

Jules LAGNEAU

Cours de philosophie
(1892-93)

Manuscrits Oursel

Texte établi et présenté par Emmanuel BLONDEL

INSTITUT ALAIN

60, BOULEVARD CARNOT – 78110 LE VESINET

Présentation

De l'enseignement professé par Jules LAGNEAU (1851-1894), le maître d'ALAIN, nous ont été conservées pour l'essentiel quatre rédactions, chacune pour une année distincte : 1886-87 (rédaction Lejoindre), 1887-88 (rédaction Lacapère), 1889-90 (rédaction Letellier), 1892-93 (rédaction Oursel). Le programme de philosophie se divisait alors en : Morale, Logique, Métaphysique, Histoire de la Philosophie, Psychologie. On sait que c'est dans son cours de Psychologie que Lagneau concentrait l'essentiel de son enseignement, même si le célèbre *Cours sur Dieu* n'est au fond rien d'autre qu'un chapitre du cours de métaphysique, mais soumis à un traitement en tous sens exceptionnel. On trouvera la justification de cette prééminence de la Psychologie, comme le sens dans lequel il faut l'entendre chez Lagneau, dans les pages consacrées ici à l'idée de philosophie.

Le régime de 1880 remanie profondément le programme de psychologie de 1874. Lagneau suit, comme on va le voir, de très près cette formulation reproduite quasiment à l'identique en 1890 :

Objet de la psychologie. *Caractères propres des faits qu'elle étudie : les faits psychologiques et physiologiques.*

Méthode de la psychologie. *Méthode subjective : la réflexion ; méthode objective : les langues, l'histoire, etc. De l'expérimentation en psychologie.*

Classification des faits psychologiques. *Sensibilité, intelligence, volonté.*

Sensibilité. *Le plaisir et la douleur ; sensations, sentiments. Les inclinaisons. Les passions.*

Intelligence. *Acquisition, conservation, élaboration de la connaissance. Les données de l'expérience et l'activité de l'esprit. Les sens et la conscience. La mémoire - L'association - L'imagination. L'abstraction et la généralisation - Le jugement et le raisonnement. Principes directeurs de la connaissance. Peut-on les expliquer par l'expérience, l'association ou l'hérédité ?*

La volonté. *Instinct ; liberté ; habitude.*

L'expression des faits psychologiques : le langage.

Le beau et l'art.

Les rapports du physique et du moral.

Notions très sommaires de psychologie comparée : l'homme et l'animal.

Commentant en 1880 dans la *Revue philosophique* le nouveau programme, Henri Marion remarque que l'ancien "ne gênait guère les professeurs, et [que] personne, que je sache, n'en était esclave, l'inspection générale se montrant depuis longtemps fort libérale à cet endroit". À l'égard de la note finale, qui stipulait que *l'ordre adopté dans ce programme ne doit pas enchaîner la liberté du professeur, pourvu que les questions indiquées soient toutes traitées*, il indique : "cette note consacre officiellement ce qui était le fait, mais non le droit (...); il demeure acquis que tout professeur bien maître de ses matières et sûr de lui peut disposer son cours de la manière qui lui semblera la plus logique. En cela il ne relèvera que des chefs qui ont qualité pour juger la valeur de son enseignement".

On savait que de cette liberté, Lagneau usait avec une vigueur qui déconcertait certains de ses "chefs". Et l'on pourrait s'attendre à voir surgir la puissance et l'originalité de Lagneau à la simple lecture du sommaire de son cours. On risque ici la déception. Le développement de ce cours, en effet, tel que le manuscrit de Lejoinde (année 1886-87) nous permet d'en reconstituer les principales articulations, peut paraître bien docile. Voici à quoi nous pouvons le réduire :

La psychologie. Elle constitue une étude distincte de la science physique en général, de la physiologie en particulier. Son objet ; le genre de connaissance qu'elle recherche.

La méthode de la psychologie. La méthode déductive. La méthode expérimentale. La méthode réflexive en psychologie, ou la psychologie métaphysique.

Division de la psychologie. Les formes et les degrés de la vie pensante.

Intelligence.

Fonctions représentatives. *La sensation. La perception extérieure. L'Imagination. La perception intérieure ou conscience.*

Entendement. Ses fonctions. *La conception ou formation des idées, le jugement, le raisonnement.*

La raison

L'activité. *Activité inconsciente. La volonté.*

La sensibilité.

Le langage.

On le voit, à l'exception de l'étude du Beau, auquel Lagneau ne consacrait semble-t-il aucune leçon particulière, tout ce que réclame le programme officiel

se trouve traité dans ce cours de psychologie. Lagneau considérait sans doute que les "rapports du physique et du moral" n'avaient pas besoin d'une présentation à part, et se trouvaient bien suffisamment développés dans les différentes parties du cours de Psychologie ; quant à la psychologie comparée, ce qu'il en dit dans les leçons consacrées à la méthode pouvait passer pour un ensemble suffisant de "notions très sommaires".

Lorsqu'on examine les rédactions qui nous ont été conservées des cours de Jules Lagneau, la disproportion est nette entre les leçons inaugurales et les deux premiers tiers de l'étude de l'intelligence, d'une part, et les leçons qui achèvent le cours de psychologie d'autre part. Il y a là un fait de structure, mais le mouvement ne fait que se confirmer d'année en année, les leçons inaugurales se développant de plus en plus au détriment de la fin du programme. Il semble qu'il faille ne pas tenir compte de la diversité des publics de Lagneau : les vétérans ne recevaient visiblement pas un enseignement autre que les nouveaux ; ce n'était pas le cas du temps de Chartier, et la parfaite concordance entre le témoignage d'Amédée-Thierry, "nouveau" de 1892-93, et le cours de Oursel, "vétérans" de la même année, prouve que la restriction du cours, particulièrement accentuée cette année-là, touchait les deux publics.

On connaît ce témoignage de Léon Letellier, qui reflète l'aveu du maître lui-même :

D'année en année, malgré les heures supplémentaires qu'il donnait à ses élèves, son enseignement perdait en surface pour gagner en profondeur. "Chaque année, nous disait-il quelque temps avant sa mort, je réalise une sorte de progrès à rebours : quand j'ai débuté dans l'enseignement de la philosophie, j'arrivais à peu près à la fin du programme ; maintenant je ne peux plus même venir à bout de la Psychologie". Quelquefois il se permettait une pointe de légère ironie à l'adresse de "ceux qui peuvent finir", ironie d'ailleurs bientôt réprimée, car il ne manquait pas d'ajouter : "Je ne donne pas à ces élèves ce qu'ils ont le droit d'attendre de moi"¹.

Sans vouloir atténuer le caractère "morbide" de l'inflation des leçons liminaires au détriment de la fin du programme, il importe de remarquer que si le terme disparaît, c'est bien souvent que le contenu s'en est trouvé abordé dès le commencement ; à quoi bon une leçon sur la raison, lorsque toute la psychologie va à montrer l'activité de la raison, non comme un degré supérieur de la pensée, mais comme le fond de toute activité de pensée, à quelque degré qu'elle se développe ? Significative est la formule par laquelle Lagneau s'excuse en 1887 d'avoir en quelque sorte anticipé sur la théorie de l'entendement :

¹ Léon Letellier, *Jules Lagneau*, Paris, Union pour la Vérité, 1911.

Dans ce que nous venons de faire, [il s'agit de l'analyse de la conscience, et en particulier de la notion de temps] nous avons franchi les bornes de la vie représentative ; cette étude eût été mieux placée plus loin, puisque la condition de la mémoire, de la conscience, du moi, a son origine dans l'entendement ; mais nous avons voulu réunir les deux sortes de perceptions, extérieure et intérieure. C'est aussi une nécessité de rapprocher la représentation dans le temps de la représentation dans l'espace. Mais la représentation dans le temps n'est nullement primitive, nous ne l'obtenons que dans notre développement intellectuel (l'enfant ne peut localiser ses souvenirs) ; néanmoins [il y a] analogie entre ces deux notions. Il est impossible de concevoir le temps sans concevoir d'abord des objets, des moi, [d'autres] nous-mêmes pour mieux dire, des esprits. L'opération par laquelle le moi se saisit est une opération de l'entendement, nous l'étudierons sous les noms de concept et de jugement, deux formes de la même opération, celle par laquelle l'esprit affirme une relation nécessaire entre ses représentations, indépendamment du fait qu'elles se forment à tel moment du temps ou en tel point de l'espace.

Il y a une tendance *nécessaire* à l'anticipation, et donc à la fusion des leçons, comme en témoignera précisément la pure et simple intégration, en 1889-90, de l'examen de la notion de temps aux leçons consacrées à l'espace. Lagneau ne s'amende pas, et bien au contraire, et ce n'est pas dû au hasard ; la nécessité de montrer que l'inférieur s'explique par le supérieur explique cette fusion de la fin dans le commencement, dont le progrès est progrès dans la maîtrise et non dégénérescence morbide ; de même qu'il est absurde, après avoir montré dès l'introduction qu'intelligence, sensibilité et activité sont inséparables, de se livrer à une étude séparée des deux "facultés" apparemment "négligées".

Cette anticipation, qui est de méthode, et qui restreint nécessairement l'importance des derniers chapitres par rapport aux premiers, ne tend qu'à s'amplifier de lui-même, sans qu'on puisse parler de tendance morbide, puisque précisément le cours gagne en concentration. Le mouvement que l'on constate d'une année sur l'autre est ainsi également celui de la progressive intégration de certaines leçons dans celles qui étaient censées les précéder. Parmi les exemples les plus considérables, on trouve l'intégration, en 1889-90, de l'analyse de la notion de temps à l'examen de la genèse de la notion d'espace et la disparition apparente de l'examen de la méthode réflexive (!) dans le cours de 1892-93. Le temps était étudié en 1886-87 dans le chapitre intitulé "la perception intérieure" (la conscience, la mémoire, le moi) ; les remarques sur la mémoire se trouveront dispersées dans d'autres parties du cours (imagination), l'analyse du moi disparaîtra purement et simplement, ce qui est dommage, car elle concentrait d'une manière bien particulière la question du statut de la psychologie et de son auto-dépassement. L'examen de la méthode réflexive, quant à lui, se trouve en fait fondu, en 1892, dans la leçon liminaire consacrée à la définition de la psychologie et à son irréductibilité aux autres sciences.

À quoi peut dès lors tenir le regret de Lagneau ? L'évolution qu'évoque le texte de Letellier, qui est une évolution sur la durée, est clairement confirmée par les autres rédactions qui nous sont accessibles, en particulier celle de la dernière année, et elle y surprend par son ampleur. André Canivez citait¹ ce témoignage du général Amédée-Thierry, élève de cette dernière année, condisciple de Renault et Jacquard :

Dans la majeure partie de l'année scolaire, il ne put traiter avec ampleur que l'introduction à la philosophie et à la psychologie. Tout le reste fut enseigné avec brièveté ou communiqué au moyen de textes photocopiés, la logique étant enseignée par L. Letellier. À l'approche de l'examen il se sentit bousculé. Aussi il réunissait les candidats après la récréation de cinq heures, jusqu'à sept heures du soir..

