations et par suite, sous une forme plus ou moins vague, le concevoir. C'est par l'idée que la représentation se détermine. Il y a donc une conception, un jugement, il y a même des raisonnements implicitement contenus<sup>3</sup> dans toute perception représentative. Ces conceptions, jugements, *etc.*, ne sont point l'objet propre de cette pensée, mais seulement sa<sup>4</sup> condition inaperçue. Au contraire, dans<sup>5</sup> la vie de l'entendement, la conception, le jugement, le raisonnement, *etc.*, sont l'objet propre de la pensée, la pensée même ; cette pensée, c'est une analyse ; <sup>374</sup>le passage de la pensée synthétique à la pensée analytique se fait par l'intermédiaire du langage. L'idée, produit de la conception, est à la fois la matière de l'entendement et le demi-produit de son activité. Elle est un ensemble de connaissances possibles résumées en une seule, et représentées généralement par un signe. L'idée, c'est la connaissance en puissance, objet, matière de la connaissance en acte. Le raisonnement est le mouvement même par lequel la pensée se réalise dans les jugements successifs.

---

<sup>1</sup> il est établi *C*

<sup>2</sup> par *C*

<sup>3</sup> représentations implicitement contenues *C*

<sup>4</sup> sa *C*

<sup>5</sup> au contraire de *C*

### *Division des idées*

Deux sortes d'idées : abstraites, générales. Les premières sont des idées de qualités ou de rapports. Les secondes, des idées d'êtres ou de groupes d'êtres. Ces deux sortes d'idées sont également nécessaires ; toute qualité, tout rapport suppose un être auquel il se rapporte, et cet être doit être défini par son essence, sans laquelle il ne serait pas objet de pensée, n'appartiendrait pas au monde de l'être. Or cette essence, c'est ce qu'il a de commun avec un certain nombre d'autres êtres, en partie avec un nombre plus grand, en partie avec tous les êtres (l'être même). c'est là ce qu'on appelle l'idée générale.

#### *1°) L'idée abstraite*

Deux sortes : idées de qualités et idées de rapport. Exemple : l'idée d'égalité est une idée de rapport ; les idées de beauté, de bonté, sont des idées de qualités. Une chose est bonne, belle en elle-même, mais non égale en elle-même. Mais au fond de <sup>375</sup>toute idée de qualité, il y a toujours affirmation de rapport. Les seules idées de qualités qui paraissent échapper à cette loi sont celles des qualités sensibles : encore y a-t-il au fond de chacune l'affirmation de leur inhérence à l'être qu'elles déterminent. Toute pensée suppose donc l'affirmation de rapports. Si les qualités sensibles mêmes sont des rapports, à plus forte raison les qualités morales, tout d'abord les qualités sensibles composées, qui supposent pour être conçues un travail d'abstraction (vitesse, rapidité, force). Pour former l'idée de force, il faut faire intervenir l'idée de rapport.

Les idées de rapports peuvent être subdivisées en idées mixtes, ou appliquées, et idées abstraites proprement dites. Les premières sont celles qui ont une matière sensible et dont la forme seule est abstraite (toutes les définitions abstraites des physiciens) ; les idées abstraites pures (par opposition à appliquées), ce sont les idées nécessaires de l'entendement (quantité, qualité, relation, causalité, finalité, inhérence, nécessité, possibilité, *etc.*). On pourrait être tenté de ranger aussi dans cette classe les idées de la raison, qui sont les différentes formes de l'idée d'absolu : infini, parfait, absolu, nécessaire (idée de Dieu). Mais toutes ces idées ont le caractère propre d'exprimer, non pas des relations, mais l'insuffisance de toute pensée qui n'atteint <sup>376</sup>que des relations. De même donc que des idées de rapports ne sauraient dériver des idées de qualité ou plutôt des sensations, qui expliquent en partie celles-ci, de même les idées de la raison ne sauraient être considérées comme l'extension des idées abstraites.

### **Formation des idées abstraites**

Le sensualisme cherche à les expliquer par l'attention et la comparaison. Sans doute celle-ci les précise, 1) toutes les deux supposent un acte de [l'esprit] ; l'attention n'est pas simplement une sensation plus forte que les autres, qui accapare l'esprit comme si elle était seule ; mais elle n'est pas non plus comme le veut M. Ribot l'ensemble des actes physiques et

de mouvements du corps par lesquels s'exprime ce qu'il appelle le monoïdéisme<sup>1</sup>. Tout cela n'est que l'attention constituée[ l'attention comme] état[ l'attention considérée] comme un fait ; l'attention proprement dite, c'est l'acte de faire attention, c'est-à-dire de considérer la représentation dont on est affecté en y cherchant quelque chose à connaître, quelque nécessité, quelque rapport ; l'attention suppose donc une [action], *a priori*, de l'esprit sur la nature de la [représentation]. Elle vient du dedans et non du dehors. De même la comparaison : pour comparer des choses, il faut choisir [les points de vue auxquels on les compare]<sup>2</sup> ; mais ces<sup>3</sup> points de vue, il faut en avoir l'idée, *etc.* L'attention et la comparaison par suite ne sauraient créer de l'être ; elles le supposent au contraire.

## 2° - Les idées générales - Leur formation

<sup>377</sup>L'idée générale est l'idée d'un groupe de caractères considérés comme constituant l'essence commune de tous les individus du groupe appelé genre. Elle suppose l'expérience, puisque nous ne saurions deviner *a priori* leur composition. Doit-on dire pour cela, comme le veut l'empirisme, qu'elle résulte simplement de l'expérience, entendue comme la sensation même, qu'il suffise de faire acte d'attention ou de comparaison pour les établir ? Non certes, car ce que celles-ci ne sauraient donner, c'est l'idée, (1°) de chaque qualité ou caractère en particulier (l'idée que cette qualité ou ce caractère est quelque chose, a une réalité objective) ; c'est ensuite (2°) que ces idées et ces caractères forment un système nécessaire capable de se reproduire sous l'action des lois de la nature. Sans doute, toutes nos idées générales sont provisoires et doivent être conçues comme une simple approximation de la véritable essence. Cette essence même est peut-être toujours en voie d'évolution, mais il n'en est pas moins vrai qu'à chaque instant, nous considérons cette essence comme rigoureusement déterminée en elle-même, comme mettant en relation et permettant de joindre pour ainsi dire en une seule connaissance celle de cet être <sup>378</sup>et [celle] de tous les autres ; et c'est seulement par là que nous concevons l'être individuel comme réellement existant. Ainsi, concevoir l'idée générale d'un être est la même chose que le concevoir comme réel, c'est le concevoir comme participant à l'être, et comme uni plus ou moins étroitement par sa nature à tels ou tels groupes d'êtres plus ou moins étendus. Penser un être individuel, c'est penser que l'ensemble des êtres est pensable, et que cet être en fait partie. L'attention, l'analyse, la comparaison, et aussi l'art de nommer, de signifier, ne sont donc que le dehors de l'acte par lequel est formée l'idée générale. Cet<sup>4</sup> acte est au fond celui d'affirmer que l'être considéré a une essence, qu'il est pensable pour tous les esprits et que la représentation qu'on s'en forme ne se rapporte pas seulement à celui qui se la forme, mais qu'elle a une vérité indépendante.

On distingue en elles leur extension et leur compréhension. La hiérarchie qu'elles forment va depuis l'individu jusqu'au genre suprême : l'être. Le progrès de la pensée suppose

---

<sup>1</sup> Ribot, *Psychologie de l'attention*, Introduction (Paris, Alacan, 1938, p.6, p.9)

<sup>2</sup> il faut choisir ces <lacune> C

<sup>3</sup> des C

<sup>4</sup>tel C

un progrès dans les idées sur lesquelles elle porte. Les idées générales et les idées en général se rectifient et s'ordonnent <sup>379</sup> peu à peu par l'effet de l'expérience et celui de la réflexion.

### *1°) Rectification*

Elle consiste à substituer, dans la définition du genre, aux caractères exceptionnels, accidentels, des caractères de plus en plus essentiels, ce qui ne peut se faire qu'à condition qu'on comprenne de mieux en mieux pourquoi ces caractères sont essentiels, et en vertu de quelle loi ils doivent se retrouver dans tous les genres. La rectification progressive des idées générales, l'approximation de la véritable essence, ne peut résulter que de la découverte des lois expérimentales qui régissent les êtres. - Indépendamment de cette rectification progressive, qui est l'œuvre collective de l'esprit humain, il y a aussi une rectification individuelle, qui consiste à comprendre de mieux en mieux quels sont les caractères essentiels de l'idée signifiée par tel mot. L'enfant<sup>1</sup> commence par ne pas voir sous le même mot la même chose que nous, ou plutôt dans ces choses de même caractère, la même matière, c'est-à-dire qu'il a besoin d'apprendre à se placer au vrai point de vue.

### *2°) Détermination par addition de caractères nouveaux*

### *3°) Organisation intérieure qui se fait parallèlement au progrès de la classification*

### ***Valeur objective des idées générales***

<sup>380</sup>Les idées générales sont-elles de simples modes subjectifs de pensée ou représentent-elles le fond de l'être (question posée depuis Socrate), l'objet de la science ? D'où, pour son disciple Platon, l'identification de l'être à l'idée-type du genre.

### *La querelle des nominalistes et des réalistes au Moyen-Âge*

Saint Anselme, platonicien, pose les principes du réalisme. Contre lui, Oscein, chanoine de Compiègne, établit que l'idée générale n'est qu'un mot, *flatus vocis* : *universum post rem*. Il est condamné au concile de Clermont (1092). Guillaume de Champeaux soutient le réalisme : *universum ante res*. Son disciple Abélard essaie une conciliation par le conceptualisme : *universum in rebus*. L'idée générale n'est ni une chose ni un nom, mais un acte de pensée, ou une affirmation, *sermo*, par laquelle les individus réellement semblables

---

<sup>1</sup>l'enfance C

sont réunis en un groupe. Tous les caractères sont définis par l'idée. Le concile de Sens, par l'éloquente plaidoirie de Saint Bernard, défendit cette doctrine. L'édit de Louis VII défendit l'enseignement du nominalisme. Il reparut avec Occam au XV<sup>ème</sup> Siècle, par suite du progrès des sciences expérimentales.

### *Solution du problème*

<sup>381</sup>Les scolastiques entendaient par *universum* aussi [bien] les idées abstraites que les idées générales. Il y a là pourtant une distinction à maintenir. Les idées générales, représentant des essences ou natures et en même temps des classes d'êtres, ne sauraient être réelles au même sens, au même degré que les idées abstraites, du moins que les idées abstraites pures. En elles, en effet, se trouve un élément empirique, tandis que dans les pures idées abstraites, tout est nécessaire *a priori*. On pourrait donc être amené à accorder la réalité des idées abstraites en tant que catégories nécessaires de la pensée sans accorder pour cela celle des idées générales, puisque les idées générales sont susceptibles d'être conçues de mieux en mieux (à cause de leur origine expérimentale), et que les natures qu'elles expriment sont peut-être et même sans doute soumises à la loi de l'évolution, du<sup>1</sup> progrès indéfini.

Cela posé, les nominalistes ont raison de penser que les idées n'existent pas dans les choses ; mais les sensations n'y existent pas non plus, et sans un entendement qui pense ces choses par les idées, les choses ne seraient rien. Sans doute nous concevons ces choses comme ce qui nous donne des sensations, mais celles-ci sont nous et non les choses, et la vraie nature des choses ne peut consister que dans l'ensemble et le rapport des propriétés que nous concevons en elles comme expliquant nos sensations. <sup>382</sup>Que l'on dise que la réalité ne saurait consister dans les abstractions ni composer les abstractions, rien de mieux, mais encore bien moins ne peut-elle consister que dans la sensation même, qui est nous, et non la chose. Ainsi, s'il est vrai que la réalité ne consiste pas dans les idées, il est vrai pourtant que c'est seulement par le moyen des idées que nous l'atteignons.

Le nominalisme n'a donc raison que dans la forme. La réalité ne consiste pas dans les idées générales, ni non plus dans les idées abstraites. Celles-ci sont réelles, sans doute, en tant que formes nécessaires de la pensée, mais ces formes ne se réaliseraient pas, si elles ne s'appliquaient à une matière sensible, et en outre, quand elles sont conçues, il est toujours possible à la pensée de s'en détacher en les comprenant, si bien que la perfection de la pensée réfléchie consisterait à dépasser la région des formes abstraites en comprenant la nécessité qui les engendre. D'autre part, les idées générales étant, comme nous l'avons dit, empiriques, sont susceptibles d'être indéfiniment redressées, et l'objet de la science expérimentale n'est pas de nous faire découvrir des formes, des natures fixes dans <sup>383</sup>la nature, mais bien la loi suivant laquelle se succèdent les unes aux autres les transformations des êtres réels. Ainsi le naturaliste se propose, non la détermination de tel type animal ou végétal en tant que possédant en soi une raison d'être absolue qui l'explique<sup>2</sup> et explique sa permanence, mais de

---

<sup>1</sup> de C

<sup>2</sup>qu'il l'explique C

découvrir les lois suivant lesquelles se développe la vie dans les différents êtres de ces types, et de rattacher l'apparition de ces êtres sur la terre aux lois générales de la vie, lesquelles à leur tour devront être rattachées aux lois plus générales de la chimie, de la physique, de la mécanique. La science n'a donc pas pour objet d'expliquer la nature des phénomènes et leurs lois par celles des êtres, leurs essences supposées fixes, mais au contraire d'expliquer ces dernières par l'étude des lois de la nature, révélées par l'observation des phénomènes. Elle explique les êtres par les phénomènes et non les phénomènes par les êtres. Ce ne sont donc pas les idées qui sont l'objet de la science, mais le réalisme n'en a pas moins raison au fond, car si les idées ne sont point la réalité, sans elles celle-ci ne serait point pensée. Ainsi les lois de la nature n'auraient-elles aucun sens si elles n'étaient supposées s'appliquer à des essences fixes, au moins provisoirement fixes, c'est-à-dire en définitive qu'elles s'appliquent à des êtres réels qui se ressemblent plus ou moins entre eux<sup>384</sup> mais qui tous ont pour commune nature de participer plus ou moins à la pensée, puisqu'ils s'expriment tous plus ou moins les uns les autres, et que certains<sup>1</sup> d'entre eux ne sont concevables que comme êtres pensants. Tout être individuel n'existe qu'à condition d'agir sur tous les autres et de refléter en lui-même tous les autres, de subir par conséquent leurs actions, et s'il ne participait<sup>2</sup> pas en quelque mesure à la pensée, celle-ci, dans la connaissance qu'elle en prendrait, le méconnaîtrait, puisqu'elle ne saurait le concevoir qu'en voyant en lui une puissance, c'est-à-dire à quelque degré une pensée.