Le manuscrit Oursel est bien le témoin de cette restriction drastique, qui dépasse de loin la concentration qui s'esquisse chez Lejoindre, s'affirme chez Letellier (1889-90) et se confirme au début du cours de la dernière année. On comprend que Lagneau ait pu se sentir, non seulement "bousculé", mais fort inquiet, sinon quant à la valeur de son cours, du moins quant à la capacité pour ses élèves de se présenter dans de bonnes conditions aux épreuves du baccalauréat : "Je ne donne pas à ces élèves ce qu'ils ont le droit d'attendre de moi"... reste que vingt-et-un sur vingt-deux furent reçus cette année-là, et que la réduction drastique s'explique aussi largement par la décision de Lagneau de professer cette année-là le *Cours sur Dieu*.

Voici comment André Canivez présentait les textes qu'il tenait de M.Oursel :

Manuscrits C. Oursel, propriété de Mr C. Oursel, archiviste honoraire de la Côte d'Or ; ancien élève de Jules Lagneau pendant l'année 1892-93. Ils comprennent :

1) un cahier cartonné contenant un cours de philosophie et de psychologie de 170 pp. de la main de M. C. Oursel, 21,5x17 et comprenant : Objet de la philosophie, sa nature, ses divisions, pp. 1-47 ; La psychologie comme étude distincte et comme étude possible, pp. 49-108 ; Méthode de la psychologie, pp. 109-165 ; Table des matières, pp. 167-170

2) un cahier cartonné contenant la suite du cours de Psychologie : 52 pp. de la main de M. C. Oursel, 21,5 x 17 et comprenant : Méthode de la psychologie, pp. 1-10 ; Divisions de la psychologie,

¹ C 372

analyse de l'idée de pensée ; Les formes et les degrés de la vie pensante, pp. 10-36 ; L'intelligence, pp. 37-52

3) *Un cours de psychologie, suite du cours précédent, de la main de M. C. Oursel, 3 liasses de 36, 40 et 41 pp. Format écolier de 15,5 x 20 et se faisant suite, comprenant :*

L'intelligence, divisions générales du sujet, les degrés de la vie intellectuelle ; fonctions représentatives, les sens. Perceptions propres à chaque sens ; la sensation en elle-même et dans son rapport avec les objets représentés ; diverses théories sur la perception extérieure, sur la connaissance de l'étendue ; les erreurs des sens ; l'imagination et l'association des idées ; rôle de l'imagination en général et dans la sensibilité morale et physique ; l'entendement et ses fonctions : conception, jugement et raisonnement ; le langage et son origine ; principaux groupes de langues ; le jugement, le jugement et la liberté.

4) *La morale pratique, pp. 1-50*

5) *La providence et le problème du mal, pp. 52-58*

6) *La logique, pp. 58-89*

7) *Évidence et certitude, cours de Jules Lagneau, 4 pages de la main de C. Oursel, 15,5 x 20,5*

8) *La morale, son objet, le problème moral, 8 pages de la main de C. Oursel, 15,5 x 20,5*

9) *Cosmologie rationnelle, 16 pages autocopiées (18 x 23,5) et 4 pages de la main de C. Oursel*

10) *Preuves morales de l'existence de Dieu, 16 pages de la main de M. C. Oursel (15,5 x 20)*

11) *Théologie rationnelle. Cours de M. Lagneau - Dieu - 47 pages autocopiées (18 x 23,5)*

12) *La Providence, son mode d'action. Objections contre la Providence. Le problème du mal. Pessimisme et optimisme, 8 pages autocopiées (18 x 23,5)*

13) *Notices sur Platon (12 pages de la main de M. C. Oursel, 20,3 x 15,7), sur Aristote (5 pages de la main de M. C. Oursel, même format) ; sur Socrate (21 pages autocopiées 18 x 23,5. Il est écrit à la fin de ce texte : Cours de M. Lagneau. Imprimé sur l'autocopiste de la classe de philosophie, LM), sur Leibniz(20 pages autocopiées, 18 x 23,5), sur Kant (26 pages autocopiées, 18 x 23,5)*

M. C. Oursel a prêté jadis ces cours à Léon Letellier.

Les textes ici rassemblés sont les plus précieux, car ils concentrent l'essentiel de ce sur quoi Lagneau faisait porter son enseignement effectif. Métaphysique, morale et histoire de la philosophie faisaient pour l'essentiel l'objet de cours dactylographiés, recopiés ou autocopiés, et les rédactions font ici pour l'essentiel double emploi avec ce que nous conservent les autres sources. La chemise qui rassemble les feuillets de cette dactylographie présente cependant des lacunes. En ce qui concerne le cours de psychologie, André Canivez en avait extrait, en particulier, ce qu'il comptait intégrer à l'édition du cours Letellier. La dactylographie même de ce projet d'édition ne pouvait être retenue, puisqu'elle constituait une rédaction « améliorée » des notes d'Oursel. Nous avons trouvé la plupart des passages manquants dans une série de chemises dans lesquelles André Canivez avait rassemblé le matériau de cette rédaction. Nous ne signalons pas ces raccords. Subsistent quelques lacunes d'importance dans le premier cahier : les feuillets 1 à 11, 14 à 16, 33, 152 à 160. André Canivez n'avait conservé que les premiers mots et les dernières pages du cours sur le langage, que nous reproduisons ici en annexe, et non en sa place, ce qui romprait la continuité du développement consacré à la psychologie.

Cours de philosophie

Premier cahier

Sommaire¹

LA PHILOSOPHIE

¹⁶⁷ Définition de la philosophie. Les degrés de la connaissance. La connaissance empirique et la connaissance scientifique. La science - Division des sciences ; sa nécessité. Les principes dans les sciences. La méthode dans les sciences ; sa nécessité.

Le positivisme ; ses principales thèses. Réfutation des thèses du positivisme. Classification des sciences.

Objet de la science. La science supérieure - son objet. La philosophie, troisième degré de la connaissance. Philosophie de Socrate. Philosophie de Descartes. Philosophie de Kant. Plusieurs définitions de la philosophie : définitions de Cicéron, Aristote, Kant, Hegel. Caractère de la philosophie. Objet de la philosophie. Division de la philosophie d'après Bacon. Division de la philosophie d'après Kant. Division usuelle de la philosophie.

Les sciences philosophiques. ¹⁶⁸ Les sciences morales. La morale pratique et la perfection morale. Conclusion de l'introduction à la philosophie.

LA PSYCHOLOGIE

Objet de la psychologie. L'élément objectif et l'élément subjectif dans la pensée.

Distinction de la psychologie et de la science.

Les rapports de l'âme et du corps : la physiologie et la psychologie ; le spiritualisme et le matérialisme. Théorie des localisations des fonctions de la

¹ Nous plaçons en tête de ces leçons de psychologie le sommaire qui figure sur les folios 167 - 170

pensée dans le cerveau ; réfutation du matérialisme. Doctrine spiritualiste. Les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiologiques : leurs rapports ; caractères du phénomène physiologique. Caractères du phénomène psychologique et de la pensée en général ; le désir.

La connaissance de la pensée. Critique de la psychologie considérée comme science des phénomènes de pensée. Différentes manières de concevoir la psychologie : la psychologie d'observation intérieure. La psychologie d'observation objective ou psychologie historique. La psychologie philosophique.

¹⁶⁹ La psychologie est une étude possible.

Argument *a priori* contre la possibilité de la psychologie. La connaissance de la pensée par la réflexion. Argument *a posteriori* contre la possibilité de la psychologie. La science et la réflexion philosophique. L'empirisme : ses formes : le sensualisme et l'associationnisme. Le rationalisme : rapports des différentes doctrines philosophiques.

LA METHODE DE LA PSYCHOLOGIE

La méthode. La connaissance scientifique et la connaissance philosophique. La connaissance historique ; ses conditions. La connaissance scientifique proprement dite : la connaissance expérimentale et la connaissance démonstrative. La connaissance mathématique.

La méthode historique en psychologie. La méthode mathématique en psychologie. La méthode expérimentale. Objet et postulat de la méthode expérimentale. L'observation dans les sciences expérimentales. L'expérimentation dans la connaissance expérimentale. La méthode expérimentale et ses rapports avec la psychologie. Diverses formes de la méthode expérimentale en psychologie. La psychologie d'observation - La psychologie littéraire. ¹⁷⁰ Psychologie de l'école spiritualiste française - Maine de Biran. Psychologie de Cousin. Psychologie de l'école empiriste anglaise. L'observation intérieure en psychologie.



La philosophie

... ¹¹moins des rapports entre chaque méthode. Mais dans chaque science on cherche une vérité d'une nature spéciale : en mathématiques, par exemple, on établit les rapports nécessaires entre certaines possibilités ; dans les sciences morales, il s'agit d'apprécier les actions, d'en déterminer la règle. La nature de la ¹²connaissance variant, l'ensemble des procédés de recherche de la vérité doit varier. Or les sciences particulières ne se proposent pas d'étudier en eux-mêmes les principes dont elles se servent, ni de justifier les méthodes particulières qu'elles emploient. Il faut donc une science qui étudie les principes et les méthodes des sciences.

Les sciences se développent de plus en plus, et il leur est impossible de prévoir ce qu'elles deviendront ; elles satisfont l'esprit par leurs découvertes successives, nécessairement inachevées. Les sciences sont-elles donc capables de tout connaître et devons-nous prendre pour l'infini l'indéfini du progrès que la science nous laisse apercevoir ? La science en elle-même n'a pas de réponse à ce problème. Et pourtant cette question est des plus graves. Car se méprendre sur la portée de la science, croire qu'il n'y a pas d'autre connaissance possible que celle qu'on peut découvrir par les différentes méthodes des sciences est une conclusion bien hardie : elle supprime toute possibilité de salut en dehors de la science, en dehors de cette œuvre collective et impersonnelle, dans l'édification de laquelle l'individu joue un rôle insignifiant. Par là on ôte à l'individu tout espoir de devoir à lui-même la connaissance de sa destinée, et on confère ce droit à un être impersonnel. L'individu doit-il donc attendre d'autrui la connaissance de sa destinée, et n'a-t-il pas en lui-même le moyen de savoir, par la réflexion, ce qui lui importe véritablement ?