En résumé, il est bien vrai que les idées ne sont point réelles en elles-mêmes, ne sont point des réalités éternelles, subsistant toutes seules en dehors de l'action de la pensée, mais dans la pensée au moins, elles sont réelles, elles représentent les étapes successives qu'elle franchit à mesure qu'elle avance dans la connaissance d'elle-même et des choses. Il y a donc un faux réalisme ou idéalisme, c'est celui qui réalise les idées à part de la pensée, mais il y en a un vrai, c'est celui qui considère la réalité comme atteinte par la pensée seulement, non pas il est [...]<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> certains autres C

<sup>2</sup> s'ils ne participaient C

<sup>3</sup> *Lacune 385-86*

## II - Le Jugement

- 1) <sup>387</sup> Analyse du jugement. Rôle de la volonté et de la liberté dans cet acte.
- 2) Les formes nécessaires du jugement.
- 3) Diverses espèces de jugements.

### 1. Analyse du jugement. Rôle de la volonté et de la liberté dans cet acte.

Juger est l'acte essentiel de l'intelligence. C'est affirmer quelque chose comme vrai ; ce n'est pas simplement affirmer quelque chose, ni affirmer que quelque chose est ou n'est pas, ni affirmer qu'une chose est une autre, mais bien qu'entre deux termes il existe un rapport nécessaire et universel. Cet acte suppose donc la conception des deux termes, mais il ne consiste pas dans cette conception même. Il consiste dans le rapport affirmé entre elles. Ce rapport, avant d'être affirmé, doit être conçu comme possible, c'est-à-dire que l'esprit doit en avoir l'idée. Cette idée du rapport nécessaire et universel à affirmer est l'idée même de la vérité, c'est la condition supérieure du jugement. Il suppose donc deux conditions, l'une matérielle, les idées sur lesquelles il porte, l'autre formelle, l'idée même de la vérité, c'est-à-dire un rapport universel et nécessaire et [il] consiste à faire l'application de celle-ci à celle-là.

De là cette question : l'acte proprement dit du jugement est-il déterminé dans l'esprit par ses conditions mêmes, c'est-à-dire, est-il l'œuvre de l'entendement et tout d'abord de la représentation, considérés comme donnés en nous, sans nous, <sup>388</sup> ou au contraire suppose-t-il l'intervention de la volonté et de la liberté ? En d'autres termes, tout jugement est-il à la fois une connaissance et une croyance ? Juger, c'est croire que quelque chose est vrai. Croyons-nous parce que nous connaissons, parce que nous savons, ou notre croyance est-elle toujours en partie au moins notre œuvre ? Y a-t-il en elle nécessairement quelque chose qui vient de nous et n'est déterminé, ni par la nature des choses sur lesquelles porte notre jugement, ni par celle de notre entendement même ?

Deux théories principales, celle de Descartes, celle de Spinoza. Suivant Descartes, le jugement est l'œuvre de la volonté. En effet, [juger] c'est adhérer, donc consentir. Nous avons, suivant Descartes, une puissance infinie de vouloir : infinie en étendue, et aussi en degré, infiniment<sup>1</sup> libre, absolue. C'est par l'exercice de cette faculté que nous jugeons. L'entendement au contraire est fini en étendue, c'est-à-dire qu'il ne porte jamais que sur un certain nombre d'objets, c'est-à-dire en quantité, et il comporte des degrés indéfinis d'obscurité ou de clarté ; enfin il n'est pas libre. Tant que nous ne faisons que sentir, imaginer, et même purement concevoir, sans affirmer ou nier, nous faisons acte d'entendement, nous

---

<sup>1</sup> enfin C

*subissons* des objets en *nombre défini* et nous les apercevons plus ou moins clairement et distinctement. <sup>389</sup>Ce n'est pas là juger, c'est-à-dire connaître véritablement, ce qui suppose affirmer ou nier. Nous ne jugeons que lorsque, par ce pouvoir infini que nous avons de vouloir, nous affirmons quelque chose à propos des objets. Comme notre pouvoir de vouloir est infini, nous pouvons l'exercer, soit en n'affirmant que les choses que nous concevons clairement et distinctement, et alors nous ne nous trompons pas, ou en affirmant d'autres, et même que nous ne concevons en aucune manière : dans ce cas, nous nous trompons ; ou bien, en présence d'une conception obscure ou indistincte, nous retenons notre jugement. Dans les trois cas, nous faisons acte de volonté libre. L'erreur et le doute, comme la connaissance vraie, s'expliquent ainsi.

Il est vrai que l'affirmation suppose toujours quelque perception, et aussi que le plus haut degré de la clarté de l'aperception détermine l'affirmation ; mais l'aperception qui accompagne toujours l'affirmation reste toujours la même, absolue, et si la parfaite clarté la détermine, elle n'en reste pas moins libre alors même, car la vraie liberté n'est pas l'indifférence, et même exclut l'indifférence. Telles sont les concessions que Descartes paraît faire à la thèse de Spinoza.

## 2° - Spinoza

À cette théorie, Spinoza objecte que l'aperception (ou idée) et l'affirmation sont inséparables, réciproques, toujours <sup>390</sup>adéquates l'une à l'autre. Autrement dit, concevoir et affirmer ne font qu'un.

En effet, d'abord, toute aperception ou idée est affirmation. Deux cas : (1) L'idée est obscure et confuse, (2) L'idée est claire et distincte. *Premier cas* : l'idée nous représente la chose, non pas selon la nature, mais selon l'ordre des affections de notre corps. Elle nous la représente beaucoup plus par ses<sup>1</sup> effets en nous qu'en elle-même. Dans ce cas, qui est celui de la connaissance par les sens et par l'imagination, l'idée nous représente nécessairement la chose comme présente, et c'est la même chose que se la représenter et [qu']affirmer sa présence. Tant que cette idée est seule dans l'esprit ou n'y est pas avec une autre, qui exclut la présence de l'objet de la première, cet objet est nécessairement jugé présent. Dans le cas contraire, quand la présence est exclue, c'est qu'elle est niée : jamais donc l'idée n'existe à part de toute affirmation. De même, dans le *deuxième cas*, où l'idée est claire, c'est-à-dire adéquate, [c'est-à-dire qu'elle est une idée] par laquelle nous connaissons la chose par ce qu'elle a de commun avec toutes les autres (étendue, grandeur, mouvement, repos, pensée et ses modes), une pareille idée est essentiellement affirmation. Concevoir le triangle, c'est concevoir qu'il est formé par trois lignes, *etc.*, c'est-à-dire, c'est affirmer que ces trois lignes se coupent deux à deux. Il est vrai que <sup>391</sup>l'affirmation paraît quelquefois être en dehors de l'idée (si nous disons, par exemple, que la somme des angles d'un triangle égale deux droits) : c'est qu'alors cette affirmation est purement verbale ; quelquefois d'ailleurs elle ne consiste qu'en pures confusions de mots et dans les deux cas, la vraie affirmation est celle que l'idée

---

<sup>1</sup> les C

en tant qu'idée contient (par exemple, que les angles d'un triangle valent deux droits et non trois). De même que toute aperception est affirmation, toute affirmation est aperception, c'est-à-dire qu'il n'y a point d'autre volition, d'autre affirmation ou négation que celle de l'idée en bloc. Sur quoi en effet porterait cette affirmation, si on ne se représentait rien à quoi elle se rapportât ? Au fond de toute affirmation, il y a donc une aperception, l'idée. - Par suite, puisque l'affirmation ou la négation sont inséparables de l'aperception, juger n'est qu'apercevoir ; la connaissance est donc faite en nous, soit par la nature de notre imagination, c'est-à-dire notre corps, soit par celle de notre entendement, ou, pour mieux dire, elle résulte toujours des aperceptions auxquelles elle est liée et qui se suivent en nous suivant un ordre nécessaire. De même que l'affirmation n'est rien hors de l'aperception ou idée, de même la volonté ou puissance d'affirmer une idée n'est rien non plus hors des volitions particulières, par lesquelles elle se manifeste, et il en est <sup>392</sup>de même de l'entendement. Ce sont de purs êtres de raison, de purs concepts généraux. Ils ne sont rien hors des volitions et des idées. La volonté ne s'étend donc pas au-delà de l'entendement : elle n'est pas non plus plus parfaite que lui, elle est au contraire d'autant plus intense que la chose perçue [est] plus claire. Enfin, elle n'est pas libre mais nécessaire, comme l'entendement, ou pour mieux dire chaque affirmation ou plutôt chaque idée (à la fois aperception et affirmation) est déterminée par les autres.

L'erreur n'est pas par conséquent le résultat d'un mouvement de la volonté qui, usant mal de sa liberté, se porte et s'exerce au-delà des bornes de la conception claire ; c'est simplement le manque de la connaissance vraie. Par exemple, imaginer comme présente une chose absente, c'est n'avoir pas eu l'idée qui exclurait l'existence de cette chose. En l'absence de cette idée, l'existence de la chose est affirmée ; [il en va] nécessairement de même s'il s'agit, non plus de l'existence de la chose, mais de son explication : ainsi croire que la volonté est libre, c'est simplement ignorer la cause de nos actes, les motifs qui la déterminent. Voir le soleil à deux cents pieds, c'est ignorer la cause de l'apparence qu'il présente et de l'illusion qui en résulte. L'erreur n'est donc qu'une ignorance. De même le doute ne consiste pas à suspendre librement son jugement, mais à hésiter <sup>393</sup>entre plusieurs idées, entre lesquelles l'esprit oscille, ou mieux il consiste à ne pas apercevoir d'une manière adéquate (ce qui signifie, pour Spinoza, parfaitement conforme à la nature de l'entendement), ou mieux encore, il consiste à apercevoir quelque chose qui masque ce que l'on perçoit d'une manière inadéquate. Ainsi, que nous affirmions ou niions, que nous soyons dans le vrai ou dans le faux, ou que nous doutions, nos connaissances résultent toujours des idées actuellement présentes en nous, ne sont que ces idées mêmes.

Que penser de ces deux doctrines ? Il est bien vrai, comme le dit Spinoza, qu'il y a toujours une affirmation au fond de toute idée, même obscure, et que cette affirmation implicite est déterminée en nous par les lois de notre nature sensible, imaginative, et par celles de notre entendement. Se représenter quelque chose, c'est en affirmer implicitement l'existence ; il est vrai aussi que la condition de toutes nos affirmations est<sup>1</sup> dans d'autres affirmations, dans l'ensemble des connaissances que nous avons. Se tromper, c'est ignorer ; le

---

<sup>1</sup> et C

progrès de la connaissance entraîne la suppression de l'erreur ; de même douter, c'est savoir ce qui justifie le doute, ce qui le rend nécessaire, et on peut toujours chercher dans les connaissances actuellement possédées par l'esprit de quoi expliquer ce qu'il sait bien, ce qu'il sait mal en se trompant, et <sup>394</sup>ce dont il croit devoir douter. Autrement dit, tous les états de l'esprit par rapport à la connaissance vraie doivent être expliqués par leur cause, c'est-à-dire dépendent d'une certaine nécessité. La volonté libre ne saurait s'exercer en dehors du champ où l'entendement pénètre. Douter arbitrairement, se tromper arbitrairement sont choses impossibles. On peut donc accorder à Spinoza une partie de sa thèse. Nous avons remarqué d'ailleurs que Descartes le faisait d'avance.

Mais il ne s'ensuit pas qu'il air raison<sup>1</sup> au fond. S'il n'y avait dans la connaissance qu'un seul terme, l'idée, les idées, qui se remplaceraient les unes les autres et constitueraient tout le développement de la pensée, l'idée de la vérité serait inintelligible<sup>2</sup>, et l'on ne saurait non plus concevoir aucun des actes par lesquels la pensée cherche à la saisir avec plus ou moins de succès (la recherche, le doute, l'erreur, la connaissance explicite, la négation, la connaissance vraie et certaine).

1°) On ne saurait concevoir ce que serait la vérité dans cette hypothèse. En effet, s'il n'y a que des idées, et que ces idées consistent dans des rapports qu'elles contiennent en elles-mêmes, et en même temps dépendent des rapports où elles sont les unes avec les autres, la vérité de chaque idée ne peut consister que dans la nécessité des rapports qu'elle contient et dans celle des rapports qui l'enveloppent. Mais de deux choses l'une : ou bien ces deux systèmes de rapports sont identiques, et alors il n'y a plus de vérité, car tout est identique à tout ; l'idée du triangle par exemple, <sup>395</sup>avec les propositions qu'elle contient, suivant Spinoza, sera au fond identique à toutes les propositions par lesquelles nous serons déterminés à la penser, ainsi que ces propositions. Autrement dit, si nous sommes nécessairement déterminés dans toute affirmation, pourquoi ne l'avons-nous pas été toujours ? Pourquoi avons-nous commencé à comprendre ? Si nous avons commencé, c'est que quelque chose de nouveau s'est offert à notre esprit, qui nous a fait reconnaître la vérité. Par conséquent, pour connaître la possibilité de la vérité, il est nécessaire de supposer trois termes : (1) la chose à laquelle elle se rapporte et dont l'idée se développe peu à peu dans l'esprit ; (2) dans cette idée qui se développe ainsi, la vérité de cette idée, c'est-à-dire des rapports nécessaires qui l'unissent aux autres idées ; (3) l'esprit même, qui reconnaît la vérité dans son objet, c'est-à-dire que s'il n'y avait dans la connaissance que des données toutes nécessaires, il n'y aurait pas de connaissance.