Il y a donc une connaissance qui assigne à la science ses limites ¹³du dehors. On cherchera surtout à connaître ce que ne pourra savoir la science et ce qu'il nous est nécessaire de connaître. Nous pouvons voir pourquoi la science ne nous dira jamais s'il y a une cause première parfaite, s'il y a une destinée au-delà de la vie pour l'être intelligent et libre ; on peut comprendre pourquoi la science historique ne découvrira jamais la loi à laquelle l'activité humaine doit se soumettre, si une telle loi existe et s'il est impossible de s'y soustraire. Tel est

donc le champ pour une étude différente de la science, pour une réflexion supérieure s'exerçant sur l'objet de la science. Mais cette étude doit-elle être seulement une philosophie des sciences ou bien une philosophie ? Une philosophie, qui s'est constituée de nos jours, prétend enfermer la philosophie dans la science : la philosophie ne fait que se superposer à la science et l'envelopper. Cette doctrine est celle du positivisme.

Le positivisme ; ses principales thèses.

Le positivisme est la philosophie des sciences. Son fondateur est Auguste Comte ; il présente le positivisme comme une conséquence du progrès de la pensée. La pensée, dit-il, s'est développée en passant par trois phases, trois périodes successives qui sont : la période théologique, la période métaphysique, la période positive. La première période est celle de la jeunesse de l'humanité : la pensée demande l'explication des choses à la supposition d'êtres spirituels, volontaires et capricieux. C'est la période des dieux, pendant laquelle les hommes regardent les phénomènes naturels comme des manifestations¹⁴ divines. Cet âge est celui de la poésie, qui divinise tout ; la mythologie grecque et romaine réalise cette première période de la pensée. Le monothéisme succède à cette première période. Mais peu à peu les hommes s'aperçurent de l'insuffisance d'une telle explication des choses, et ils virent que chaque explication nécessite l'établissement de rapports. Ils conçurent...

...¹⁶ auxquelles obéit la vie. Enfin, on ne peut connaître l'homme dans sa nature morale autrement qu'en le voyant agir en société. À ces principales thèses, on peut ajouter que l'action même doit être subordonnée à la connaissance scientifique. Notre conduite ne peut être réglée que par la science ; il n'y a pas de morale philosophique. La morale est l'ensemble des règles que l'homme peut déduire de la sociologie. C'est là la principale thèse du positivisme.

.....

**Réfutation des thèses
du positivisme**

.....

Mais le positivisme est-il une philosophie véritable, a-t-il une valeur philosophique comme philosophie des sciences ? A-t-il acquis les vérités qu'il ¹⁷possède par la méthode scientifique ? La méthode du positivisme consiste dans la pure constatation d'un fait ou d'une nécessité abstraite ; on conçoit que l'esprit en présence d'un phénomène extérieur soit déterminé à affirmer la loi de ce phénomène. Mais est-ce par la perception d'un fait qu'Auguste Comte établit les vérités auxquelles il réduit le contenu essentiel du positivisme ? Est-ce par un procédé scientifique qu'il arrive à affirmer qu'il y a des questions insolubles, qu'on ne saurait supprimer ? La constatation de l'impossibilité de résoudre une question de métaphysique ne peut être résolue que par l'expérience ; Auguste Comte n'est alors pas certain de l'impossibilité de résoudre ces questions par le témoignage de la science. Il y a en lui une autre connaissance que la connaissance scientifique : il sait parce qu'il croit comprendre. Comment sait-il que la loi des trois états est vraie ? Car l'histoire nous montre ces trois états coexistant et non se succédant. C'est donc une constatation logique qui conduit Auguste Comte à cette loi. Est-il évident que les premiers hommes aient dû concevoir les phénomènes naturels comme des dieux ? Cette loi est en réalité obtenue par un mode de connaissance de convenance, qui sollicite l'esprit, et non de nécessité.

.....

**Classification des
sciences**

.....

Est-ce par un procédé scientifique qu'Auguste Comte classe les sciences comme il le fait ? Comment aperçoit-il les rapports des groupes de sciences entre eux ? Est-ce que cette connaissance définit des abstractions et des intuitions de l'esprit pour établir le rapport de ces abstractions, comme fait le mathématicien ? Est-ce que le principe de classement d'Auguste Comte, d'après le degré de complexité des sciences, s'impose à l'esprit avec l'évidence des principes mathématiques ? Ce principe est-il nécessaire, ne suppose-t-il aucun choix ? Mais il n'y a aucune ¹⁸nécessité intrinsèque évidente pour que les

sciences complexes supposent nécessairement pour être évidentes des vérités plus simples. En fait, nous connaissons les sciences complexes avant de connaître les sciences qui leur servent d'explication.

Un tout autre principe pourrait donc servir à la classification des sciences. Or, si ce principe est le meilleur, il faut en comprendre la valeur. Ou bien la classification des sciences est réellement philosophique, ou bien elle n'est autre chose que le résultat d'une inspection par l'esprit de l'objet des sciences, qu'une distribution commode facilitant l'action de l'imagination. Ce n'est alors qu'une opération vaguement analogue à celle que fait le mathématicien pour saisir les rapports existant entre les objets qu'il définit ; encore cette analogie est-elle vague, car Auguste Comte reçoit de la science même des notions toutes faites, au lieu que le mathématicien se construit lui-même ses notions. Auguste Comte n'établit pas par l'expérience les rapports qui unissent les mathématiques aux sciences physiques. Il comprend donc la convenance de ces rapports ; il les établit par suite d'une nécessité de raison ; et cette nécessité est toute différente de la nécessité qui unit en physique les causes et les effets, ou les notions construites en mathématiques. La nécessité de convenance d'Auguste Comte est comprise par la réflexion, opération par laquelle l'esprit saisit le rapport de ses différentes fonctions, la nature de l'acte de connaissance qu'il produit, acte qui est indivisible. Connaître scientifiquement, c'est faire un emploi rationnel de la faculté de penser, or penser est toujours un produit normal de l'intelligence, de même que la connaissance. La véritable classification ne peut donc être que celle qui constate les rapports intimes des fonctions de l'intelligence.¹⁹ Auguste Comte ne fait donc que réaliser l'opération de réflexion.

La classification d'Auguste Comte est incertaine sur plusieurs points, et notamment sur l'astronomie, car Auguste Comte substitue à la véritable classification, fondée sur l'analyse de la connaissance, une classification fondée sur un principe abstrait, le degré de complexité des sciences. Si en effet on analyse l'astronomie, on y distingue une mécanique astronomique, une astronomie naturelle (cosmologie), une astronomie physique et chimique. Auguste Comte varie aussi sur la science de la morale, qui est une morale pratique devant déterminer la conduite à tenir dans chaque cas particulier. On a déjà vu que le principe d'une véritable classification est la réflexion. Par elle, on peut apercevoir les différentes sciences qui composent l'astronomie. On conçoit que la connaissance d'un objet dans l'espace doit consister dans l'étude de cet

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

être comme substance (c'est de là que résultent les sciences naturelles, la chimie, qui étudie les propriétés spéciales des corps), dans l'étude des phénomènes qui s'y passent (de là résulte la physique, qui régit les lois générales de la matière) ; en analysant l'acte de la connaissance, expliquer les phénomènes, c'est déterminer mathématiquement la quantité de phénomènes sensibles qui se produisent en un lieu et en un temps donnés, c'est-à-dire qu'il faut y voir la science de la mécanique et du mouvement, puis la science abstraite des mathématiques. C'est ainsi qu'on constate qu'il y a plusieurs sortes d'astronomies. Auguste Comte a encore hésité sur la science de la morale, qu'il estime la plus complexe de toutes, et qui suppose toutes les autres sciences. Mais ces deux propositions ne sont pas évidentes si l'on considère la morale en elle-même. ²⁰La morale d'Auguste Comte détermine la conduite à tenir dans un cas particulier. Mais il faut savoir si les actes humains peuvent avoir une valeur, et dans quel cas, il faut savoir ce que c'est que le bien, le devoir. Une telle question ne dépend ni de la biologie, ni de la chimie, comme le dit Auguste Comte. En effet, ces connaissances sont des connaissances de nécessités naturelles. Or la morale cherche si l'esprit doit subir la loi de la nature ou se créer une perfection supérieure. La science morale d'Auguste Comte est donc d'une complexité irréalisable, et elle aboutit à l'abolition de la morale et de la liberté de l'esprit ; car il faudrait avoir une vaste mémoire scientifique qui déterminerait mathématiquement la conduite de l'homme. En outre, l'essentiel de la morale étant de déterminer la disposition de l'esprit et la connaissance dont l'esprit dispose, on se trouve en présence de deux choses fort inégales : la seconde est en effet fort difficile à connaître, puisqu'elle calcule l'effet définitif de l'action.

La véritable classification des sciences repose sur l'analyse de la pensée ; elle a pour terme une science purement abstraite, les mathématiques. À côté se trouve la mécanique abstraite, purement mathématique et géométrique ; c'est le mouvement considéré comme réalisé et formant une nouvelle figure géométrique du volume qui a subi ce mouvement ; Descartes seul a conçu ce mouvement. Puis vient la mécanique cinématique qui fait entrer dans l'idée du mouvement l'idée de la vitesse et de la masse du corps qui subit le mouvement ; c'est une mécanique plus concrète, différente de la mécanique dynamique. La mécanique dynamique ajoute l'idée d'une force, d'une action d'un ²¹corps sur un autre ; il est impossible d'expliquer cette transmission de force passant d'un corps dans un autre par de pures lois mécaniques, car la mécanique peut se

ramener à l'idée de longueur, et dans ce cas cela est impossible ; il y a donc lieu de considérer une science qui a pour objet la force.

Cependant jusqu'ici nous n'avons eu que des idées abstraites. Les corps qui transmettent ainsi des forces à d'autres corps sont composés de matière ; c'est la physique qui étudie les lois de la matière et l'action des corps les uns sur les autres. La science qui étudie la nature de ces corps est la chimie. Mais que sont ces corps en eux-mêmes ? Les propriétés qu'indique la chimie sont seulement des possibilités d'agir sur nos sens. Mais si l'on étudie les corps comme ayant une unité intérieure, c'est l'étude de la vie, la biologie que l'on aborde. L'existence d'une pierre consiste dans la possibilité de mouvement ; mais ce n'est là qu'une unité extérieure, car le mouvement n'existe qu'à mesure qu'il se propage dans les atomes. S'il y avait unité intérieure, c'est-à-dire si la pierre était vivante, le mouvement aurait lieu simultanément dans toutes les parties de la pierre ; il n'y a au contraire que rapprochement de molécules, il n'y a pas d'existence, de vie intérieure. Un individu a une unité interne ; cette unité, sans laquelle on ne peut concevoir l'existence du mouvement réel, c'est la puissance intérieure d'agir. Il y a donc une science qui étudie les actions intérieures des êtres, action qui constitue leur unité ; or on peut étudier l'unité des êtres de deux manières : chimiquement, ou au point de vue de la vie et des éléments internes de ces êtres. En outre il faut admettre ²² une force intérieure qui rende possible la communication réelle du mouvement. Cette force, bien différente des forces physiques, est la seule que nous puissions saisir dans les êtres et c'est aussi la seule concrète : c'est la vie. Les actions intérieures de l'être qui produit cette force lui sont propres.