2°) Par suite, on comprend que dans la théorie de Spinoza, les différentes positions de l'esprit par rapport à la vérité sont inintelligibles.

[*Le doute*] - Le doute est-il une idée adéquate qui nous apprend qu'une autre idée est inadéquate ? Mais comment une idée adéquate, certaine, peut-elle nous montrer qu'une autre ne l'est pas ? Ce ne peut être qu'à condition que cette idée adéquate soit l'idée que la connaissance en question pourrait présenter les caractères d'une idée adéquate, et qu'elle ne

---

<sup>1</sup> réussi C

<sup>2</sup> intelligente (gible ?) C

les présente pas. Le doute suppose donc la distinction, dans l'idée, qui en est l'objet, de deux choses, <sup>396</sup>son apparence, et la vérité qu'elle recouvre, c'est-à-dire le signe et la chose signifiée ; pour qu'il y ait doute, il faut qu'il y ait dans l'esprit, non pas d'une part des idées inadéquates et de l'autre des idées adéquates, mais l'affirmation que les mêmes idées peuvent être adéquates ou non, qu'il y a lieu de distinguer en chacune ce qu'elle paraît et ce qu'elle est, [ce qu'elle est] étant sa forme adéquate, ce qu'elle paraît<sup>1</sup> étant sa forme inadéquate ; c'est-à-dire qu'il ne suffit pas d'avoir l'idée des conditions de la vérité, de la certitude, pour douter, mais encore qu'il faut en faire actuellement l'application. L'idée générale de la vérité et de ses conditions ne suffit pas pour créer le doute sans<sup>2</sup> un acte propre de l'esprit, acte que Descartes a raison d'appeler libre, par lequel est remarqué le caractère indépendant de l'idée considérée dans son apparence, en tant qu'apparence. Dans le système de Spinoza, qui réduit tout à des idées, il n'y a pas de place pour le doute, puisqu'il n'y a que les idées, qui se posent ou se suppriment les unes les autres, puisqu'il n'y a que les perceptions ou idées confuses, et d'autre part les idées proprement dites, adéquates. Celles-ci se posent elles-mêmes et éliminent celles-là, puisqu'elles sont contredites par elles : mais dans ce cas il y a négation, et non pas doute. Le doute ne peut pas être un état, comme l'a dit Spinoza, il ne peut être qu'un acte, par lequel nous déterminons si les idées que nous avons dans l'esprit sont adéquates ou non. S'il n'y avait<sup>3</sup> dans l'esprit que des idées inadéquates, entre lesquelles il oscillerait, il ne douterait pas. Il ne douterait [pas] <sup>397</sup>encore s'il n'avait, avec des idées inadéquates, que l'idée adéquate de certaines conditions à trouver dans les premières idées pour les transformer en idées adéquates. Pour qu'il y ait doute, il faut que l'esprit ne sache [pas] s'il aperçoit ou non les conditions réalisées, autrement dit, le doute ne peut se concevoir que par la distinction d'une matière et d'une forme de la connaissance. Cette forme devant être conçue d'abord en elle-même, puis, pour qu'il y ait connaissance proprement dite, reconnue ensuite comme réalisée ou non dans la matière. Point de pensée exacte en dehors de cette reconnaissance (3 degrés dans le doute, conformément aux degrés de la connaissance).

2° - [*L'erreur*] - L'erreur est pour Spinoza la privation d'une certitude, d'une idée adéquate qui élimine l'erreur. Mais se tromper n'est pas savoir, mais croire qu'on sait. Donc, c'est croire qu'une certaine connaissance possède des caractères qu'elle ne possède pas en effet, croire qu'une certaine forme exprime une matière qui n'y est pas en réalité. Autrement dit, l'erreur est le manque de certitude[, le manque] d'une idée adéquate dans l'esprit qui croit posséder une certitude, une idée adéquate. Pour que nous nous trompions, il faut, non seulement que nous ayons l'idée fautive, mais [que nous ayons] l'idée que nous avons une idée vraie, exemple : voir le soleil à deux cents pas, et croire que la volonté est libre.

Est-il vrai que voir le soleil à deux cents pas soit une véritable erreur par privation de connaissance<sup>4</sup> ? De deux choses l'une : ou bien, dans l'esprit qui se représente le soleil à deux cents pas, il y a jugement (1) que le soleil est à deux cents pas, alors cette erreur suppose que l'esprit sait qu'il y a <sup>398</sup>une vraie distance de la terre au soleil et (2) que cette distance est de

---

<sup>1</sup> est C

<sup>2</sup> dans (sans) C

<sup>3</sup> a C

<sup>4</sup> connu C

deux cents pas. La cause de l'erreur n'est donc pas seulement dans le manque de l'idée de la vraie distance du soleil. La condition de l'erreur est de croire que l'on a une connaissance vraie alors que l'on n'en a pas. L'erreur n'est donc pas seulement causée par une idée inadéquate. Il faut aussi, pour qu'elle existe, que l'esprit croie avoir une idée adéquate. La simple représentation confuse du soleil ne contient pas l'idée fausse qu'il est à deux cents pas. Cette idée fausse, inadéquate, n'existe qu'au moment où l'esprit conçoit qu'il y a une distance vraie du soleil à l'observateur (ce qui est une idée adéquate), et ensuite juge à tort que cette distance est de deux cents pas, c'est-à-dire méconnaît dans la représentation qu'il subit les conditions de l'affirmation d'une distance de deux cents pas. Ce n'est donc pas dans la seule représentation, ou, comme dit Spinoza, imagination, que consiste l'erreur, mais dans le jugement par lequel cette représentation est interprétée.

Aussi la vérité suppose la distinction de deux ordres, celui de la représentation, de la matière de la connaissance, et celui de sa forme, ainsi que nous l'avons vu déjà. C'est par cette distinction et par celle de l'esprit qui la fait et ensuite applique l'une à l'autre ces deux principes qu'il a distingués, que peut s'expliquer la recherche. Par exemple, nous ne pouvons connaître que ce dont nous avons d'avance une certaine idée. Si à chaque instant nous ne savions pas quelles conditions sont à remplir pour que nous puissions trouver une connaissance, comment la rechercherions-nous ? De même <sup>399</sup>l'affirmation, le jugement explicite ou connaissance proprement dite : comment se distinguerait-il du jugement confus impliqué dans la représentation, si nous ne pouvions passer de celui-ci à l'autre précisément parce qu'à un moment donné nous concevons l'idée de la forme que doit avoir notre connaissance pour pouvoir être affirmée, et que nous croyons pouvoir reconnaître cette forme dans la représentation ? De même la *négation* : comment une idée en nierait-elle une autre, comme le veut Spinoza, autrement qu'en la supprimant ? S'il n'y a dans l'esprit que des idées qui simplifient ou qui s'éliminent, comment pourrions-nous avoir l'idée d'une idée qui n'y est pas ? Pour qu'il y ait négation, il faut qu'il y ait manque, dans la représentation donnée, des conditions cherchées ; enfin, pourrait-on connaître la connaissance vraie, certaine, autrement que par la distinction de la matière et de la forme ? Sans cette distinction, la connaissance vraie ne se distinguerait pas de la simple croyance. Dans la connaissance vraie, l'esprit se demande si les conditions de la vérité sont remplies ; mais il ne faut pas dire avec Spinoza que la connaissance vraie, l'erreur, la négation, *etc.*, résultent simplement dans l'esprit de la présence de cette idée adéquate (qu'on a appelée idée des conditions de la vérité). En effet, rien de tout cela ne se fait que par l'action par laquelle l'esprit applique cette idée, pure forme, à la matière de sa connaissance. Cette application peut se faire de trois manières différentes (voir plus haut) : <sup>400</sup>(1) machinalement, (2) par l'intervention de la volonté qui décide la question sous la contrainte de la nature, (3) par l'acte de volonté.

### **Conclusion**

On ne saurait dire simplement avec Descartes que le jugement soit un acte de volonté libre. En effet, outre que le jugement suppose toujours une matière sur laquelle il porte, et qui est amenée dans l'esprit par le mécanisme de l'association, matière donnée en aperception à

L'entendement, il suppose encore l'idée des conditions remplies pour dégager de cette matière aperçue, de ces idées, une connaissance vraie, c'est-à-dire universelle et nécessaire. En l'absence de cette idée, le jugement serait impossible et on ne saurait expliquer sans elle aucune des positions de l'esprit en face de la vérité à affirmer (doute, recherche, négation, *etc.*). Mais tout d'abord cette idée (des conditions, *etc.*) ne détermine pas le jugement par sa seule présence. Le jugement consiste dans l'acte par lequel nous reconnaissons, au risque de nous tromper, dans l'objet du jugement, ces conditions comme réalisées. Ensuite, (1°) Cette idée suppose une forme première, de laquelle elle n'est qu'une application. Cette forme est l'idée même de la vérité en général et de ses conditions universelles. Cette idée vient de l'esprit même. Par conséquent, si la connaissance en dépend, il ne s'ensuit pas qu'elle soit fatale, puisqu'elle ne dépend ici que <sup>401</sup>de l'esprit même : or dépendre de soi n'est pas contraire à la liberté, si ce n'est encore la liberté parfaite. (2°) Cette idée comporte des déterminations progressives de plus en plus précises, des applications à des cas particuliers de plus en plus nombreux. Dans cette complication progressive consiste le progrès même de l'esprit en tant que nature capable de connaissance vraie. Or ce progrès résulte de l'exercice antérieurement fait par l'esprit de la faculté de juger. Par conséquent, dépendre de cette condition (l'idée des conditions, *etc.*) dans nos projets, c'est dépendre (1°) de la nature universelle de l'entendement, (2°) de nous-mêmes en tant que nous l'avons réalisée<sup>1</sup> dans nos actes successifs.

Par suite, l'entendement et la volonté ne sauraient être considérés comme de pures abstractions dont toute la réalité consiste dans les idées mêmes, qui constituent par leur succession toute la pensée. Tout jugement est d'abord un acte d'entendement, en ce sens qu'il suppose l'idée de la vérité et de ses conditions, idée qui découle de la nature même de l'entendement, ou plutôt qui est cette nature même avec l'ensemble de ses formes. Il est aussi un acte de volonté, en ce sens que pour qu'un jugement ait lieu, il faut toujours que la nature de l'entendement soit appliquée à la matière de la connaissance <sup>402</sup>(représentation, idée représentée) par un acte spécial qui reconnaît en celle-ci les conditions données par l'autre dans la vérité.

Doit-on dire maintenant que cet acte soit toujours un acte libre ? Pas toujours ; plusieurs cas, en effet, peuvent se présenter. Ou bien nous jugeons sans aucune délibération, c'est-à-dire que, quoique nous ayons une idée des conditions à remplir pour juger sans erreur, nous subissons cette idée et nous jugeons machinalement, par habitude. En ce cas la volonté intervient plutôt en puissance qu'en acte. De tels jugements sont à peine des jugements. Pour qu'il y ait jugement à proprement parler, il faut que la volonté intervienne, c'est-à-dire qu'il y ait conscience des conditions à remplir, et par suite délibération plus ou moins prolongée. D'où deux cas peuvent se présenter : ou bien cette délibération, cet examen des raisons d'affirmer ou de nier aboutit à faire apercevoir clairement que<sup>2</sup> les conditions de l'affirmation ou de la négation sont ou non réalisées, ou bien elle n'y aboutit<sup>3</sup> pas ; et dans ce cas, si le

---

<sup>1</sup> réalisé C

<sup>2</sup> que si C

<sup>3</sup> elles n'y aboutissent C

jugement a lieu, c'est que nous y sommes déterminés par la pression des circonstances, c'est-à-dire par le rapport qu'elles ont avec notre sensibilité. En ce cas, c'est la coopération de notre volonté et de notre nature sensible, c'est-à-dire que c'est notre volonté proprement dite,<sup>403</sup> ou puissance de se déterminer au service de la nature, qui juge. Par suite, le jugement est un acte de volonté et non de liberté. Dans le premier [cas, à savoir si la délibération aboutit], le jugement est libre en ce sens qu'il est raisonnable, qu'il est conforme à notre nature. La raison en nous, c'est l'esprit en tant qu'il est lui-même l'auteur de sa propre nature, c'est-à-dire qu'il ne peut trouver au-dessus d'elle aucune autre *nature* toute faite dont elle dérive. Mais cette liberté n'est encore que le deuxième degré de la liberté. C'est plutôt le sentiment de la nécessité absolue, c'est-à-dire ne dépendant que d'elle-même, que celui de l'indépendance de toute nécessité. Or le jugement peut être libre en ce deuxième sens, à ce degré supérieur : c'est ce qui arrive dans l'acte de réflexion, par lequel la pensée comprend qu'elle est supérieure à la nature même, à toute nécessité, qu'elle est l'esprit. Les seuls jugements absolument libres sont ceux dans lesquels intervient la réflexion absolue, par laquelle l'esprit se distingue de sa nature et de la nécessité même de cette nature, s'opposant à l'une et à l'autre.

Si maintenant nous considérons, non plus un acte particulier de jugement, mais la faculté de juger dans l'ensemble de ses<sup>1</sup> actes, nous pouvons dire qu'elle est inégalement libre selon qu'ils se sont faits plus ou moins une habitude de la réflexion, (1°) en s'accoutumant à concevoir clairement leurs idées : de là le premier degré de la liberté ;<sup>404</sup> (2°) en s'accoutumant à voir ces idées claires elles-mêmes comme ne constituant pas par leur nécessité la vérité et le fond de l'esprit. Le jugement n'est vraiment libre que dans les esprits chez lesquels s'est établie l'habitude d'analyser leurs pensées, de penser clairement, mais encore de se détacher de leurs idées claires et d'échapper à la nécessité intérieure, après avoir échappé à l'autre. Tous nos jugements, considérés d'un certain point de vue, sont nécessaires, mais de l'autre, ils ne sauraient s'expliquer que comme résultant de la spontanéité de l'esprit d'une part, et d'autre part de la même spontanéité en tant qu'elle se manifeste par des actes successifs qui n'ont jamais toutes leurs conditions dans les précédentes. Dans quelle mesure sont-ils libres en réalité ? Cela dépend de la perfection de la connaissance actuelle et de la perfection générale de l'esprit.