Objet de la science

Ainsi, ce sont les nécessités de la vie de la pensée qui permettent de déterminer l'enchaînement nécessaire des sciences et de concevoir le rapport vrai de la science dans son ensemble avec une connaissance supérieure. La science a pour objet de déterminer les lois des choses, les nécessités abstraites ou les nécessités de relation entre ces rapports abstraits et les propriétés générales de la nature ; elle détermine les lois suivant lesquelles ces propriétés déterminent l'existence de corps particuliers, les rapports entre les propriétés

chimiques et les lois de la vie. Au fond, toute science a pour objet de rattacher les faits ou les actions¹ d'êtres à des lois nécessaires qui les expliquent. Ainsi, l'objet même de la science est de résoudre la réalité concrète en abstractions, de démonter le mécanisme, intérieur et extérieur, duquel résulte la vie dans la nature. L'objet de la science n'est donc jamais de faire paraître les êtres tels qu'ils sont, mais tels qu'ils paraissent déterminés les uns par les autres, tels qu'ils paraissent les uns par les autres explicables à la pensée.

Or il existe évidemment un moyen par lequel soit rétablie la science, c'est-à-dire une étude qui ait pour objet de comprendre en quoi consistent les explications que cherche la science, de quelles nécessités elles résultent, ²³et pourquoi elles sont insuffisantes. Cette connaissance ne peut consister que dans la réflexion de la pensée sur les progrès de la science ; elle ne tend donc pas au matérialisme, puisque son objet est de faire entrer dans la pensée ce que la science tend à nous représenter comme indépendant de la pensée même. Il faut donc se rendre compte que la réalité des êtres consiste dans la réduction à l'abstrait du concret², expliquer pourquoi les lois de la vie doivent être montrées dépendantes des lois de la physique et de la chimie, *etc.* ; mais il faut montrer aussi pourquoi il y a nécessairement dans les notions supérieures quelque chose d'irréductible à l'idée de simple transformation chimique ; pourquoi, de même, dans la chimie, il y a quelque chose d'irréductible à la science des propriétés des corps, la physique, *etc.* ; pourquoi l'on ne peut concevoir le mouvement sans l'existence d'êtres concrets entre lesquels il se propage ; pourquoi l'on ne peut concevoir ces êtres sans la possibilité de se mouvoir, pas plus qu'on ne peut concevoir le mouvement sans la vie ou la vie sans le mouvement.

.....
**La science supérieure -
Son objet**
.....

La science supérieure n'est donc pas seulement une science dont l'objet est plus complexe que celui des autres, mais encore une science dont l'objet est plus réel, plus concret. Par suite, la connaissance la plus élevée aura pour objet la

¹ notions C

² de l'abstrait au concret O

pensée même, c'est-à-dire cet acte dont la nature constitue celle de tous les êtres ; en effet, comment savons-nous ce que sont le mouvement et la vie, sinon par la pensée, qui est capable de former ces notions et qui même y incline naturellement ? La véritable connaissance ²⁴ de la réalité est donc celle de la pensée : la pensée en effet n'est pas seulement une nécessité, mais c'est ce qui échappe à toute nécessité, ce qui en est même l'inséparable condition.

Au-dessus donc de la pensée spéculative qui n'a pour objet que la connaissance des choses et d'elle-même, il y a encore la pensée pratique : c'est cet exercice de la pensée qu'Auguste Comte méconnaît, et qu'il prétend ramener à l'objet spéculatif par lequel la pensée réfléchit sur ses propres devoirs et comprend que la question suprême à résoudre pour elle est de savoir si elle doit accepter simplement ces nécessités qui paraissent venues du dehors et qu'une première réflexion démontre inférieures à elle-même. L'acte supérieur de la pensée ne consiste donc pas dans une pure perception de la nécessité, mais dans le jugement de cette nécessité. Comprendre ne peut consister en une simple intuition : cet acte de comprendre suppose toujours un dédoublement de la pensée par lequel elle s'oppose¹ comme principe de connaissance à elle-même et à son objet : autrement dit, il n'y a pas intellection là où il n'y a pas acte de liberté : indéfiniment, la liberté est une des conditions de l'intelligence.

On conçoit donc, à la suite de la pure réflexion de la pensée sur elle-même et le monde qu'elle a d'abord produit au dehors par la science, on conçoit d'autres sciences, progressives et positives. On est, par l'analyse même de la pensée, conduit à se poser la question de savoir si la pensée peut être éternellement suspendue à la liberté, et peut se contenter de cette situation précaire que la simple réflexion sur elle-même lui donne. En effet, ²⁵ réfléchir, c'est se séparer de l'objet de la science, qui est une nécessité, c'est reprendre sa liberté. Au-dessus de la philosophie scientifique d'Auguste Comte, il y a donc place pour une philosophie de la réflexion proprement dite, et, encore au-dessus, une philosophie morale, une philosophie d'action. Tel est, semble-t-il, l'ordre dans lequel peuvent se placer les connaissances, de la plus simple à la plus complexe, et de l'abstrait au concret.

¹ se pose C

La philosophie des sciences, sous la forme où la conçoit Auguste Comte, est une philosophie purement scientifique, et n'a pas le caractère d'une connaissance vraiment définie. On ne sait quelle méthode a employée Auguste Comte : c'est un mode bâtard, où le mode de connaissance scientifique s'associe confusément au mode réflexif. Ce n'est pas vraiment percevoir des nécessités que de saisir, comme il le fait, le rapport de la physique aux mathématiques. En effet, il y a des modes de connaissance pour chaque science, abstrait pour les mathématiques, semi-abstrait pour la physique et la chimie, *etc*, mais on ne voit pas à quel mode de connaissance scientifique se ramène¹ la philosophie d'Auguste Comte : elle procède seulement du rapport qu'ont entre elles les diverses parties de la connaissance. Il en résulte qu'elle manque de certitude, de rigueur ; elle ne prouve pas ; elle énonce les faits, les rapports, les principes, les méthodes, mais n'en rend pas raison ; elle laisse la philosophie des sciences perpétuellement ouverte, par conséquent, perpétuellement incertaine sur ses fondements. Enfin il lui manque la vérité : elle supprime l'esprit en le mettant en présence de difficultés inéluctables, en le résolvant dans les faits qu'il produit ; enfin, elle ne détermine pas le rapport de l'action à la spéculation, de la pratique à la théorie. Elle ne reconnaît pas à l'esprit humain la puissance de s'élever²⁶ au-dessus de toutes les sciences pour les juger, et ne pose² même pas la question de savoir s'il est nécessaire que l'esprit accepte la loi des choses.

.....

**La philosophie,
troisième degré de la
connaissance**

.....

Nous sommes donc conduits à chercher par un autre mode de pensée une nouvelle philosophie des sciences, et nous arrivons ainsi au troisième degré de connaissance, la philosophie ou la réflexion. Tous les grands initiateurs de la philosophie dans l'humanité ont été des apôtres de la réflexion, surtout Socrate, Descartes et Kant. Les deux premiers principalement ont renouvelé la philosophie ; ils ont compris ce caractère propre de la connaissance philosophique, à savoir que l'objet de la philosophie est de donner à la

¹ se range O

² porte C

connaissance une perfection qu'elle n'a pas dans le savoir vulgaire et le savoir scientifique naturel, perfection qui ne peut venir que de la réflexion, c'est-à-dire à la suite du doute. Socrate, Descartes et Kant ont été des douteurs, non qu'ils aient douté pour douter, mais ils ont compris que le doute était la condition d'une connaissance parfaite.

Philosophie de Socrate

Pour Socrate, par exemple, le point de départ de sa philosophie a été la réflexion sur le manque de certitude qui se trouve dans les connaissances vulgaires, et même dans celles qui constituent les diverses sciences. Dans le *Phédon*, Socrate dit qu'il a commencé à philosopher lorsqu'il a commencé à douter même des choses les plus évidentes, sur la façon, par exemple, dont se développent les êtres. Comment est-il sorti de cette ignorance, de ce doute qui fut le début de sa philosophie ? Par cette réflexion que, pour comprendre tout cela, il faut réfléchir et se connaître soi-même : « γνῶθι σεαυτον » <*gnôthi seauton*>, mots gravés sur le temple de Delphes et dont le sens n'indique pas autre chose que ceci : « Songe au peu que tu es ». Mais Socrate donne à cette maxime ²⁷ toute sa portée et y rattache l'idée même de la philosophie : c'est le retour de la pensée sur elle-même, pour se demander en quoi elle consiste, ce qu'il y a en elle de fixe, de certain, ce qui lui permettra de trouver aussi ce qu'il y a de certain dans les autres connaissances, et surtout de régler sa vie, c'est-à-dire de bien la diriger. Cette révolution socratique a eu son occasion dans les enseignements des sophistes, pour lesquels il était vain de chercher à régler sa vie d'après des connaissances certaines, et qui niaient la véritable morale. Socrate s'efforça de démontrer qu'il y en avait une, lorsqu'on replie son esprit sur soi-même pour y chercher quelque chose de fixe, la notion du bien, qui se trouve chez tous : sa philosophie est donc une philosophie morale. À partir de Socrate la morale devient une chose de conscience, tandis qu'auparavant elle appartenait exclusivement à la religion. Socrate a émancipé la raison humaine du joug de la tradition ; il a fait quelque chose d'analogue à Jésus, et ils sont morts tous deux pour les mêmes causes. Cette pensée, qu'on peut trouver en soi-même sa règle de vie, est la plus hardie qu'on puisse former. Socrate veut montrer à l'homme qu'il est plus difficile de savoir la vérité sur les choses extérieures que de savoir s'il y a un bien ou un mal, s'il y a possibilité d'être sûr de la légitimité de ses actions. Avant Socrate les sophistes avaient établi, contre

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

les prétentions de la science objective, l'impossibilité d'une connaissance absolue de la nature ; ils avaient conclu de là qu'il n'y a pas non plus de vérité certaine dans les idées que l'homme peut avoir sur le bien ou sur le mal ; qu'il est impossible de constituer une science morale ; que l'homme doit chercher sa règle de vie dans les aspirations de sa sensibilité, mais corrigées par son intelligence. ²⁸ Ils avaient mis ainsi en lumière que la science morale était purement relative et dépendait dans ses variations du changement indéfini de la société. Socrate accorde aux sophistes que toute connaissance sur la nature est relative à l'homme et que, par conséquent, elle est changeante ; mais il ne leur accorde pas que l'esprit de l'homme ne puisse trouver en lui-même aucun fondement de certitude ; que ce qui est vrai dans la spéculation ne puisse l'être dans la pratique. Cette morale présente de grandes analogies avec celle de Kant. Pour Aristote, l'homme est la raison de l'univers ; c'est la nature la plus voisine de Dieu, et les autres êtres n'ont qu'en lui leur raison d'être. Quoique Aristote n'ait pas la notion d'une véritable pensée morale, il accorde à l'homme une pensée supérieure de laquelle dépendent toutes les autres. Socrate a donc cherché surtout comment il faut vivre pour bien vivre ; en montrant à l'esprit humain un point fixe, il lui a montré que, si l'homme est capable de certitude morale, la connaissance qu'il prend de la nature peut devenir une connaissance absolue et certaine, une connaissance métaphysique : c'est de cette théorie que procèdent directement la philosophie de Platon et celle de Kant.