Les degrés de la connaissance répondent aux degrés mêmes de liberté qui s'y montrent. Dans la pure conception ou dans l'imagination passive, point de liberté. La croyance est déterminée par la représentation, parce qu'il n'y a pas conscience des conditions à remplir. - Dans la connaissance<sup>2</sup> expérimentale, cette conscience existe ; par suite doute, acte de liberté ou du moins de volonté. Jamais à ce degré la détermination par l'intuition<sup>405</sup> n'est parfaite ; nous devons choisir sous la pression d'une nécessité sensible. - Dans la connaissance abstraite, la détermination par l'intuition paraît complète ; mais la connaissance n'est pas pour cela nécessaire ; elle est même plus libre que la précédente, puisque si nous sommes déterminés, c'est par notre nature même. D'ailleurs jamais cette connaissance ne subsiste

---

<sup>1</sup> ces C

<sup>2</sup> conscience C

entièrement dégagée de la précédente, c'est-à-dire qu'une certaine expérience est toujours nécessaire pour obtenir les intuitions déterminantes ; elles dépendent de la nature de l'habitude. - Dans la connaissance réfléchie ou philosophique, par laquelle la raison se détache de sa propre nature en<sup>1</sup> en comprenant la nécessité, en<sup>2</sup> comprenant qu'elle ne saurait subsister seule, qu'elle ne serait rien sans une application à une matière concrète sensible, à cette connaissance est donc liée une forme supérieure du doute qu'on pourrait appeler avec Descartes doute métaphysique (leçon sur le scepticisme). Le détachement dans lequel consiste la connaissance parfaite résulte de la réflexion que l'esprit fait sur le<sup>3</sup> sens des questions métaphysiques, celle par exemple de la nécessité et de la liberté ; les bien comprendre, c'est s'en affranchir, c'est-à-dire comprendre qu'elles ne sont que des points de vue également nécessaires, c'est-à-dire des moments de la pensée dans la connaissance. La nécessité et la liberté ne sont point des qualités inhérentes à tel jugement ou à la faculté de juger, mais des idées qui <sup>406</sup>font partie de la constitution de la raison, et par lesquelles ce jugement et la faculté même de juger peuvent et doivent être expliquées. La pensée absolue (libre) est donc celle qui comprend cela, c'est-à-dire qui s'élève au-dessus de la région des idées ou formes nécessaires. La dépasser ainsi n'est pas rompre tout lien avec ces idées ou ces formes ; ce n'est pas supprimer la nécessité que de la juger.

## 2) Les formes nécessaires du jugement.

Que le jugement suppose des formes nécessaires, c'est ce qui vient d'être établi dans l'analyse précédente. C'est ce qui l'a été surtout par Kant et qui est la négation de la doctrine de Condillac. Tout jugement suppose une forme nécessaire, et par conséquent il n'y a pas de jugement proprement analytique, car ce qu'on ne trouvera pas dans la matière d'un jugement, c'est précisément cette forme, nécessité. Parler d'un rapport nécessaire, c'est ne pas parler d'un simple rapport d'identité. Ce jugement même :  $2 + 3 = 5$ , n'est pas un jugement analytique. Si un jugement semble n'être qu'une analyse d'une idée, c'est qu'il n'est pas le vrai jugement primitif essentiel, par lequel cette idée a été constituée. D'ailleurs, comme nous l'avons vu plus haut, ce jugement explicite ou proprement dit ne résulte jamais nécessairement du jugement implicite ; il y a un passage à l'acte qui est plus que la constatation d'une simple identité. Quelles sont donc ces formes nécessaires du jugement ?  
<sup>407</sup>Kant en a donné le tableau suivant :

Quantité	Qualité	Relation	Modalité
----------	---------	----------	----------

Chacune de ces quatre formes générales se décompose en trois autres : (1) La quantité comprend l'unité, la pluralité et la totalité ; (2) La qualité comprend *réalité* (affirmation), *privation* (négation) et *limitation* ; (3) La relation comprend *substance et accident* ou *qualité* ; cause et effet ; *communauté*, réciprocité d'action et de réaction ; (4) La modalité comprend *possibilité* et *impossibilité*, *existence* et *non-existence*, *nécessité* et *contingence*. Telles sont

---

<sup>1</sup> et C

<sup>2</sup> et C

<sup>3</sup> ce C

les douze catégories de l'entendement pour Kant. Elles signifient que tout jugement peut et doit être considéré à quatre points de vue différents et à [quatre] seulement. On peut se demander (1°) s'il est universel, particulier ou singulier, c'est-à-dire de combien d'êtres désignés par l'idée du sujet il est affirmé ; (2°) s'il est affirmatif ou négatif, (3°) quelle espèce de relation il affirme, (4°) de quelle manière, avec quelle intensité il l'affirme. Il est certain que ces quatre points de vue sont nécessaires et qu'il n'y en a pas d'autres possibles. Mais c'est ce que Kant n'essaie pas de prouver. Il se borne à emprunter l'idée de ces catégories à la logique courante, tandis qu'il serait nécessaire de les déduire. Ce qui est certain, c'est que la plupart de ces douze notions ou formes, avec les formes corrélatives dans les six dernières, sont les formes nécessaires de l'entendement, sans l'intervention desquelles aucun jugement ne serait vraiment déterminé.

### 3) Espèces de jugements.

<sup>408</sup>La distinction des catégories telle que l'indique Kant résulte de la division des jugements. Tout jugement est, en quantité, soit *universel* (tous), soit *particulier* (quelques), soit *singulier* ; en qualité : *affirmatif*, *négatif* ou *limitatif* ; en relation : *catégorique* (inhérence), *hypothétique* (causalité), *disjonctif* (exclusion réciproque) ; en modalité : soit *hypothétique* (possible), soit *assertorique* (existant en fait), soit *apodictique* (comme nécessairement vrai en tant que conséquence). À la précédente division des catégories correspond aussi une division des jugements.

En outre, on divise encore les jugements en analytiques et synthétiques : (1) analytiques : exposent seulement l'idée du sujet (jugements abstraits principalement verbeux) ; (2) synthétiques : qui y ajoutent. Les jugements analytiques sont toujours *a priori*, les seconds *a priori* ou *a posteriori*. Sont *a priori* les jugements qui s'imposent avant toute expérience ; *a posteriori*, ceux qui supposent l'expérience. Le pur *a priori*, c'est le formel, l'abstrait. En quel sens est-il *a priori* ? Toute la pensée l'est<sup>1</sup> en un sens, mais non absolument, puisque sa nécessité, c'est elle-même qui la porte, et d'autre part elle suppose des conditions sensibles.

Autres divisions du jugement : (1) *Intuitifs*, *discursifs*, fondés sur le raisonnement ; on peut les appeler encore *primitifs* et *dérivés*. (2) *Spontanés et réfléchis* : les derniers sont ceux qui supposent la réflexion, c'est-à-dire le détachement de l'esprit de lui-même. (3) Le jugement *implicite* et *explicite* : le premier est contenu dans l'idée, le deuxième est mis en forme. La conception précède sans doute le jugement<sup>2</sup> réfléchi mais non le jugement<sup>3</sup> spontané.

---

<sup>1</sup> c'est C

<sup>2</sup> mouvement C

<sup>3</sup> mouvement C

### III - Le raisonnement

<sup>409</sup>Nous avons défini le raisonnement le mouvement de la pensée à travers des affirmations successives en tant que ces affirmations dépendent les unes des autres. Le raisonnement est considéré là du point de vue psychologique. Dans la logique nous l'avons considéré dans les formes qu'il doit présenter pour que ses<sup>1</sup> conclusions résultent nécessairement des prémisses. Donc il y a deux sens distincts du mot raisonnement, deux points de vue différents sous lesquels on peut le considérer. Le raisonnement est, soit le mouvement de l'esprit à travers les propositions dont les dernières sont suggérées par les premières, soit à travers des propositions dont les dernières sont vraies si les premières sont supposées l'être. Le premier sens, sens psychologique, est plus large : tout raisonnement n'est pas un raisonnement logique, probant. Nous avons vu déjà que le raisonnement logique présente deux espèces : le raisonnement *intuitif*, par lequel on relie entre elles plusieurs propositions par le moyen de l'intuition sans conclure du général au particulier, et le raisonnement *déductif* par lequel on appliquera une règle générale à un cas particulier. Quant au raisonnement non logique, c'est celui qui se compose de deux formes : raisonnement *inductif*, raisonnement *analogique*. <sup>410</sup>L'induction est le mouvement de l'esprit des faits à la loi qui les régit. L'analogie, le raisonnement analogique, est le mouvement de l'esprit de la constatation de certaines relations, ressemblances entre plusieurs faits, plusieurs êtres, à la supposition d'autres relations, d'autres ressemblances, en l'absence de toute loi connue par laquelle ces relations ou ressemblances inconnues seraient liées aux relations ou ressemblances connues. Autrement dit, l'induction conclut du fait à la loi, l'analogie, du même au même, d'une ressemblance partielle à une autre ressemblance. La logique étudie dans sa partie formelle les règles du raisonnement analogique, dans sa partie appliquée, celles du raisonnement inductif et les conditions de valeur du raisonnement analogique. La psychologie au contraire doit se demander, de ces<sup>2</sup> diverses espèces de raisonnements, quelle est leur véritable nature, leur rôle dans la vie pensante.

---

<sup>1</sup> ces C

<sup>2</sup> ses C

## 1° - Raisonement logique - Sa nature.

### 1) Raisonement intuitif

Le propre du raisonnement intuitif, comme du raisonnement déductif<sup>1</sup>, c'est d'établir des<sup>2</sup> conclusions nécessaires, mais tandis que ce dernier les établit comme applications de règles qu'il formule d'abord, et par conséquent consiste dans l'application de l'abstrait au concret, le raisonnement intuitif<sup>411</sup> au contraire ne consiste pas à appliquer des règles, mais à relier entre elles, par l'intuition de la nécessité, des propositions de nature abstraite. Ce raisonnement va de l'abstrait à l'abstrait sans application au concret.

Deux cas sont possibles : ou bien les propositions sont universelles, ou bien [elles] sont, [ou] l'une ou l'autre, ou toutes particulières. Mais la nature du raisonnement n'est pas changée. Dans le premier cas, il porte sur des concepts définis, dans le deuxième sur des quantités singulières, ou sur des êtres individuels. Et toutes les démonstrations sur les propriétés du triangle, *etc.*, portent [sur] tous les triangles ou toutes les figures qui en sont l'objet, toutes les figures dont elles supposent la définition. Or ce raisonnement :  $a = b$ ,  $c = b$ , donc  $a = c$ , porte non sur un concept universel, *triangle* par exemple, mais sur des quantités particulières,  $a$ ,  $b$ ,  $c$ , dont il proclame l'égalité (ou le rapport). Mais dans les deux cas, le lien saisi entre les propositions successives est trouvé par l'intuition et non par la déduction. Par exemple, la proposition concernant la somme des angles du triangle porte bien sur le triangle en général, sur<sup>3</sup> le concept du triangle, sur<sup>4</sup> le triangle conçu dans sa nécessité, mais ce qui permet de démontrer ces propositions, c'est l'intuition d'une figure, dont on aperçoit ou dont on met en lumière, <sup>412</sup>par une construction des propriétés, les rapports. Le raisonnement mathématique, même dans ce cas est donc toujours intuitif, et non déductif. À plus forte raison s'il consiste dans une suite d'égalités (raisonnement algébrique ou arithmétique).

Outre le raisonnement mathématique, il y a encore deux autres formes du raisonnement intuitif : d'abord l'induction formelle, par laquelle on résume simplement une suite de propositions particulières en une proposition générale :

L'or, le fer, l'argent sont ductiles.

L'or, le fer, l'argent sont des métaux.

Donc tous les métaux sont ductiles.

Dans la dernière proposition, nous avons une loi donnée par une induction réelle, tandis que l'induction formelle ne fait que résumer. Donner la forme de la connaissance, c'est le raisonnement par énumération. Puis [le] raisonnement intuitif verbal, par lequel on se

---

<sup>1</sup> inductif C

<sup>2</sup> les C

<sup>3</sup> dans C

<sup>4</sup> dans C

contente d'affirmer qu'une certaine propriété d'un être défini par un nom lui appartient encore si on le désigne par un autre nom. Exemple : *Paris contient 2.410.000 habitants. Paris est la plus grande ville d'Europe. La plus grande ville d'Europe contient 2.410.000 habitants.* On appelle aussi ce raisonnement raisonnement d'identité. Le raisonnement mathématique est au contraire un raisonnement d'égalité.