Philosophie de Descartes

La révolution philosophique de Descartes a eu pour but de chercher, de trouver une connaissance certaine à laquelle on pût par le raisonnement rattacher toutes les autres, en un mot, d'assurer le fondement de la science. Cette recherche morale vient de ce que Descartes est un croyant : pour lui, toute vérité est le résultat de la réalité de la pensée : « Je pense, donc je suis ». La suite de sa philosophie consiste donc à chercher les conditions de la valeur absolue de ²⁹cette action par laquelle il reconnaît qu'il est quelque chose. De là, il tire cette réflexion, qu'il lui faut savoir qu'il y a quelque chose d'incertain et quelque chose qui ne l'est pas ; qu'il faut qu'il y ait en lui l'idée d'une perfection absolue par laquelle il arrive qu'il existe une vérité ouverte à tous. La conclusion est donc qu'il y a un être absolument parfait, Dieu, qui a voulu qu'il existât une vérité accessible à l'homme.

Philosophie de Kant

Avec Kant il y a une nouvelle explosion de réflexion dans l'humanité ; il ne se demande plus, comme Descartes, si les choses qui lui paraissaient auparavant très-certaines, sont en effet démontrées et vraies. Pour résoudre ce problème, il ne se met pas à la recherche d'une première vérité évidente par elle-même ; il ne présuppose pas, provisoirement du moins, la vérité de l'évidence, que la pensée humaine est capable de connaître certaine et absolue. Il se demande cela même, c'est-à-dire qu'il inaugure une forme supérieure de réflexion, qui a pour objet de chercher ce que vaut l'esprit de l'homme comme instrument de connaissance, quelles sont les limites de ses moyens, c'est-à-dire ce que l'homme doit nécessairement savoir ou ignorer. Dans la philosophie que Kant a conçue, l'objet de la réflexion est de chercher à estimer la valeur et à déterminer les bornes de la connaissance humaine ; d'examiner cet acte même par lequel la pensée se met à la recherche d'une vérité absolue, de se demander si, oui ou non, la pensée humaine est dans le vrai, lorsqu'elle s'imagine qu'elle a le pouvoir d'atteindre l'absolu, le fond même des choses. Avec Kant, la philosophie ne devient donc plus seulement la recherche de la vérité au fond même de la pensée, mais l'étude de cette pensée même ; il réalise dans son sens absolu le « γνῶθι σεαυτον » <*gnôthi seauton*> de Socrate, ce qui, au juste, ³⁰ signifie qu'il faut chercher en soi-même pour savoir ce que l'on peut, quelle puissance de connaissance on a en soi. Avec Kant, la philosophie est entrée dans une forme nouvelle, un sens supérieur, le plus élevé, semble-t-il, qu'elle puisse atteindre ; il s'agit désormais pour la philosophie d'être, non plus la recherche de la connaissance absolue, mais l'examen critique de l'idée même d'une telle connaissance ; elle devient l'étude même de la pensée, et ne reste qu'indirectement la recherche de l'absolu. La pensée humaine entre alors vraiment dans la voie de la liberté : elle apprend à ne plus adorer l'idole de la vérité.

À certains points de vue, Pascal a eu le pressentiment de cette doctrine : il doute si l'idée de la vérité doit être la première dans la série des idées. C'est vraiment là la grande conquête de Kant, qui a montré que, lorsque la pensée humaine se figure comme certain un monde en dehors d'elle-même, l'idée même de ce monde matériel n'est qu'un produit fabriqué par la pensée. Kant a

dissous cette idole¹ de la nature extérieure qui semble aux esprits les plus éclairés, même à Descartes, exister en dehors de l'esprit. Il a aperçu que la nature n'est qu'une pensée de l'homme, autrement dit un phénomène ; cependant, il suppose qu'il y a là autre chose qu'un phénomène, que la nature est quelque chose en dehors de la pensée ; mais ce quelque chose, quel est-il ? Kant suppose qu'on ne le saura jamais.

Kant a trouvé que la vérité n'est pas une chose que la pensée doit subir purement et simplement ; que, dans l'idée de la vérité, il y a lieu de chercher la source de la pensée même. Une telle manière de penser est le contre-pied de celle de Spinoza, pour lequel on ne peut remonter au-delà de la vérité, devant laquelle il faut s'incliner. De même, dans la métaphysique de ³¹Descartes, ce qui est conçu distinctement et clairement est vrai : Descartes ne se demande pas ce qu'est la vérité, il constate seulement son existence. Mais il suppose qu'au-dessus de la vérité, il y a, non plus un infini, comme Spinoza, mais une autorité suprême, de laquelle dépend la vérité et qui n'est autre que Dieu.

La philosophie a donc son point de départ dans le doute, non dans le doute vulgaire, ou dans celui plus élevé, qui porte sur la certitude de la démonstration et qui a sa fin dans la preuve rigoureuse. Le doute philosophique porte sur le sens même de cette idée qu'il y a une connaissance certaine ; il met en doute la possibilité d'une connaissance vraie ; il doute de l'esprit même, de sa réalité. Concevoir ainsi la philosophie, c'est s'écarter de la conception du positivisme ; c'est s'élever au-dessus de notions plus profondes qui font consister la philosophie dans la recherche des principes en général ; au-dessus de la conception dogmatique qui présuppose pour l'esprit la faculté d'atteindre la vérité absolue. Autrement dit, la philosophie de la réflexion s'oppose à la métaphysique prise au sens d'Auguste Comte, qui cherche la raison des choses dans des êtres supposés réels ; ce qu'elle cherche, cette philosophie, c'est si la réalité absolue peut être connue, étant donnée la nature de la pensée.

¹ chose C

Plusieurs définitions de la philosophie : définitions de Cicéron, Aristote, Kant, Hegel

Pour Cicéron, la philosophie est la science des choses divines et humaines et des causes qui les maintiennent. Cette définition est très vague ; mais elle représente l'idée que l'on se fait communément de la philosophie. C'est la science universelle, la science de la vie sociale et morale, ou plutôt, c'est le principe même de la science universelle. Avec plus de précision, Aristote avait dit que la philosophie est la science des principes : *πρώτη σοφία* <*prôtè sophia*>, la première sagesse, la sagesse supérieure, ce qui permet par soi la connaissance de toutes choses. Cette définition, qui est bonne, demande une ³²explication.

Il y a en effet deux sens au mot « principe » ; Aristote prend ce mot au sens le plus général, « ἀρχή » <*archè*> : il entend par là ce dont vient toute chose ; c'est le principe matériel, ce qui est cause de la réalité des choses ; en un mot, c'est le principe objectif. Aristote distingue quatre de ces principes : la matière, la forme, la cause efficiente, la cause finale. Tout ce qui existe passe par ces quatre principes : les étudier en eux-mêmes, chercher la première cause de chacun d'eux, tel est l'objet de la philosophie. Il existe maintenant un autre sens du mot « principe », le sens subjectif qui se rapporte à l'esprit : ce qu'on appelle aussi principes, ce sont les connaissances premières par lesquelles nous sommes conduits à chercher des vérités particulières et dont dépendent les autres connaissances. En effet, nous savons que l'application de ces choses suppose le principe qu'elles ont une matière ; or, nous sommes naturellement portés à chercher les substances des choses, et nous ne pouvons admettre que ces choses ne sont que de simples produits de notre imagination ; nous cherchons leur réalité, ce qu'elles sont en elles-mêmes. Pour chercher ce que sont les choses, il faut d'abord ...

...³⁴ lequel a dû être constituée la nature de la chose en même temps que la nature de l'esprit. C'est ce que dit Aristote, en disant qu'il y a en chaque chose quelque chose de divin qui la meut et la fait être : chaque chose est nécessairement quelque chose, et a une nature absolue. Ainsi, l'objet de la philosophie est¹ de chercher le rapport entre la connaissance progressive et la

¹ est donc C

connaissance directe, qui montre la chose véritable ; on conçoit de même une connaissance supérieure par laquelle nous comprendrons ce que les choses doivent être nécessairement, et en même temps, ce que doit être notre pensée. Il faut donc qu'il y ait au-dessus de notre pensée une pensée absolue et parfaite, qui fait les choses ce qu'elles sont : cette pensée est la source de la doctrine de Spinoza, ³⁵ pour lequel c'est la même chose de penser les choses ou de les faire.

.....

**Caractère de la
philosophie**

.....

La philosophie est donc la recherche de la réalité et l'étude de l'esprit ; cette définition n'indique pas qu'il y a dans la philosophie une seconde partie, consistant à revenir sur le chemin parcouru par la réflexion ; après avoir douté et réfléchi, il s'agit de sortir de l'incertitude du doute, non en reconnaissant la nécessité de le faire, mais par un mouvement, qui ne peut être appelé purement libre puisqu'il est indifférent, mais qui, tout en étant justifiable, n'est cependant pas déterminé.

La philosophie n'est donc pas à proprement parler une science, mais une étude dans laquelle la pensée dépasse la science ; en effet, la science a pour objet l'établissement de la nécessité de la nature ; elle est essentiellement impersonnelle, car elle résulte de la collaboration des esprits. La philosophie est purement personnelle, car on ne peut concevoir sans réfléchir ; sans doute il existe une tradition philosophique, mais celle-ci n'est jamais réalisée ; la philosophie suppose une action personnelle, par laquelle l'individu s'affranchit de cette tradition même. On croit diminuer la valeur de la philosophie, de¹ la réflexion, quand on lui conteste cette qualité de science. Mais c'est justement là lui reconnaître son véritable caractère ; si en effet la philosophie était une science, elle n'aurait sur la science aucun avantage, elle n'irait pas plus loin que cette dernière. Or la philosophie commence là où commence le doute de l'esprit sur lui-même, sur ce qu'il vaut comme instrument ; ce doute philosophique a pour objet de faire porter l'examen sur l'idée même de la connaissance vraie, sur l'idée de la science. La philosophie est donc essentiellement personnelle, et le

¹ philosophie de C

philosophe¹ ne peut songer qu'à exciter chez les autres la même puissance de réflexion, à laquelle il doit sa propre manière de philosopher. La philosophie ne se propose pas de s'imposer aux esprits par la démonstration ; elle veut éveiller en eux l'idée des conditions à ³⁶ remplir pour que la connaissance en eux soit complète, pour qu'ils puissent se reposer dans la possession de la vérité.