Le raisonnement intuitif sous sa forme principale, le raisonnement mathématique, peut-il être ramené à une déduction, soit <sup>413</sup>être amené à une succession d'identités ? Le soutenir serait méconnaître sa nature : (1) De quoi les propositions mathématiques pourraient-elles être considérées comme déduites *en dehors* de toute intuition ? Ce ne pourrait être que des axiomes : sans les principes de l'intuition, ce sont des vérités nécessaires, indémontrées, qui expriment des rapports entre des grandeurs indéterminées. Exemple : *la partie est plus petite que le tout, deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.* Aux axiomes s'opposent les théorèmes, qui portent sur des grandeurs déterminées : *la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Par un point d'une droite on peut toujours élever une perpendiculaire.* Les axiomes sont les principes qui justifient le raisonnement mathématique. Doit-on dire que ce raisonnement est déduit des axiomes ? Ce serait dire que la matière déterminée du raisonnement mathématique peut sortir de sa forme indéterminée. Or il n'en est rien ; les axiomes en eux-mêmes sont stériles. De celui-ci : *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles*, par exemple, on ne peut rien tirer, si on ne se met à considérer des quantités particulières ou des grandeurs définies dans leur nature universelle et à apercevoir entre elles des rapports par l'intuition. Par exemple, on démontre que la somme <sup>414</sup>des angles du triangle étant égale à celle des angles formés par le côté d'une droite, et ceux-ci égaux à deux droits, la première égale deux droits ; mais il aurait été impossible de tirer cette conclusion si l'on n'avait auparavant considéré des angles, une ligne, des triangles, des droites, *etc.*, et si l'on n'avait défini tout cela. Les axiomes sont donc la forme du raisonnement intuitif ou la forme de l'intuition en général, mais cette forme n'est rien sans une matière à laquelle elle s'applique. Cette matière est fournie aux mathématiques par la définition, soit qu'elle serve directement de matière au raisonnement, soit [qu'elle soit] ce qui lui donne son caractère universel, c'est-à-dire nécessaire. En effet<sup>1</sup>, définir le triangle, ou l'angle, c'est construire les idées, c'est-à-dire expliquer comment on les forme. Cette formation doit être claire, tomber sous l'intuition. Mais cela ne suffit pas. Il faut en outre, pour que le raisonnement mathématique soit valable, que les définitions soient données comme se rapportant à des idées ou concepts à la formation desquels l'esprit ne saurait se soustraire dans l'explication de la nature. La valeur des mathématiques dépend du caractère nécessaire que l'esprit attribue aux concepts, qui sont l'objet des ses définitions dans ces sciences. Par suite, la véritable source <sup>415</sup>de la certitude mathématique n'est pas plus dans l'intuition que dans la déduction, car s'il est impossible de passer de l'abstrait au déterminé, il est aussi impossible de donner comme universellement vrai le résultat d'intuitions nécessairement posées. Pour que l'intuition atteigne le vrai, il faut nécessairement qu'elle porte sur une matière qui dépende de la constitution universelle de la pensée, de sorte qu'en la

---

<sup>1</sup> Et C

faisant, la pensée ne fasse que proclamer sa propre nécessité. On le voit donc, la vraie source du raisonnement intuitif est dans la conscience que la pensée possède de sa nature universelle.

Il suit de là que le raisonnement mathématique, intuitif, n'est pas une succession d'identités. En effet, si la proposition conclue résulte des données, elle ne leur est nullement identique, puisqu'elle consiste dans un rapport saisi entre ces données, comme nous l'avons vu. Or ce rapport, quel qu'il soit, mis en lumière par une succession d'équivalences et de substitutions, n'était pas cependant contenu dans les données mêmes, antérieurement à leur rapprochement. Il est vrai qu'il paraît impossible de ne point conclure, de l'examen de la définition du triangle, les différentes propriétés de cette figure, mais (1°) la nécessité de cette <sup>416</sup>conclusion ne s'impose jamais tellement à l'esprit qu'il faille la<sup>1</sup> reconnaître sans l'avoir d'abord supposée, c'est-à-dire sans avoir eu l'idée de rapprocher de la définition du triangle celle de l'angle, de l'angle droit, *etc.* Autrement dit, la définition suppose une véritable combinaison, une création. (2°) Il est bien vrai que cette combinaison ne se fait pas au hasard, n'est pas arbitraire, que ce qu'elle réalise, c'est la nature même de la pensée ; mais cela même exclut l'hypothèse que le raisonnement soit une pure analyse, puisque cette nature de la pensée, qui en est le véritable objet, était donnée *a priori* avec les définitions successives, dont ses différents éléments sont l'objet. Il serait plus juste de dire que le raisonnement intuitif est la synthèse de la pensée considérée dans sa nature abstraite. C'est ce qu'exprime Kant, en disant que le raisonnement mathématique est synthétique *a priori*, avant l'expérience. En résumé, les axiomes sont la forme du raisonnement mathématique, mais ce n'est pas d'eux, ni non plus de l'intuition réduite à elle-même, c'est de la réflexion sur la nécessité de sa<sup>2</sup> nature que la pensée tire les conclusions légitimes, valables, que ces raisonnements amènent.

## 2) Raisonnement déductif

Ce raisonnement n'est pas plus que le raisonnement intuitif par lui-même une source de <sup>417</sup>connaissance. Il consiste en trois propositions, dont l'une pose la règle avec la condition de son application, l'autre énonce si cette condition est remplie, la troisième conclut s'il y a lieu d'appliquer la règle. Toute déduction suppose donc une règle et un fait comme prémisses. Cette règle et ce fait en font la matière. Quant à la forme du raisonnement, elle consiste, soit dans le principe d'identité (*toute chose est elle-même*) ou de contradiction (*elle-même et non son contraire*), ou du tiers exclu (*de deux affirmations contradictoires, l'une est nécessairement vraie*). Ces trois principes sont au raisonnement déductif ce que les axiomes sont au raisonnement intuitif, c'est-à-dire que par eux-mêmes ils sont stériles, ne font qu'exprimer le rapport général que l'esprit perçoit entre les prémisses et la conclusion. La matière du raisonnement déductif est dans les prémisses. D'abord dans la majeure (proposition universelle) ; elle peut appartenir à trois espèces différentes : 1) les propositions mathématiques, 2) les lois expérimentales, 3) les vérités métaphysiques.

---

<sup>1</sup> qu'il fallait C

<sup>2</sup> la C

### *1 - Propositions mathématiques*

Celles-ci découlent, comme nous l'avons vu, des définitions, qui sont par suite la vraie source des raisonnements déductifs à majeure mathématique ; elles se font par construction, mais la construction n'est que <sup>418</sup>l'aspect extérieur de l'opération qui les atteint. Cette opération en réalité consiste dans la réflexion par laquelle l'esprit saisit la nécessité de ce qu'il construit, c'est-à-dire l'inhérence du défini à sa propre nature.

### *2 - Vérités expérimentales*

Elles sont formées par l'induction, c'est-à-dire l'analyse expérimentale, qui sera étudiée plus loin. Elles sont indéfiniment rectifiables, ne sont jamais vraiment universelles.

### *3 - Vérités métaphysiques*

Elles sont universelles, parce qu'elles sont absolues, mais elles comportent aussi une conception de plus en plus parfaite ; elles sont produites par l'analyse réflexive.

La raison est toujours au fond de toutes les majeures du raisonnement déductif : la raison, c'est-à-dire l'esprit même considéré dans la science par laquelle il pose l'universel et la nécessité que le particulier s'y subordonne.

Si nous passons à la mineure, nous trouvons qu'elle est toujours un fait, la reconnaissance d'une condition comme remplie, mais comme nous l'avons vu dans l'analyse du jugement, cette opération n'est jamais une pure intuition, elle est toujours une interprétation qui peut être inexacte. Il s'agit toujours ici de reconnaître l'universel dans le particulier. On ne le fait jamais sans risque. Par suite, dans sa majeure et dans sa mineure, le raisonnement déductif ne saurait s'expliquer comme une opération purement analytique : il suppose toujours une action, <sup>419</sup>ou plutôt plusieurs actions absolues de la raison par lesquelles elle pose (1°) la nécessité de l'universel pour telle forme ; (2°) la présence de l'universel dans un cas donné, soit telle forme. Il suit de là que les principes d'identité, de contradiction, et aussi du tiers exclu ne donnent que la forme extérieure du raisonnement, et qu'à vrai dire, le raisonnement par lui-même, considéré dans la relativité abstraite de ses termes, n'est jamais probant. Ce qui justifie le passage de l'esprit d'une affirmation à une autre, c'est toujours en définitive la confiance qu'il a dans l'exactitude de l'opération par laquelle il dégage du fait la loi. On reconnaît dans ce fait la loi connue d'avance.

Raisonnement au sens le plus strict du mot, c'est maintenir la même pensée à travers plusieurs formes successives ; cela suppose l'affirmation implicite de la permanence de la Pensée et de celle des formes qui en sont l'objet. C'est toujours cette double affirmation qui est le postulat du raisonnement. Or, de ces deux identités, ni l'une ni l'autre ne sauraient être constatées sans pétition de principe. Le principe que l'on postule est toujours la permanence de la Pensée et quelque permanence dans les objets. Tel est le raisonnement proprement dit ou raisonnement logique.

## 2° - Raisonnement non logique

### 1) Raisonnement inductif

L'induction ou mouvement de l'esprit du fait <sup>420</sup> à la loi n'est pas un raisonnement au sens strict. Elle n'est, en effet, ni un raisonnement intuitif, ni un raisonnement déductif. En effet, si elle en était un, c'est donc qu'elle serait un raisonnement purement verbal, ne faisant que résumer en une seule proposition collective plusieurs propositions particulières. On aurait alors, au lieu de l'induction expérimentale, l'induction formelle, qui ne donne que des résumés et non des lois. Une vraie loi inductive a pour caractère la nécessité, c'est-à-dire l'universalité. Dire : *tous les métaux sont ductiles*, c'est dire qu'il y a un type universel qui est le métal, et dont la ductilité est un caractère nécessaire.

2) Elle n'est pas un raisonnement déductif : de quoi en effet pourrait-on déduire une loi de la nature ? Ce ne pourrait être que d'une loi plus générale ; cette loi à son tour d'une loi plus générale, toutes ensemble de la loi que la nature est régie par des lois, mais (1°) En fait, est-ce ainsi qu'on établit une loi ? Quand déduit-on une loi ? Ce n'est que si on l'a d'abord établie, [c'est-à-dire] quand on l'a induite. Cette méthode, la déduction, conviendrait pour<sup>1</sup> établir les lois *a priori*, or une loi expérimentale n'est pas vraie en ce qu'elle résulte d'un principe nécessaire par lui-même, mais en ce qu'elle est conforme aux faits. (2°) En droit, une pareille déduction est impossible, en ce sens qu'elle ne résoudrait pas la question, puisque ce qu'elle devrait pouvoir <sup>421</sup>expliquer, ce serait la [...]eure<sup>2</sup> : or de quoi celle-ci pourrait [...] une [...] loi de la nature ne peut être qu'un rapport nécessaire entre les faits. [...] La loi ne pourrait être donnée que par déduction, ce serait dire que des j[...] pourraient être donnés par la déduction, puisque le fait n'est pas une nécessité abstraite, intelligible *a priori*. La loi supérieure de l'induction ne saurait être purement formelle : il faut qu'elle soit matérielle, c'est-à-dire nous apprenant l'existence de nécessités de fait, et *inintelligibles*. Ainsi le principe même de l'induction ne saurait être déduit, et d'autre part l'induction ne consiste jamais à déduire une loi de ce principe que la nature est régie par des lois universelles et nécessaires. Ici encore la véritable source du raisonnement n'est pas l'entendement, c'est-à-dire la pensée logique, mais la raison, qui (1°) pose la nécessité de l'universel, (2°) reconnaît, au risque de se tromper, l'universel dans le particulier, dans les faits.

Quelles sont les connaissances que suppose l'induction ? Elle en suppose deux :

1° - Le principe de causalité : « Chez les êtres vivants, ainsi que dans les corps bruts, les conditions d'existence de tout phénomène sont déterminées d'une manière absolue » (Claude Bernard). C'est le principe du déterminisme. Plus simplement, ce principe est celui que Kant définit comme le principe de la catégorie de relation (*in mundo non datur casus*). Les principes de l'induction se résument pour Kant dans celui-ci : *in mundo non datur casus*. Les

<sup>1</sup> à C

<sup>2</sup> La dactylographie de Canivez traduit ici une altération du manuscrit.

principes de qualité, anticipation de la perception se résument en : *in mundo non datur saltus*, les principes de relation ou analogie de l'expérience : *in mundo non datur* [...].

2° - Le principe de coopération harmonique (finalité). Par le principe de causalité, nous savons seulement qu'un phénomène se reproduira si les causes <sup>422</sup>dont il dépend nécessairement se reproduisent ; mais nous ne savons pas que ce [phénomène] se reproduira en effet ; nous ne pouvons le savoir qu'en sachant qu'il y a une raison pour cela ; cette raison ne peut pas être une simple nécessité de fait. Elle ne peut donc être qu'une raison proprement dite, c'est-à-dire une nécessité intelligible : il faut que nous puissions comprendre qu'en effet les mêmes concours de circonstances tendent à se reproduire dans la nature, puisqu'il y a une raison pour qu'ils se reproduisent, pour que ces circonstances se produisent dans des êtres dont les natures, si elles ne sont pas absolument fixes à travers les temps, ont néanmoins toutes quelque chose de commun, à savoir qu'elles sont des formes du seul type de l'être possible, l'être organique ayant une vie intérieure, et constituée par un concours de forces, d'actions conspirantes. L'idée de la loi suppose donc (1°) le principe de causalité mécanique ou de cause efficiente, (2°) le principe de l'unité de l'être réel ou de l'universelle ressemblance, analogie des natures ou essences (on peut dire ainsi que ce principe est le principe de finalité). La finalité externe, c'est la détermination de la nature d'un être ou d'une fonction du premier être ou de l'organe considéré : le principe de la finalité externe est donc que les êtres ou les parties, organes des êtres, sont disposés par la cause première toute intelligente (Providence) en vue de certaines fins auxquelles ils doivent servir. Tout autre est la finalité interne : c'est la détermination d'une action<sup>1</sup> d'un êt[re] par<sup>2</sup> l'idée de la fin, c'est-à-dire de l'effet qu'elle doit produire, cette fin étant conçue par l'être comme une fin intérieure. Cette finalité est donc la détermination de ce qui est par ce qui n'est pas[, ou du moins de ce qui n'est] pas absolument. Ce qui n'est pas ne peut déterminer ce qui est que si l'idée de ce qui n'est pas est déjà. Si ce qui doit être ne <sup>423</sup>préexistait pas en idée, il ne serait pas la raison de ce qui est : donc ce n'est qu'en apparence que la finalité est la détermination du présent par l'absent, en réalité [c'est la] détermination de l'avenir par le présent, ou plutôt par la pensée qui dans le présent s'élance au-dessus du temps : penser est cela même, toujours. Nous pouvons donc à volonté considérer la finalité interne comme la détermination du présent par l'avenir ou comme celle de l'avenir par le présent, puisque si l'idée de l'avenir représente l'avenir, elle le représente dans le présent, c'est-à-dire qu'elle le détermine selon l'ordre des causes efficientes. L'ordre de causalité ou de finalité ne font donc qu'un, et ce qu'il y a au fond de la finalité, c'est la pensée qui détermine la succession des phénomènes dans le temps, mais qui la détermine par des considérations extérieures à ces phénomènes mêmes, considérations, non de fait, mais de droit<sup>3</sup>, par l'idée de ce qui est raisonnable ou du moins rationnel, de ce qui a à la fois une réalité ou (nature), une valeur, un prix. L'effet ou la fin ne sont aux yeux de la pensée ni postérieurs, ni antérieurs à la cause ou au moyen, ils sont simultanés, c'est-à-dire que l'ordre dans lequel ils s'engendrent dans le fait n'a de rapport qu'à l'entendement de l'être qui considère l'ordre de la succession des faits, qu'en eux-

---

<sup>1</sup> d'une action, C

<sup>2</sup> pas C

<sup>3</sup> considérations non de faits mais de droits C

mêmes ils ont entre eux un rapport indépendant de cet ordre, un rapport de convenance, d'harmonie. Le présent déterminé par l'avenir signifie le présent déterminé par la pensée de ce qui doit être, par conséquent de ce qui, dès à présent, peut être, ayant des conditions réalisées dans la nature présente. La convergence des forces de l'être vers une fin conçue n'est autre chose au fond que la coopération actuelle [...]. Cette coopération est précisément ce qui constitue la pensée ; elle peut être a [...] ou bien à celui du sentiment et de la conscience proprement dite, ou en celui de la [...] l'être se reconnaît comme identique dans son fond aux autres.