Objet de la philosophie

Cependant la philosophie doit user de raisonnement en tant que moyen, ou en tant qu'effet d'un acte supérieur. La philosophie est donc plus qu'une science ; elle n'a pas, à proprement parler, d'objet, puisque ce qui fait une science, c'est un objet précis. La fin de la philosophie est de rectifier la vision de l'esprit ; de restituer les véritables rapports des choses, en les montrant sous leur vrai jour ; de délivrer la pensée des illusions dans lesquelles elle tombe nécessairement, lorsqu'elle suit sa nature ; c'est lui donner conscience des nécessités de sa nature, pour l'empêcher d'en être dupe. L'objet de la philosophie est donc de chercher la vérité, ou plutôt la réalité absolue, car il y a une affirmation de réalité impliquée dans toutes nos actions.

Si la philosophie a pour objet la détermination de ce qui est parfaitement réel, elle doit être à la fois théorique et pratique, c'est-à-dire que son but ne saurait être considéré comme complètement atteint, si elle détermine seulement en quoi consiste la réalité, indépendante de l'esprit, idée qui est un produit de la propre activité de l'esprit même et dont la notion doit être étudiée dans la réalité extérieure à lui. Par rapport à la pure spéculation, la philosophie a donc à montrer comment l'esprit a l'idée d'une réalité absolue en dehors de lui ; par suite, la réflexion même conduit l'esprit à dépasser la réflexion, à chercher en lui-même une action par laquelle la réflexion est possible et qui est antérieure et supérieure à la réflexion : elle le conduit à se rendre compte que nulle connaissance, nulle manière de penser n'étant soustraite à cette condition que la réflexion en est juge, il faut que cette vérité et ce qu'il y a de réel en elle soient posés en lui autrement que par la réflexion. Au-dessus de la liberté purement intellectuelle qui consiste, dans la réflexion, à se détacher de son objet pour en juger, à rester dans le doute, la réflexion nous conduit à saisir une autre ³⁷ liberté,

¹ la philosophie C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

positive, par laquelle l'esprit se détermine lui-même à affirmer, sans raisonnement antérieur à son action même ; autrement dit, nous sommes conduits à reconnaître au fond de nous-mêmes une connaissance devant laquelle la réflexion doit s'incliner. Au-dessus de la réflexion théorique, il y a une réflexion pratique ; par suite, à partir de ce moment, la philosophie cesse d'être un retour de la pensée sur elle-même, pour devenir une marche en avant ; la pensée philosophique s'est placée dans le mouvement même par lequel la pensée absolue qu'elle manifeste s'est réalisée ; à partir de ce moment la philosophie devient possible.

Nous avons dit plus haut que la philosophie n'a pas à proprement parler d'objet ; elle porte sur la possibilité même des connaissances scientifiques et sur la certitude morale ; elle peut réaliser l'unité de ces deux modes de connaissances, la spéculation et la pratique. En effet, d'un côté, pour le savant, il n'y a aucun rapport entre les fragments de la science qu'il connaît, et les notions d'après lesquelles il doit gouverner sa vie : la connaissance scientifique est alors à la fois absolue et limitée. Au contraire, « la philosophie ferme le cercle des sciences et leur donne la cohésion » (Kant). Cette cohésion, la leur donne-t-elle par la méthode empirique, ou par la réflexion libre qui n'a d'autre règle qu'elle-même ? C'est par cette dernière que la philosophie doit commencer ; elle ne saurait donc finir par là ; en effet, la fin de la connaissance, de¹ la réflexion ne saurait être fixée : il ne suffira jamais à un esprit, pour se rendre vraiment maître de ses connaissances, de se demander simplement ce qui est, quelle est la valeur actuelle de sa propre connaissance ; cette recherche ne peut être que le commencement de la recherche totale qui doit lui faire savoir le rapport qui existe entre tout ce qu'il peut connaître par la réflexion, et l'idée de sa propre action. Le problème suprême de la philosophie est donc, non pas de chercher l'unité des connaissances nécessaires, mais l'unité de la science et de la morale ; de savoir comment ce qui est vrai, ce que la science nous enseigne, ³⁸ est la même chose que ce qui est bon, ce que la conscience nous commande. Nous ne pouvons jamais connaître l'objet de la science comme ayant une réalité absolue, une valeur qui s'impose à la réflexion ; d'autre part, nous ne pouvons déraciner de notre esprit l'idée d'une telle valeur, d'une valeur absolue que nous ne pouvons conférer à nos actions en les produisant d'une certaine manière. Tel est

¹ connaissance de C

le problème de la philosophie, qui consiste à supprimer ce raisonnement, que l'on peut faire de la vie deux parts, l'une pour la spéculation, l'autre pour la pratique. Ceux qui tenaient ce raisonnement pensaient qu'il n'y a aucun moyen de réduire à la science ce principe intérieur de morale qu'ils avaient en eux, et que ce principe n'a aucun rapport avec la science.

Division de la philosophie d'après Bacon

Bacon disait que la philosophie a pour objet Dieu, l'homme et le monde : par là se trouvent marquées les trois parties de la philosophie, l'une qui cherche la véritable réalité des choses, l'autre qui détermine la nature de l'homme, la troisième enfin qui se propose de chercher en quoi consiste le premier principe de l'une et de l'autre. C'est en effet ainsi que se présente le premier objet de la philosophie : l'homme s'oppose au monde ; il y a en lui deux réalités, l'une en lui-même, l'autre extérieure, qu'il s'agit pour lui de déterminer. Mais deux réalités ne sauraient se suffire ; il s'agit donc pour lui d'identifier la cause de chacune. Or la réflexion conduit l'esprit humain à comprendre que le rapport entre son être, qui lui apparaît comme indéterminé, et l'être des choses, qui lui apparaît comme déterminé, ne peut être trouvé¹ que dans un être qui serait la source commune de ces deux natures. La connaissance de ce principe absolu, de Dieu, est donc l'objet essentiel de la philosophie, et cette distinction d'un triple objet de la philosophie peut être facilement rapportée à l'idée de l'unité de la spéculation et de la pratique.

Division de la philosophie d'après Kant

³⁹ Kant a distingué dans la philosophie quatre questions : 1) *Que puis-je savoir ?* 2) *Que suis-je dans l'obligation de faire ?* 3) *Que suis-je en droit d'espérer ?* 4) *Qu'est-ce que l'homme ?* À la première question, qui peut s'énoncer ainsi : « Quelle est la portée et la valeur de la connaissance humaine ? », Kant répond dans sa *Critique de la raison pure*. Il établit que la connaissance proprement dite ne s'étend pour l'homme que dans la région des phénomènes ; que nous connaissons les choses non telles qu'elles sont, mais telles qu'elles paraissent suivant la constitution de l'esprit humain. Cette question définit l'objet de la philosophie critique, qui commence à ce doute supérieur que, le premier, Kant a

¹ prouvé C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

clairement conçu. La deuxième question désigne cette partie de la philosophie, la morale, et peut se définir ainsi : « En quoi consiste le devoir de l'homme, et s'il lui est impossible de connaître les choses telles qu'elles sont, ne faut-il pas qu'il ait pour vivre une règle sûre ? En quoi consiste cette règle ? ». Kant établit que, dans l'ordre de la moralité, nous atteignons la certitude parfaite ; nous pouvons savoir ce qui est bien, comprendre que le devoir est dans la disposition de la volonté à se soumettre à la loi morale. La troisième question se rapporte à l'objet de la métaphysique. Kant montre que, pour la vie morale soit possible en un être intelligent, il faut admettre que cet être a une destinée qui ne se borne pas à cette vie, autrement dit, que l'âme est immortelle, ce qui suppose un Dieu. Il faut donc admettre que la justice, qui ne règne pas en ce monde, régnera dans un autre, c'est-à-dire que l'accord sera établi pour nous entre la vertu et le bonheur, grâce à l'intervention de la toute-puissance de Dieu, qui fera succéder à l'ordre ⁴⁰ imparfait de la vie sensible un ordre parfait où chacun sera récompensé selon son mérite. Kant nous montre donc dans la conscience morale la source d'une connaissance concernant la véritable nature de l'extérieur et de nous-mêmes, d'une connaissance métaphysique. La dernière question se rapporte à la vie humaine en particulier, et signifie : « Qu'est-ce que l'homme dans la vie sensible ? » Kant désigne par là la psychologie ou l'anthropologie, étude de l'esprit humain et de ses relations avec le corps et le monde extérieur.

Division usuelle de la philosophie

On distingue généralement quatre parties dans la philosophie : (1°) la *psychologie*, (2°) la *logique*, (3°) la *morale*, (4°) la *métaphysique*. La psychologie est la science de l'âme, non pas seulement la science de l'esprit en général, mais de l'esprit tel qu'il se constate dans la conscience de l'homme, de l'esprit dans ses rapports avec le corps. C'est, dit-on généralement, la science du principe intérieur qui, en nous, *pense, sent et veut* ; plus généralement, c'est la science du sujet pensant, c'est-à-dire de la pensée, non en elle-même, dans sa nature absolue, mais telle qu'elle apparaît dans la conscience, pensée que nous devons saisir en nous-mêmes ; la psychologie a donc pour objet immédiat les actions et les états de la pensée. Son véritable objet est de les expliquer et de les rattacher à la véritable nature de l'esprit. La logique est la science de la forme de la vérité ou de la vérité comme telle ; son objet est de déterminer ce que c'est que la vérité, ou, pour mieux dire, à quelles conditions l'esprit humain se considère comme possédant cette vérité, quelles sont les règles auxquelles il doit se

conformer dans l'établissement de cette vérité ; plus généralement encore, la logique est la science du bon raisonnement en vue de la découverte de la vérité.

⁴¹La morale est la science du devoir et des devoirs, la connaissance de la bonne conduite. Elle se compose de deux parties : l'une a pour objet la détermination de l'idée du bien, des caractères de l'action absolument bonne (morale spéculative), l'autre, l'application de cette idée aux différents cas qui se présentent dans la vie humaine (morale pratique). Enfin, la métaphysique est, à proprement parler, la partie centrale de la philosophie ; en effet, nous avons vu que le principal objet de la philosophie est de déterminer en quoi consiste la réalité absolue, ce que les choses sont absolument, et, en même temps, d'expliquer ce que doit être l'esprit ; par suite, de saisir l'unité du réel et de l'idéal. Toutes les parties de la philosophie se rattachent à cette dernière ; en effet, la psychologie, qui étudie le sujet pensant, ne saurait s'accomplir si le sujet pensant n'est rattaché à son principe, c'est-à-dire si la réflexion ne fait voir en lui la manifestation de ce principe. La plus haute question de la psychologie est donc le rapport de la plus haute connaissance qui existe en nous avec la véritable nature des choses ; le rapport entre nos pensées et un être qui aurait rendu les choses susceptibles d'être connues, et l'homme susceptible de les connaître. La logique elle aussi ne peut être séparée de la métaphysique que par abstraction ; de même, pour faire le bien, il s'agit de savoir en quoi consiste vraiment le bien ; ce bien véritable ne peut être reconnu comme tel que si on le conçoit en rapport avec la véritable réalité.

À ces quatre parties de la philosophie, mais principalement à la métaphysique, on substituait autrefois la *théologie* ou *théodicée* : ce dernier terme fut employé par Leibniz pour désigner cette partie de la philosophie qui se propose d'examiner la question de la justice de Dieu, d'examiner si l'idée de cette justice s'accorde avec ce que nous voyons, avec les apparences de mal qui se présentent dans le monde moral et physique. Ce terme de *théodicée* a désigné dans la philosophie pratique la théologie rationnelle ⁴²entière, qui consiste dans l'étude de Dieu et de son essence. Or la théologie rationnelle se confond avec la métaphysique, avec la connaissance de l'absolu, puisque Dieu n'est autre chose que ce principe qui fait qu'il y a une véritable réalité, à la connaissance de laquelle l'esprit humain a accès, et qui est pour lui, non plus seulement un objet de connaissance, mais encore un objet obligatoire de volonté.

Les sciences philosophiques

Ces quatre divisions de la philosophie ne sont pas les seules. On pourrait encore y ajouter *l'esthétique* ou science du beau (quoique cette science puisse être considérée comme faisant partie de la psychologie, car le beau n'a de rapport que dans l'homme), les *sciences philosophiques* et les *sciences morales*.

Le principe d'une véritable division de la philosophie est, nous l'avons dit, précédé de sa méthode, c'est-à-dire de l'action dans laquelle elle consiste. Le point de départ de la philosophie est donc la connaissance des faits, telle que la science l'a produite ; mais ces faits sont étudiés, non plus comme donnés en eux-mêmes hors de la pensée, mais comme donnés dans la pensée, dans la conscience ; c'est-à-dire que la philosophie commence avec cette réflexion que toute connaissance, qui paraît d'abord fondée sur l'observation ou intuition des choses, est en réalité le produit de la pensée de l'homme. Par conséquent, il y a entre les sciences et la philosophie une opposition de points de vue : les sciences considèrent la connaissance comme établie sur les objets, comme tournant, selon la formule de Kant, autour des objets ; la philosophie au contraire considère cette connaissance dans son rapport avec la nature de¹ la pensée, comme ayant sa source dans la pensée. Par conséquent, il y a une première partie de la philosophie qui consiste à recueillir les résultats de la connaissance scientifique. À sa base, la philosophie a en effet pour objet les faits déterminés par la science ; il y a donc une première partie de la philosophie qui consiste dans l'appel à l'observation intérieure ou extérieure, à l'expérience.⁴³ Cette première partie constitue ce qu'on peut appeler les sciences philosophiques. Ce sont, par exemple, les différentes parties de la *psychologie expérimentale*, de la *psychologie physiologique* (étude des rapports de l'esprit et du corps) ; de la *psychophysique* (philosophie physique de l'esprit), de la *psychologie comparée* ; la *logique matérielle*, ou science des méthodes particulières des sciences ; *l'esthétique* en tant que recueil d'observations sur les conditions du sentiment humain, etc. Les sciences philosophiques, c'est-à-dire toutes ces études qui ont pour objet la détermination des faits scientifiques considérés comme se rapportant à l'esprit de l'homme, sont donc la partie extérieure de la philosophie, par laquelle elle est en rapport avec les sciences.

¹ dans C

Les sciences morales

Il y a encore lieu de distinguer les *sciences morales*, qui ont pour objet les actions humaines et leurs effets dans le monde extérieur ; ce sont, par exemple, *l'histoire*, la *politique*, *l'économie politique*, la *statistique*, etc. Le trait d'union entre toutes ces sciences philosophiques se trouve dans la *psychologie* ; c'est elle qui se propose de rattacher toutes les parties de la connaissance humaine à la constitution de l'esprit humain. Elle ne le peut qu'en faisant usage de la réflexion, c'est-à-dire en découvrant par elle la constitution de la pensée, les rapports nécessaires de ses différentes fonctions. L'objet de la psychologie n'est pas de considérer la pensée en elle-même, en dehors de la conscience, mais de partir de la conscience pour en déterminer l'idée par la réflexion. La première partie de la philosophie consiste donc à se servir de la réflexion pour expliquer la conscience. La deuxième partie, c'est la *métaphysique*, qui se propose de déterminer par la réflexion seule la réalité absolue ; elle est constituée par un raisonnement à deux parties, dont la première est une *recherche régressive*, la deuxième, une *recherche progressive*. La première partie est un retour de la pensée vers sa source ; la seconde, une identification de la pensée à l'action⁴⁴ qui la constitue. Quand la philosophie a ainsi déterminé en quoi consiste la réalité, il reste à tirer les applications de cette connaissance, à constituer la philosophie pratique.

Il y a donc dans la philosophie trois parties. 1) La première, expérimentale, a son point de départ dans la réflexion immédiate de l'esprit sur les connaissances scientifiques ; c'est le relevé dans la conscience des connaissances scientifiques. L'unité de cette partie se trouve dans la *psychologie de la réflexion* ; c'est là que se range aussi la *logique*, en tant que science d'observation des règles auxquelles se soumet la pensée dans la recherche et la démonstration de la vérité. 2) La deuxième partie, la *métaphysique*, consiste à chercher la vérité de toutes ces connaissances relatives, à chercher le sens et la valeur de la connaissance scientifique. Ici se résolvent les problèmes sur *l'âme*, sur la *destinée de l'homme* ; le problème central de la logique : « Y a-t-il une vérité ? », de même le problème central de la morale sur « l'existence de Dieu ». 3) La troisième partie est l'application de tout cela, et permet de prescrire les *méthodes*, celle de la logique, par exemple. En effet, la *logique appliquée* est un art inspiré par la connaissance certaine des *règles empiriques* constatées dans la logique usuelle ; de même, la *morale pratique* suppose la démonstration des règles de morale usuelle et dépend par là de la *métaphysique*. Cette division de la philosophie

résulte de la distinction de ces trois actions de l'esprit : d'une part, la première partie commence à partir des données ; c'est la philosophie des données ou *empirique*. Dans la psychologie même, où se concentre cette essence philosophique, il y a une partie expérimentale que nous sommes forcés d'admettre ; elle repose donc sur l'observation des faits objectifs, considérés comme faits spirituels et fournissant matière à la réflexion. D'autre part, la métaphysique se propose la détermination de la valeur de tout cela par la réflexion. Quant à la troisième partie, elle en est l'application ; c'est la science de l'action. C'est la première partie de la philosophie, ainsi divisée, qui se rapproche le plus de l'idée qu'on peut ⁴⁵se faire d'une science, puisqu'elle suppose des faits, des données ; la deuxième est celle où se manifeste l'idée d'une connaissance supérieure à la connaissance scientifique ; c'est le contre-pied de la première. La troisième se rapproche plutôt de ce qu'on entend par *art* ; c'est l'art de la philosophie. Cette partie représente la philosophie pratique, et consiste dans cette action qui, en nous, vérifie la valeur de la connaissance philosophique que nous avons atteinte. En effet, quelle est pour un homme la preuve sensible de la vérité ? C'est sa conduite ; cette preuve ne se trouve que dans une conduite conforme à la vérité qu'il a découverte, conduite qui doit concilier le réel et l'idéal ; cette conciliation parfaite ne peut être le résultat d'une pure connaissance, et ne peut se réaliser que dans l'action. La philosophie est donc l'action même : c'est un art, qui suppose quelque chose de pure connaissance, mais aussi ce sentiment que la connaissance ne suffit pas ; que, dans la pratique, nous portons avec nous le sentiment que toute connaissance, si parfaite qu'elle soit, ne saurait parfaitement exprimer le réel, et que la seule manière de vraiment l'exprimer, c'est de le faire. La vérité pratique consiste pour l'homme dans un mouvement de la pensée, par lequel il s'élève au-dessus de sa connaissance proprement dite. Un esprit libre, en possession de la vérité morale, n'est jamais esclave de ses connaissances, et porte en lui le sentiment qu'il y a quelque chose de plus que connaître ; que le principal est de conserver à la pensée son attitude droite. C'est par là que l'honnête homme est un artiste, puisque chez lui le dernier mot est pour la liberté, puisqu'il comprend que la connaissance seule n'est pas suffisante ; il doit toujours arriver à cette réflexion qu'il ne peut arriver à la perfection, s'il ne finit par en appeler en lui à un certain sentiment moral : or la perfection morale implique un élément de liberté pure et un élément de nature.

La morale pratique et la perfection morale

Il n'y a donc pas une forme unique de morale, une seule manière pour l'homme de réaliser la perfection. La perfection, c'est l'acte par lequel nous acceptons la nécessité pour nous-mêmes et nous cherchons à la changer pour les autres, faisant ainsi œuvre de *charité* ; et il y a dans ⁴⁶la vie morale un élément d'intelligence qui prouve à l'homme qu'il fait bien en agissant ainsi. Dans la perfection morale du philosophe, l'élément rationnel doit prendre la forme de la *réflexion*, de la connaissance claire et distincte ; mais dans quelle mesure et de quelle manière cette connaissance doit-elle intervenir dans la pratique de sa vie , c'est ce qu'il est impossible de déterminer *a priori*. Ainsi donc, la perfection morale peut se réaliser sous des formes très diverses. Le difficile est de faire tenir dans une même vie ces deux éléments : l'acceptation de la nécessité, et l'effort pour réaliser dans les autres la plus grande somme possible de perfection et de bonheur. Mais il ne peut y avoir de règles imposées à chacun pour l'exercice de la charité ; cependant, chacun devra vivre pour la charité active, sentir quel degré de perfection active il est en mesure de réaliser. La condition pour que, dans une même vie, se réalisent les deux parties de la vie morale, la perfection spéculative et la perfection pratique, c'est un développement de tout un mécanisme intérieur, un ensemble d'artifices par lesquels la nature sera assouplie, rendue capable de cet effort que suppose l'action extérieure inspirée par le pur désintéressement.

Le christianisme nous donne une série progressive des règles de la charité, règles qui ne paraissent pas justifiables à la raison, et qui prétendent réaliser les deux éléments de la perfection morale. De là, dans l'Évangile même, la distinction établie entre ceux pour lesquels suffit le salut individuel, et ceux qui veulent exercer la charité active envers les autres. Le « γνῶθι σεαυτον » <*gnôthi seauton*> de Socrate signifie dans le même sens : « Cherche si tu peux tirer quelque chose de meilleur de toi, et cherche les moyens de le faire ». En tous cas, si nous considérons la morale spéculative, nous verrons qu'elle est une, tandis que, dans la pratique, elle a des applications différentes. En effet, dans la perfection entrent certains éléments qui se retrouvent dans tous ceux qui en sont doués ; un homme parfait aura donc à la fois une disposition constante à croire qu'il ne faut rien espérer des uns ni des autres, mais aussi la disposition à lutter indéfiniment contre cet état de choses, comme ⁴⁷s'il pouvait être changé : accepter la nature et faire tous ses efforts pour la changer, telle est la perfection

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

morale. La philosophie a pour objet de nous mettre en face de cette contradiction, de nous montrer sa réalisation par la pratique ; comment on peut être à la fois calme et actif, résister au mal, et être continuellement en mouvement pour le combattre.