En résumé, le fond de la finalité interne, ce qu'il y a de réel [...] représente dans un ordre temporel inverse de l'ordre de causalité, c'est la dom[...] <sup>424</sup>sa condition dans une harmonie actuelle de l'être. Ainsi la causalité et la finalité se concilient, si l'on remarque qu'elles ne sont contradictoires qu'en apparence, et non pas en fait ; [elles ne sont l'une et l'autre ni] une détermination de l'avenir par le passé ni une détermination du passé par l'avenir, mais une double détermination actuelle, d'une part la détermination de l'être dans ce qu'il est [...] par l'ensemble des conditions extérieures, c'est-à-dire non consenties, aveugles, dont il dépend, d'autre part la détermination, antérieure en droit et en fait à l'autre, détermination toute interne, consentie, libre, par laquelle se constitue l'unité de cet être : elle consiste dans l'action du tout qu'il constitue sur les parties ; cette action s'exerce par le moyen de la pensée à ses différents degrés. La finalité est dans un être la détermination des parties par le tout et la causalité la détermination du tout par les parties.

## **2) Analogie**

Elle va des ressemblances connues à des ressemblances supposées : elle considère donc des groupes de faits, des êtres individuels, des espèces entre lesquelles elle suppose des ressemblances en se fondant sur d'autres qui sont constatées : ainsi, conclure de ce que la Terre est habitée à ce que la Lune l'est aussi. L'analogie fraye la voie à l'induction en fournissant l'hypothèse qui, vérifiée par la méthode expérimentale, devient la loi. Dans l'analogie, le rapport nécessaire des ressemblances connues aux ressemblances supposées est inconnu : l'induction consiste précisément à le saisir. Le principe de l'analogie est donc le principe de l'unité du plan (de la nature) ou de l'universelle analogie des êtres : on voit que c'est le deuxième des deux principes de l'induction : qu'à ce principe celui de la causalité s'ajoute et on a l'induction. Cette espèce de raisonnement n'est donc autre chose qu'une anticipation qui la [...] l'expérience future, c'est la raison frayant la voie à l'entendement dans [...] de la nature. D'ailleurs, ce n'est pas seulement aux vérités expérimentales que <sup>425</sup>l'analogie conduit l'esprit, mais encore à celles que la réflexion seule découvre. Le penseur est guidé, dans les analyses au moyen desquelles il cherche à pénétrer la nature de l'esprit, par la vision qu'il a des analogies des connaissances des différents ordres.

### Rôle du raisonnement dans la connaissance

Comme on le voit, ce n'est point le raisonnement au sens strict du mot, c'est-à-dire la *conséquence*, la suite dans la pensée qui est la source de la connaissance. Cette source est dans la raison même. Le raisonnement n'est qu'un moyen : (1°) le raisonnement logique, qui n'a pour objet que de nous mettre d'accord avec nous-mêmes, et de nous permettre de vérifier nos connaissances actuelles en les confrontant avec l'expérience ; si, en effet, elles sont vraies, elles doivent trouver leur application réelle dans les faits nouveaux qu'elles nous découvrent ; nous pouvons, en rapprochant certains éléments de ces faits des lois dans lesquelles ces connaissances consistent et dont ils représentent les conditions d'application, nous assurer si ces lois sont exactes. Mais ces lois que le raisonnement permet de vérifier ne sont pas le produit du raisonnement ; elles supposent une interprétation rationnelle par laquelle l'universel a été dégagé des faits, *etc.* - De même les vérités mathématiques et les vérités métaphysiques ne viennent pas du raisonnement mais de la réflexion ; ici encore le raisonnement joue un rôle, mais subordonné, et toutes les connaissances, soit abstraites soit subordonnées, doivent être d'accord entre elles, mais elles doivent encore être vraies, et il aurait été impossible de les découvrir si on ne les avait construites ou dégagées par la réflexion sur la nature absolue de la pensée. - Enfin, la découverte des lois de la nature ou des vérités de quelque ordre qu'elles soient ne saurait être réalisée par l'entendement que si la raison les a d'abord aperçues par l'analogie sous la forme d'analogies supposées. Ainsi la véritable source de la connaissance et de la découverte n'est pas dans le raisonnement, si par là on entend la pensée logique, le mouvement par lequel l'esprit<sup>1</sup> cherche à se mettre d'accord avec lui-même, mais dans la raison, c'est-à-dire dans la pensée en tant qu'elle cherche à [s'expliquer son rapport] avec une nature identique au fond à la sienne.

---

<sup>1</sup> l'entité C

## IV - La Méthode

<sup>427</sup>Le raisonnement n'est fécond qu'à la condition d'être toujours confronté avec l'expérience, et jugé par la réflexion. De cette action supérieure par laquelle la raison intervient dans la connaissance pour l'ordonner résulte la méthode. Au point de vue logique, la méthode est la manière dont sont ou doivent être enchaînés les produits de l'entendement (idées, jugements, raisonnements) dans l'exposition d'une connaissance d'un certain genre. Du point de vue psychologique, la méthode est la bonne direction de l'esprit dans la recherche ou l'établissement de la vérité. Elle n'est pas un acte de l'entendement : en effet; ordonner, c'est un acte de réflexion et de liberté. Un esprit méthodique est celui qui sait toujours où il va, ce qu'il cherche, les meilleurs moyens de le découvrir, c'est-à-dire un esprit qui ne s'abandonne pas tout entier à ses raisonnements, qui les domine, qui se demande constamment s'il est dans la bonne voie, s'il applique bien les règles dont il est sûr, et jusqu'à quel point il est sûr de ces règles mêmes.

La méthode suppose (1) la conception nette du but poursuivi, (2) la connaissance de moyens par la réflexion, par suite l'orientation philosophique de l'esprit dans le champ de la connaissance ; (3) l'application, l'emploi de ces moyens, <sup>428</sup>qui suppose à son tour une certaine force d'imagination, qui rend l'attention possible, et que l'habitude de l'attention développe, et aussi une certaine facilité de mémoire, qui rassure l'esprit et lui permette de penser comme de biais aux moyens sans perdre un instant le but de vue. Mais la condition supérieure, pour mieux dire le principe dont dépend la méthode, c'est la puissance de réfléchir<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Lacune 429-430*

## L'activité

### II - Activité volontaire

<sup>431</sup>On se demande d'ordinaire si la volonté est libre ; cela revient à se demander si tout acte volontaire est un acte de volonté. Nous nous proposons de poser la question autrement et de chercher à quelles conditions un acte volontaire est libre, c'est-à-dire cesse d'être purement volontaire.

Nous allons donc d'abord expliquer la nature de l'acte volontaire, puis passer en revue les difficultés tirées, soit de cette analyse, soit d'ailleurs, contre la liberté de la volonté. Nous verrons qu'elles sont insurmontables tant qu'on ne s'élève pas d'un degré dans la vie de l'esprit, qu'on ne passe pas de celui de l'entendement à celui de la raison, c'est-à-dire [à celui] de la réflexion, et nous concluons que la volonté n'est pas libre, mais que le principe de la volonté est dans la liberté, que cette liberté se manifeste en acte, dans l'acte moral, c'est-à-dire lorsque l'esprit soumet en lui la nature à la raison, c'est-à-dire le particulier à l'universel, à la loi, et qu'enfin cette même liberté devient nature par la répétition de l'acte moral ; qu'ainsi en elle-même la liberté c'est l'esprit, principe absolu de toutes pensées et toutes choses ; que cet esprit, cette liberté, se manifeste dans la vie morale, et en général dans toute vie, par la subordination des parties au tout, du fait à<sup>1</sup> la loi ; qu'enfin elle sort en quelque sorte d'elle-même pour pénétrer dans la nature, qu'elle transforme et progressivement réalise. De sorte que la liberté existe toujours, que nous la réalisons en [...] qu'elle ne s'incarne en chacun de nous en des degrés divers et par [...]

---

<sup>1</sup> en C

### III - Activité libre. Objections contre la liberté

Toutes ces objections découlent de l'idée qu'on se fait de la nature de la vérité : tout ce qui est vrai, or<sup>1</sup> tout ce qui est vrai est nécessaire, donc il n'y a pas de liberté. Ce principe peut se présenter sous plusieurs formes : (1) la forme du fatalisme théologique ; (2) fatalisme physique ; (3) fatalisme psychologique (ces deux dernières formes sont une fausse interprétation du déterminisme scientifique).

#### I - Fatalisme théologique

Dieu existe ; il est infiniment puissant, intelligent et bon ; donc il n'y a pas de liberté.

*1° - Argument de la toute-puissance de Dieu*

Si Dieu est infiniment puissant, il est la cause de toutes choses, donc de nos actes ; des actes libres seraient des limitations de la toute-puissance divine.

*2° - Argument de la prescience*

Dieu connaissant toutes choses, connaît nos actes de toute éternité, donc ils ne sont pas libres, puisqu'ils ne peuvent pas être autrement qu'il les connaît.

*3° - Il est contraire à la bonté divine que Dieu nous laisse libre de faire le mal.*

Ces différentes objections supposent le principe indiqué plus haut.

*1° - Argument de la toute-puissance de Dieu - Dire qu'un acte quel qu'il soit limiterait la toute-puissance de Dieu s'il était libre, c'est dire que cet acte ne serait pas vrai, c'est-à-dire serait inintelligible s'il était contingent, qu'il n'est intelligible et vrai que parce qu'il dépend de l'absolue nécessité, c'est-à-dire de la toute-puissance.*

*2° - De même pour la prescience : dire que nous ne pouvons vouloir nos actes autrement que Dieu les connaît de toute éternité, c'est dire que c'est le caractère intrinsèque des actes qui les constitue.*

*3° - Déclarer la bonté de Dieu incompatible avec la liberté et exiger la coopération de la grâce déterminante, c'est penser que ni nos actes ni quoi que ce soit ne sauraient s'expliquer s'il n'était vrai que Dieu est parfait, et que sa perfection suppose la bonté, que par suite cette bonté ne peut s'exprimer que par des déterminations nécessaires.*

Mais toutes ces objections tombent si l'on conçoit que la vérité ne suppose pas la nécessité seulement, mais la liberté : en effet, la nécessité ne serait pas si elle n'était pensée comme telle par un acte absolu qui s'oppose à cette nécessité même ; rien ne serait vrai si la

---

<sup>1</sup> ou C

vérité était réalisée indépendamment de cet acte, c'est-à-dire vraie par elle-même ; la condition pour qu'elle soit vraie, c'est que la pensée divine la réalise ; par suite toute vérité est conditionnelle et sa nécessité hypothétique.

Ainsi il est vrai sans doute que chacun de nos actes dépend de la toute-puissance de Dieu, mais cette nécessité n'est que la forme extérieure de cette toute-puissance, la liberté en est le fond ; en tant qu'il est, chaque être est nécessaire sans doute, mais il ne [le] serait pas si Dieu n'était que nécessité. De même, chacun de nos actes est nécessairement vrai de toute éternité, mais cela ne veut pas dire qu'il l'ait été perpétuellement, cela veut dire seulement que la vérité de cet acte, sa nécessité, est éternelle, autrement dit en dehors du temps ; mais cette nécessité ne suffit pas à l'expliquer. <sup>Np</sup>Dieu ne fait pas nos actes en tant qu'il les pense comme nécessaires, mais c'est au contraire en tant que ces actes sont pensés comme dépendant de la liberté qu'ils sont pensés véritablement : cela revient à dire que la pensée du nécessaire n'est pas la pensée vraie. (On dit aussi que Dieu ne prévoit pas nos actes, mais qu'il y assiste, qu'il les voit : cela revient précisément à dire que ce n'est pas la détermination extérieure qui explique les actes, mais leur détermination intérieure, c'est-à-dire leur dépendance de la liberté de Dieu). L'argument de la bonté divine suppose que cette bonté est une bonté naturelle, dont les effets ne peuvent se manifester que sous la forme de la nécessité, tandis qu'elle ne peut consister dans une nature, mais dans la supériorité à toute nature : cette bonté est celle de la liberté même, qui consiste dans la puissance absolue de se donner en créant. La liberté peut donc exister avec la grâce ; ou plutôt la grâce n'est que la liberté se réalisant en nous.

Le fatalisme théologique sous toutes ses formes équivaut d'ailleurs au fatalisme logique, qui se résume<sup>1</sup> ainsi : nos actes à venir sont vrais, donc ils sont nécessaires. Mais c'est là une pétition de principe ; la question est en effet de savoir si ce que je ferai demain est vrai dès maintenant, c'est-à-dire peut s'expliquer entièrement par ce qui, dès maintenant, est réalisé : or<sup>2</sup> cela est faux, car la condition pour que cela soit vrai, c'est que ma pensée existe en dehors de ce qui est donné actuellement en elle, et que ce qui arrivera demain ne soit pas identique à ce qui est à présent : ce qui ne saurait être, si cela était dès à présent vrai. <sup>Np</sup>Nier l'existence de la liberté, c'est, ou bien la déclarer incompatible avec l'existence d'une cause absolument parfaite qui doit déterminer tout ce qui est, ou bien la déclarer incompatible avec les lois de la nature, et c'est diviniser ces lois. C'est dans le premier cas le fatalisme pur, théologique, c'est dans le deuxième cas le fatalisme déterministe ou scientifique (il consiste à ériger les lois de la nature en absolu). Pour les fatalistes turcs, ce qui doit arriver arrivera car c'est Dieu qui l'a voulu. Le fatalisme déterministe se subdivise en fatalisme physique et fatalisme psychologique.

La somme des objections qui constituent le fatalisme théologique est dans une fausse conception de la vérité de l'existence de Dieu ; cette vérité de l'existence de Dieu ne saurait être démontrée comme absolument nécessaire. Nous ne sommes certains de l'existence de Dieu que par un acte de liberté par lequel nous nous associons à la liberté divine, de telle sorte

---

<sup>1</sup> résout C

<sup>2</sup> ou C

que c'est Dieu même qui par un acte libre s'affirme en nous. Par suite Dieu ne saurait être conçu comme une nécessité absolue, comme une nature dont l'action déterminerait toute chose dans le monde créé, mais au contraire comme le principe de liberté dont dépend la création, c'est-à-dire l'existence même de ce monde. Comment la contrainte pourrait-elle descendre de la liberté divine ? <sup>Np</sup>L'erreur du fatalisme théologique vient en somme de la même source que celle du fatalisme déterministe, que nous allons examiner sous toutes ses formes : fatalisme physique et psychologique. Elle consiste à transporter dans l'absolu la nécessité, qui ne peut être que dans le relatif, dans le phénomène.

## II - Fatalisme déterministe

Tout phénomène a une cause ; cette cause étant donnée, le phénomène a dû suivre nécessairement ; c'est là le postulat nécessaire<sup>1</sup> de toute science. Cette cause à son tour en suppose une autre et ainsi de suite indéfiniment. Le monde ne saurait donc être conçu que comme un système de nécessités. Par suite, il exclut toute intervention de la liberté. Un acte libre serait un effet sans cause, par conséquent quelque chose d'inintelligible, un miracle qui déconcerterait la science. Cette maille rompue, le filet tout entier se déchirerait.

Au fatalisme déterministe, ainsi entendu dans son principe, nous devons répondre que sans doute il n'y a pas de phénomène sans cause ; mais cette détermination n'est qu'une nécessité contingente et non absolue. Toutes les fois qu'un phénomène arrive, il est certain que tout ce qu'il fallait pour qu'il arrivât a eu lieu. Mais qu'est-ce que cela signifie, sinon que l'esprit qui envisage ce phénomène peut toujours chercher de quoi a dépendu son apparition ? Tous les phénomènes sont liés entre eux dans la pensée qui les observe, c'est-à-dire *se déterminent*, se délimitent l'un l'autre. Mais cette limitation explique-t-elle leur existence ? Nullement. Tous ces phénomènes ne seraient rien s'ils n'étaient inhérents à des êtres qui ne consistent point, <sup>mp</sup>comme ces phénomènes eux-mêmes, dans un ensemble de déterminations abstraites. Autrement dit, la détermination n'est que la forme extérieure du monde, et doit recouvrir une réalité. S'il n'y avait que de l'abstrait, il n'y aurait rien. Cette réfutation revient encore à ce que nous avons dit des conditions nécessaires de l'induction. Pour que nous puissions concevoir que la nature est régie par des lois, il faut non seulement que nous la sachions assujettie à la loi de la nécessité, c'est-à-dire [à la loi] des causes efficientes, mais encore que cette nécessité soit conçue par nous comme une relation entre des essences<sup>2</sup> exprimant la nature d'êtres réels qui ne soient pas de pures idées abstraites (voir induction).

La nécessité serait inconcevable sans la finalité, c'est-à-dire sans des natures actives tendant vers des fins, et entre lesquelles la nécessité établit des rapports. La nécessité n'est donc que le dehors des choses, la finalité en est le dedans, c'est-à-dire qu'au fond de toute nécessité, il y a la nature. Cela ne veut pas dire qu'il y ait la liberté, mais concevoir le rapport de la nécessité et de la nature est impossible sans un acte de liberté, et le dernier effet de cet acte est précisément de concevoir la nécessité et la nature comme des effets de la liberté.

---

<sup>1</sup> nécessairement C

<sup>2</sup> naissances C

Deux formes du fatalisme scientifique ou déterministe, physique ou psychologique.

*Forme physique ou matérialiste* : influence du physique sur<sup>1</sup> le moral, influence du climat, du genre de vie, du tempérament, de l'âge, du sexe, des passions, en tant qu'elles dépendent du tempérament, en somme influence du corps sur l'âme, et du monde extérieur sur le corps. Cette influence est certaine. À chaque instant, nous sommes ce que nous font les circonstances, extérieures et intérieures, dans lesquelles nous vivons. Mais sommes-nous simplement ce que nous font les circonstances ? Cela reviendrait à dire que la pensée qui nous constitue est donnée à chaque instant par la matière, c'est-à-dire que penser, être pensant, ne serait qu'être sentant<sup>2</sup>. Or cela est absurde : si la pensée n'était pas autre chose que la résultante des actions qu'elle subit, il n'y aurait pas de pensée, puisqu'il n'y en a qu'au moment où dans ce qu'elle subit ainsi, la pensée reconnaît ce qui est, c'est-à-dire ce qui est vrai, nécessaire, par conséquent se met en dehors de cette nécessité. Donc, dans un être soumis à l'action des circonstances physiques, ou bien la pensée n'existe pas, ou du moins, il n'y a pas lieu de se demander s'il est libre, puisqu'il ne peut chercher la liberté que là où se trouve la pensée consciente, le moi ; or<sup>3</sup> si elle existe, il y a en elle un principe de liberté.

D'ailleurs, la liberté n'est pas, dans un être pensant, un pouvoir réalisé dès le principe, une fois pour toutes ; elle ne saurait se réaliser en lui que peu à peu, <sup>pp</sup>à mesure que se développe la vie raisonnable. Autrement dit, elle n'est pas, sinon en principe, elle devient dans la réalité. La liberté, c'est le pouvoir de se délivrer de toutes les fatalités, en particulier des fatalités physiques. Tant que l'être vit et pense, comme penser c'est faire usage des moyens dont on dispose et pouvoir réfléchir, penser, c'est en principe être libre.

Ce fatalisme physique ou matérialiste, comme on le voit, ne subsiste pas en lui-même ; il repose sur le fatalisme psychologique. En effet, la question de savoir si nous sommes nécessairement déterminés dans nos actes par les circonstances physiques, et extérieures et intérieures, revient à savoir si notre volonté est toujours déterminée nécessairement par nos penchants. En effet, le monde extérieur n'agit sur notre volonté qu'en agissant sur notre corps, et celui-ci qu'en déterminant en nous des sentiments, par suite des besoins, des désirs, des impulsions de toute sorte. La question de savoir si nous sommes déterminés par les circonstances physiques revient donc à celle de savoir si nous sommes déterminés par nos penchants, c'est-à-dire si, dans notre âme, la nature est toujours déterminante.

---

<sup>1</sup> par C

<sup>2</sup> pensant C

<sup>3</sup> ou C

## La volonté

La volonté est toujours déterminante par les motifs qui l'inclinent. L'acte volontaire se compose de trois actes successifs : (1°) conception, (2°) délibération, (3°) résolution.

### *A - Conception*

Pour vouloir, il faut d'abord avoir l'idée de ce qu'on veut, c'est-à-dire concevoir la résolution qu'on veut prendre, l'acte qu'il s'agit d'accomplir. Ainsi la conception qu'il faut d'abord avoir pour accomplir quelque chose est celle de l'acte. Cette conception à son tour suppose celle de la fin pour laquelle cet acte devra être voulu, et enfin la conception des moyens. Il ne suffit pas, pour qu'il y ait un acte de volonté, qu'il y ait représentation vague d'une fin à atteindre, un désir ; la volonté se distingue du désir parce qu'elle suppose la conception claire de l'acte à accomplir en tant que cet acte est le moyen d'atteindre une certaine fin conçue elle-même plus ou moins clairement. Elle se distingue enfin encore du désir en ce que cet acte même est conçu comme pouvant être produit grâce à certains moyens dont il dépend, et dont le premier est actuellement au pouvoir de la volonté. L'acte volontaire suppose donc la conception de l'acte à accomplir, de la fin de cet acte, des moyens de le réaliser, et par suite, en résumé, [la] conception d'un ordre fixe de moyens qu'il est en notre pouvoir de réaliser pour atteindre une certaine fin que nous concevons comme nous étant propre. Cette conception est encore insuffisante, car pour qu'il y ait acte volontaire, il faut qu'il y ait délibération.

### *B - Délibération*

Vouloir, c'est avoir hésité à vouloir, nous être demandé si le parti que nous devons prendre était le meilleur, avoir comparé les avantages de l'action conçue avec ceux de l'abstention. Autrement dit, c'est avoir délibéré sur la fin de l'acte. Cette fin, en effet, si désirable qu'elle soit, peut, en se réalisant, en exclure d'autres qui le sont aussi. L'acte volontaire suppose qu'une délibération sur la fin sous-tend<sup>1</sup> cet acte, [une délibération] sur les avantages qu'il procurera si cette fin se réalise, les inconvénients qu'elle entraînera, <sup>pp</sup>[la] fin qu'elle pourra exclure. Comparaison des différentes fins, comparaison et choix des moyens, considération des avantages des unes et des autres ; la délibération, pour être complète, doit porter sur les différents moyens et les différents effets. Plus l'analyse et la comparaison de ces effets aura été poussée loin, plus la délibération aura été approfondie, et par suite, [plus] la résolution qui sortira sera justifiée. Cette délibération porte donc sur la fin et les moyens, c'est-à-dire sur chaque élément de la série des faits à produire, considérés dans leur chance de se réaliser, dans leurs difficultés plus ou moins grandes de se réaliser, dans les avantages

---

<sup>1</sup> entend C

qu'ils entraînent. Cette délibération a pour effet de lier en nous les penchants naturels ; si nous considérons les effets des différents moyens où nous nous sommes arrêtés, nous sentons notre nature s'intéresser aux effets qui lui sont proposés.

Donc, deux conditions nécessaires pour que notre nature nous porte à certains moyens ou nous en éloigne : (1°) que nous ayons une nature, des instincts, des tendances suffisamment forts pour qu'elle puisse nous y porter et nous en éloigner ; (2°) que notre intelligence s'exerce pour nous montrer le rapport qu'auront ces moyens avec nos sentiments. C'est par l'intelligence que les penchants, dont l'ensemble constitue notre nature, sont<sup>1</sup> mis en rapport avec notre volonté.

### *C - Résolution*

Enfin, la troisième partie de l'acte volontaire est la *résolution*. Vouloir, c'est se résoudre, faire un choix entre les moyens et les fins. L'action qui vient ensuite ne fait pas rigoureusement partie de l'acte volontaire. <sup>NP</sup>Voyons en quoi consiste la résolution.

Elle consiste à faire cesser<sup>2</sup> la délibération, à faire reconnaître que le mieux est de prendre tel des deux partis. Cette résolution peut être prise dans des circonstances fort difficiles. Le parti pour lequel nous nous décidons est en tout cas celui qui nous paraît le meilleur, les motifs qui nous inclinent, les plus forts : mais il peut arriver deux circonstances bien différentes. Ou bien les motifs qui nous décident, tout en nous paraissant plus forts que les autres, ne s'imposent pas à nous complètement, c'est-à-dire ne sont pas suffisants pour anéantir tout à fait dans notre pensée l'influence des autres ; nous nous décidons sans être entièrement convaincus, parce qu'il faut se décider. Dans ce cas, la résolution est un acte de volonté proprement dite et non pas un acte de liberté. En effet, les motifs en présence déterminent la volonté sans l'éclairer complètement, elle cède au poids des plus lourds plutôt qu'à leur valeur, c'est-à-dire qu'en définitive c'est notre nature telle qu'elle est réalisée à ce moment qui nous détermine ; mais il peut arriver aussi que nous comprenions clairement, sinon tous les avantages particuliers de l'action et les différents moyens dont elle dépend, au moins la valeur absolue de la fin à laquelle elle tend, c'est-à-dire que nous jugions notre nature qui nous porte à cette fin, que nous comparions les différentes fins auxquelles elle nous porte, et que nous fassions entre elles notre choix sans aucune considération de l'intensité du désir<sup>3</sup> qu'elle nous inspire, des penchants qu'elles éveillent en nous ; c'est ce qui arrive lorsque nous cherchons à déterminer notre action sans aucune préoccupation de ses effets en tant que ces effets nous atteindront, c'est-à-dire entraîneront une satisfaction ou un échec pour notre sensibilité. <sup>NP</sup>Une action déterminée de la sorte par la considération de sa valeur intrinsèque, indépendamment des rapports qu'elle a, par ses effets possibles, avec notre sensibilité, c'est-à-dire notre nature, c'est-à-dire indépendante de toute préoccupation de plaisir, est une action libre. C'est en effet la seule qui soit véritablement comprise et qui

---

<sup>1</sup> soient *C*

<sup>2</sup> certes *C*

<sup>3</sup> de l'intensité et du désir *C*

résulte en nous, non des impulsions obscures de notre sensibilité, mais de la claire direction de la raison.

Tant que nous [ne] mettons en présence dans la délibération que des mobiles, c'est-à-dire des penchants (on appelle *mobile* des raisons sensibles de détermination) ou des motifs, c'est-à-dire des raisons intelligibles, des idées, mais qui se rapportent en dernière analyse à des mobiles, le dernier mot est nécessairement à la nature. Le mobile, ou le mobile le plus fort, l'emporte, c'est-à-dire celui qui a par lui-même la plus grande intensité, ou auquel notre intelligence donne actuellement dans l'état présent de son développement le plus de force par le rapport où elle le met avec l'action à résoudre. À quoi se résument tous les mobiles possibles d'une action ? Au penchant, au plaisir. Quel est le motif qui résume tous les autres ? Il ne peut être, s'il s'agit de motifs naturels, c'est-à-dire se rapportant aux mobiles, que l'intérêt.

Entre le plaisir et l'intérêt il y a comme une mesure sensible, le plaisir même. Il est vrai que l'intérêt paraît d'autant plus clairement à la sensibilité que cet intérêt est plus clairement conçu par l'intelligence, et qu'elle s'est plus longtemps accoutumée à le<sup>1</sup> considérer dans son importance toute entière. À mesure que l'homme devient plus intelligent, il s'affranchit davantage des mobiles <sup>mp</sup>intérieurs, purement sensibles, pour s'attacher à des motifs purement abstraits, spirituels. Mais ce caractère abstrait et spirituel de ces motifs ne change pas au fond leur nature. Ce qui les rend prépondérants, c'est l'intensité du désir qu'ils provoquent. En définitive, tant qu'il n'y a présence que des mobiles et des motifs intéressés, le choix final, la résolution, résulte de la prépondérance en nous de certaines formes du désir sur d'autres, c'est-à-dire que cette résolution n'est pas libre. Il est vrai que l'on doit distinguer deux cas de cette résolution purement volontaire et non libre : celui dans lequel elle résulte de la prépondérance naturelle de certains motifs ou mobiles sur d'autres après délibération ; dans ce cas, l'action est volontaire au premier degré seulement ; il peut arriver aussi que nous nous résolvions en dépit, en apparence du moins, du motif le plus fort, par la considération d'un intérêt qui n'émeut pas notre sensibilité autant qu'il [le] devrait, mais dont l'importance frappe notre intelligence. En ce cas, l'acte est volontaire au second degré, vraiment volontaire en ce sens qu'un acte volontaire est un acte dans lequel la résolution a lieu sans que la sensibilité consente, [dans lequel] elle résulte de l'ascendant de l'intelligence sur la sensibilité<sup>2</sup>. Mais si la volonté marque ici sa force, qui est la force même de l'intelligence, il ne s'ensuit pas que l'acte soit libre. En effet, où l'intelligence prend-elle sa force ? Par hypothèse, dans la considération de l'intérêt final : elle prétend donc dicter à la sensibilité une loi, la contraindre, mais cette loi, cette contrainte, c'est à la sensibilité même qu'elle la demande (nous sommes toujours dans l'hypothèse où nous nous sommes placés). Ce n'est donc qu'à condition que cette loi, que la sensibilité reçoit, s'accorde au fond avec sa nature présente, qu'on <sup>mp</sup>compare la volonté à une girouette tournant à tous les vents et qui se figurerait tourner d'elle-même parce qu'elle ne sentirait pas le vent qui l'agite (Bayle).

---

<sup>1</sup> la C

<sup>2</sup> sur elle C

Mais de ce que nous nous déterminons toujours pour un motif et pour le plus fort, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous ne sommes pas libres, car nous pouvons nous déterminer pour un motif, le motif moral, qui sans être en nous un motif naturel, est cependant de tous les motifs le plus conforme à notre nature, en ce sens que c'est le seul dont la conception nous permette de la comprendre parfaitement en comprenant le rapport où elle est avec toutes les autres et avec l'absolu dont elle dépend. Nous ne nous concevons en fait tel que nous sommes que dans l'acte absolu de réflexion par lequel nous comprenons qu'il y a une vérité dont nous dépendons, et que cette vérité nécessaire ne saurait subsister par elle-même en dehors de l'affirmation absolue de la pensée. Nous ne sommes véritablement qu'en tant que librement nous jugeons que nous sommes, c'est-à-dire en tant que nous consentons à accepter la loi de la vérité, non seulement à l'accepter, mais à la vouloir. Être, c'est vouloir être, c'est vouloir qu'il y ait de l'être, c'est, autant qu'il est en soi, réaliser cet être universel dont on dépend. Aucune intuition ne saurait justifier cette affirmation de l'être. Elle ne repose que sur la liberté même, c'est-à-dire que la valeur qu'on y attache est celle qu'on veut lui attacher. L'acte par lequel nous nous considérons nous-mêmes comme réels suppose donc celui par lequel nous affirmons la réalité universelle, et cet acte ne saurait s'expliquer par la contrainte d'une intuition. Il ne peut être en définitive qu'un acte libre. Affirmer l'être, c'est poser ce qui doit être, c'est-à-dire l'idéal, la loi. Nous sommes donc à la fois nécessité et liberté, nécessité en ce sens que nous ne pouvons en nous tout expliquer, tout rattacher à des lois, aux lois de notre nature et de la nature universelle. Mais ces lois ne subsistent pas en elles-mêmes, l'acte par lequel nous les reconnaissons n'est pas un acte fatal, mais au contraire l'expression de la libre spontanéité de l'esprit en nous. Reconnaître une loi dans les choses, c'est, de la part de l'esprit, opposer la liberté à ces lois. C'est, par cela même, affirmer cette liberté comme réelle, vraie, et par suite lui donner une loi. Car ce qui est vraiment, c'est ce qui est nécessairement de telle ou telle manière : donc l'acte par lequel l'esprit connaît la nécessité dans la nature ne va pas sans un acte par lequel il se soumet lui-même à une loi nécessaire, la loi morale. La source de la raison théorique, qui connaît la nécessité dans les choses, est dans la raison pratique, qui s'impose la nécessité à elle-même, c'est-à-dire dans la liberté morale. La science est le produit de la moralité. La conclusion a été donnée au début de cette étude (voir les conclusions depuis 1°, 2°, 3°).

Ainsi la démonstration de la liberté est impossible en un sens, et c'est cela même qui prouve la liberté. Si la liberté était démontrable, elle ne serait pas, car elle serait nécessaire, c'est-à-dire que les lois de la raison subsisteraient par elles-mêmes, autrement dit, que la raison ne serait que la pure intelligence du nécessaire, serait une pure faculté d'apercevoir en intuition la nécessité. C'est ainsi que Spinoza conçoit l'intelligence. Pour lui, la seule liberté qui puisse exister consiste dans cette puissance d'apercevoir la nécessité par l'action de laquelle [la] puissance, le pouvoir des passions, c'est-à-dire de la sensibilité, est anéanti. De même pour Platon, Leibniz, il n'y a pas de liberté ; οὐδεὶς κακὸς ἐκὼν, dit Platon, c'est-à-dire que toute volonté mauvaise est ignorance et que la parfaite connaissance ne dépend pas de l'esprit, qu'elle se fait en lui sans lui, résulte d'une pure intuition et que cette intuition détermine la volonté ; mais nous avons vu qu'il n'y a pas d'intuition par elle-même déterminante, qui puisse triompher de la liberté de l'esprit, qui se manifeste par la réflexion, c'est-à-dire par le doute métaphysique. De même que la connaissance ne se fait [pas] en nous

nécessairement, la volonté du bien ne résulte pas en nous de la seule connaissance. En effet, si elle en résultait, cela supposerait que le bien, que la vérité du bien a par soi-même une nature, antérieurement à l'acte par lequel la loi de cette nature est établie, c'est-à-dire voulue par l'esprit, ce qui ne saurait être : ni la connaissance n'est déterminante par la nécessité, ni elle ne détermine nécessairement la volonté. - Enfin Leibniz établit que la liberté existe, mais cette liberté, il la méconnaît. Il y a, dit-il, trois conditions de son existence : la spontanéité, l'intelligence et la contingence. Un acte libre est un acte qui vient du fond même de l'être qui le produit, mais c'est en même temps un acte que cet être ne fait pas sans le savoir. Enfin, c'est un acte contingent, c'est-à-dire qui peut être ou ne pas être. Si les lois de la nature auxquelles nous obéissons étaient nécessaires, la liberté n'existerait pas. Mais Leibniz admet que <sup>pp</sup>ces lois de la nature, qu'il déclare contingentes, sont établies par Dieu en vertu de leur convenance intrinsèque, à la reconnaissance de laquelle son intelligence toute parfaite ne peut échapper. Autrement dit, il soumet la volonté divine à une autorité supérieure, celle d'un bien moral subsistant indépendamment d'elle et qui s'impose à elle. De même pour l'intelligence humaine, qui, condition de la liberté, ne saurait selon lui faire mieux que reconnaître (pour que la liberté se réalise) la raison supérieure nécessaire qui explique toute chose. Autrement dit, l'intelligence chez Leibniz a une nature absolue qui ne dépend que d'elle-même et qui s'impose à la volonté. Comme Platon, Leibniz assujettit donc la volonté à l'intelligence, ne voit pas que c'est au contraire celle-ci qui a dans l'autre son principe.

Dans son principe, la liberté est absolue, c'est-à-dire sans conditions. C'est l'esprit même. Quant à la liberté morale, ou liberté en acte, elle suppose des conditions qui sont l'existence de mobiles sensibles à dominer, par conséquent d'une nature individuelle à soumettre à la raison universelle. Elle suppose en outre l'action de la raison qui saisit et pose la loi, enfin elle<sup>1</sup> suppose dans la nature à laquelle il s'agit d'imposer cette loi l'aptitude à supporter son empire, c'est-à-dire à éprouver le sentiment moral. Ce sentiment suppose le respect de la loi pour elle-même, mais il n'est pas complet s'il ne s'y joint à la fois l'amour et la joie, l'amour pour l'être universel et tous les êtres particuliers qui en dépendent, la joie sans laquelle l'amour parfait ne saurait exister. Ces trois termes : liberté, réflexion, amour, sont inséparables.

---

<sup>1</sup> il C

## Table des matières

<b>PRESENTATION.....</b>	<b>4</b>
<b>LA SENSATION.....</b>	<b>5</b>
CONDITIONS PHYSIOLOGIQUES DES SENSATIONS.....	6
LES SENS - LA SENSATION ET LA PERCEPTION DANS LES SENS.....	10
<i>Le toucher</i> .....	18
<i>La vue</i> .....	20
<i>L'ouïe</i> .....	29
RAPPORT DE LA SENSATION AVEC L'OBJET - NATURE DE LA SENSATION.....	35
<b>LA REPRESENTATION DANS L'ETENDUE.....</b>	<b>44</b>
HISTORIQUE.....	44
CARACTERES DE L'ETENDUE.....	54
<b>LA PERCEPTION.....</b>	<b>67</b>
<i>CONNAISSANCE IMMEDIATE DU MONDE EXTERIEUR PAR LES SENS - ERREURS DES SENS</i> .....	67
ILLUSIONS DES SENS .....	71
<i>Causes des illusions des sens</i> .....	73
<b>L'IMAGINATION. SES FORMES, SA NATURE, SON ROLE DANS LA VIE PENSANTE. ....</b>	<b>76</b>
<i>Rôle de l'imagination dans les différents moments de la vie de l'âme</i> .....	83
Son rôle dans l'entendement.....	83
Rôle de l'imagination dans l'activité et la sensibilité.....	88
Action de l'imagination sur la sensibilité.....	89
<b>LE LANGAGE, SA NATURE, SON ROLE DANS LA VIE PENSANTE.....</b>	<b>92</b>
1° - LANGAGE INARTICULE OU SENSIBLE .....	93
2° - LANGAGE ARTICULE, PAROLE.....	96
Rapports de la parole à la pensée.....	96
Ce qu'est une langue parfaite, ses qualités : clarté, précision, analogie.....	107
<b>LA CONSCIENCE. LA MEMOIRE. LE MOI .....</b>	<b>108</b>
LA CONSCIENCE .....	109
1) Y a-t-il des pensées sans conscience et en quel sens ?.....	111
Conditions de la conscience.....	113
ANALYSE DE LA CONSCIENCE ; DEUX ELEMENTS : REPRESENTATION DANS LE TEMPS, ATTRIBUTION AU	
MOI.....	114
A - REPRESENTATION DANS LE TEMPS .....	114
Comment s'explique cette reconnaissance ?.....	115
Localisation dans le passé.....	117
<i>Fonction du temps : comment il engendre le nombre par la répétition du semblable</i> .....	117

B - LE MOI.....	118
Que suppose cette idée du moi ? Quels sont ses caractères nécessaires ?.....	119
LA MEMOIRE. SES LOIS. SES FORMES.....	120
<i>Analyse de la mémoire</i> .....	120
<i>Degrés de la mémoire</i> .....	121
<b>FONCTIONS ANALYTIQUES OU INTELLECTUELLES PROPREMENT DITES.</b>	
<b>L'ENTENDEMENT ET SES FONCTIONS : CONCEPTION, JUGEMENT, RAISONNEMENT.....</b>	<b>122</b>
I - CONCEPTION.....	122
Division des idées .....	123
<i>Formation des idées abstraites</i> .....	123
<i>Les idées générales - Leur formation</i> .....	124
Valeur objective des idées générales.....	125
II - LE JUGEMENT .....	128
1) <i>Analyse du jugement. Rôle de la volonté et de la liberté dans cet acte.</i> .....	128
2) <i>Les formes nécessaires du jugement.</i> .....	136
3) <i>Espèces de jugements.</i> .....	137
III - LE RAISONNEMENT .....	138
1° - <i>Raisonnement logique - Sa nature.</i> .....	139
1) Raisonnement intuitif .....	139
2) Raisonnement déductif .....	141
2° - <i>Raisonnement non logique</i> .....	143
1) Raisonnement inductif.....	143
2) Analogie .....	145
<i>Rôle du raisonnement dans la connaissance</i> .....	146
<b>L'ACTIVITE .....</b>	<b>148</b>
II - ACTIVITE VOLONTAIRE .....	148
III - ACTIVITE LIBRE. OBJECTIONS CONTRE LA LIBERTE.....	149
I - <i>Fatalisme théologique</i> .....	149
II - <i>Fatalisme déterministe</i> .....	151
LA VOLONTE.....	153