Conclusion de l'introduction à la philosophie

Par toutes ces études préliminaires, on voit que la philosophie a pour objet de créer dans l'homme un mode de connaissance parfaite ; son œuvre n'est point objective et extérieure ; c'est une œuvre de formation individuelle. Elle donne à l'esprit la possibilité de la connaissance vraie. La pensée philosophique dont l'instrument est la réflexion n'est soutenue par aucune chose, et elle est aux prises avec les plus grandes difficultés. Elle met l'esprit en possession du point de vue d'où apparaît la vérité, dans la spéculation ; dans la morale elle porte l'esprit à rechercher la vérité en lui-même.

Psychologie

⁴⁹ La psychologie est l'étude de la pensée dans la conscience par la réflexion.

I - Elle est une étude distincte. II - Elle est une étude possible.

La psychologie est une étude distincte

Objet de la psychologie

La psychologie est la science de *l'âme* : par âme on entend un être distinct du corps ; c'est le principe de la pensée, peut-être de la vie, qui en nous connaît, sent et veut. Cependant, ce n'est pas définir exactement la psychologie que de lui attribuer cet objet, l'âme. L'existence en nous d'un principe distinct du corps est en effet l'objet d'une question de métaphysique ; c'est une question de savoir si le corps ne peut pas être considéré comme le principe de la pensée ; si l'on doit, pour l'expliquer, supposer qu'au corps se trouve rattaché dans cette vie un être indépendant et immortel. Sans doute, l'étude de la pensée en elle-même doit nous conduire à la solution de cette question : en effet, on ne saurait considérer la pensée comme une fonction du corps ; c'est plutôt le contraire. Cependant, ce n'est pas une raison pour que la psychologie soit l'étude de l'âme, au sens spirituel du mot : en effet, par âme, on entend un être distinct ; c'est la pensée d'un individu, ou plutôt d'un être pensant complètement distinct de la pensée même : or, en abordant la psychologie, nous n'avons pas à présupposer l'existence ou la non-existence de ce principe.

L'objet de la psychologie est donc la pensée, mais avec quelques ⁵⁰ restrictions. En effet, si ce que nous voulons étudier était la pensée en général, cette étude se confondrait avec la philosophie même ; elle se confondrait, par exemple, avec la logique, qui a aussi pour objet la pensée ; avec la morale, qui a pour objet la

pensée en action et se soumettant à une règle ; avec la métaphysique, puisque nous avons vu que celle-ci consiste dans l'établissement en nous d'un mode de pensée conforme à la pensée absolue, dans un effort de la pensée individuelle pour se mettre à la place de la pensée absolue.

Ainsi, attribuer à la psychologie l'étude de la pensée en général, c'est méconnaître son caractère propre, qui est, non l'étude du principe de la pensée en tant qu'être individuel, mais l'étude de la pensée dans quelque chose de particulier, en tant que particulière à celui qui l'étudie. Cet objet est, non la pensée en dehors du psychologue, mais en dedans de lui-même, dans sa *conscience*. La conscience est la notion immédiate que la pensée a d'elle-même ; en effet, il y a, dans toute pensée, deux éléments à considérer : 1°) la connaissance de ce que la pensée pense, de l'action par laquelle elle pense : c'est la *connaissance de l'objet de la pensée* ; 2°) il y a encore dans la pensée la *connaissance immédiate à elle-même de sa propre présence* ; il y a ce fait que la pensée est liée à un *sujet pensant*, c'est-à-dire qu'au moment où elle a lieu, elle est accompagnée à quelque degré du *sentiment qu'elle a lieu* ; c'est-à-dire, encore, du *sentiment qu'elle est un fait qui arrive à ce moment dans un être particulier*, et qui est ou peut être en ce moment l'objet d'une autre pensée. Pour résumer, tandis que la pensée exprime ⁵¹une réalité qu'elle juge indépendante d'elle, elle se reconnaît elle-même en même temps comme une réalité indépendante d'elle-même ; c'est-à-dire qu'elle conçoit en elle-même autre chose que les actions qu'elle produit, et cette autre chose, c'est la *conscience*.

L'objet de la psychologie n'est donc pas d'étudier la pensée en tant qu'elle connaît absolument la vérité des choses, mais en tant que fait intérieur, en tant que fait de conscience. La psychologie n'est donc pas la science de l'âme, ni de la pensée comme acte universel et impersonnel, mais bien la science du sujet pensant, c'est-à-dire de la pensée considérée comme un fait qui arrive dans un sujet, dans un être pensant qui ne se considère pas comme étant la même chose que la pensée, quoiqu'il pense. Tout être qui pense distingue donc dans sa pensée deux aspects : l'un vers le dehors, l'autre vers le dedans, celui de la réalité que nous jugeons indépendante de nous, et celui de la réalité intérieure. Par exemple, la pensée que je forme maintenant a pour objet les êtres qui sont devant moi, se propose de déterminer ce qu'ils sont, ce qu'elle affirme comme vrai universellement ; elle a toujours aussi en même temps la notion plus ou

moins précise de ce fait qu'elle le pense d'une certaine manière qui n'exprime qu'elle-même.

Telle est la distinction entre la *pensée* et la *conscience*. Le véritable objet de la psychologie est donc *l'étude de la pensée en fait et en acte* ; de la pensée telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans la conscience. Autre chose en effet est penser et se dire que l'on pense ; autre chose est la pensée en tant qu'elle connaît les choses et se les explique, et la ⁵² pensée se considérant comme l'acte même de la connaissance, comme un acte progressif, qui se promène en quelque sorte sur l'objet. Dans chaque sujet pensant, la pensée devient, c'est-à-dire qu'elle se développe et ne se confond pas avec ce qu'elle pense ; elle peut arriver au même résultat par des voies très différentes. L'objet de la psychologie est donc encore l'étude du développement, du *devenir* de la pensée.

.....

**L'élément objectif et
l'élément subjectif dans
la pensée**

.....

Il y a lieu maintenant de considérer dans la pensée :

1° - L'élément *objectif*, la pensée dans son œuvre définitive.

2° - L'élément *subjectif*, le sujet pensant qui a *personnellement* obtenu cette connaissance.

L'objet de la psychologie est donc la conscience, c'est-à-dire le sujet pensant, ce principe individuel qui en nous s'attribue l'action de penser ; pour le sujet pensant, penser est toujours penser, tandis que les objets de la pensée sont indéfiniment variés. Au contraire, la pensée en elle-même est quelque chose de déterminé, d'indépendant des êtres particuliers qui s'y appliquent. La psychologie veut déterminer l'élément particulier, *subjectif*, de la connaissance, la route par laquelle un esprit particulier arrive à une connaissance définie et véritable.

Si l'on étudiait la pensée en dehors de la conscience, elle serait universelle, c'est-à-dire qu'elle s'imposerait également à tous les esprits. Dans la connaissance, au contraire, la pensée présente une notion particulière et

déterminée : tout homme qui sait qu'il est, qui dit *moi*, le dit parce qu'il se distingue de sa pensée. Quelle que soit l'action en laquelle la pensée se réalise, du moment que le sujet ⁵³ pensant en a conscience, c'est qu'à ce moment il sait ce que c'est que penser ; pour la conscience, cette notion est donc en même temps une notion de la nature de la pensée.

L'objet de la psychologie n'est pas seulement la réflexion passive de l'histoire, du *devenir* de la pensée dans la conscience. Nous avons en outre l'idée implicite de la pensée, de sorte que l'action de la conscience, par laquelle nous nous opposons à notre propre pensée (en considérant que cette pensée est nôtre), a sa condition dans la conscience de la nature universelle de la pensée, non au sens objectif, dans la détermination des objets connus, mais dans l'action qui produit cette détermination même.

Quel est donc cet acte qui nous apparaît comme étant le même dans toute la suite de notre pensée, qui fait que la pensée, tout en étant nôtre, est la pensée dans sa nature constante et universelle ? Ce n'est pas seulement l'acte de connaître, de déterminer les choses : il n'y aurait de la sorte rien en lui qui nous permît de le dire nôtre ; il faudrait dire *la pensée* et non *je pense*. Ce quelque chose qui nous appartient en propre, cet élément de la conscience, ce sont nos *volontés* et nos *sentiments* : c'est ce que notre pensée provoque ou suppose en nous de¹ *mouvements intérieurs* par rapport à la chose pensée ; ce sont les *émotions*, les *sentiments* que produit en nous cette chose pensée.

Cet élément particulier de la pensée consiste en ce que nous sommes modifiés par l'action d'une chose qui s'impose universellement ; mais il y a en nous autre chose qu'une pure modification. *Je pense* signifie qu'il y a en moi quelque chose de plus que la pensée ; ce quelque chose ⁵⁴ est la modification que l'objet produit en moi. Je ne puis donc être qu'une action, c'est-à-dire une tendance à être quelque chose que je ne suis pas actuellement, quelque chose qui n'est pas déterminé en moi par l'action de la chose extérieure ; ce sont là les émotions, les affections que nous fait subir la chose. Mais, pour éprouver des modifications, il faut encore qu'au moment même où j'agis, l'action que je produis me modifie d'une certaine manière, agisse sur ma nature, c'est-à-dire modifie ma nature active de sentiment. Cela ne serait pas possible, s'il n'y avait en moi un principe

¹ des C

intérieur qui me permet de me modifier moi-même ; j'ai le sentiment d'une manière d'être de moi-même qui s'explique par ma propre activité.

Il y a donc dans la pensée deux éléments : l'un, objectif, universel ; c'est celui de la connaissance. L'autre, subjectif, particulier, et formé de deux parties : réflexion et sentiments. Mes sentiments, ce sont d'abord nos désirs, puis les obstacles à ces désirs ; ils sont d'abord actifs, en tant que désirs, puis passifs en tant qu'obstacles. Cette division nous permet de rattacher ces deux parties du sentiment au premier élément de la pensée, à l'élément objectif.

.....

**Distinction de la
psychologie et de la
science**

.....

La psychologie ainsi définie se distingue de la science universelle : on pourrait en effet établir une confusion entre ces deux études, en remarquant que, la psychologie étant l'étude de la pensée et la pensée ayant pour objet toutes choses, la connaissance de toutes les choses n'étant d'ailleurs que celle des pensées, la somme de nos connaissances n'est autre chose que la science de la pensée. Nous allons ⁵⁵ marquer que la psychologie ne se confond pas avec la science de la pensée intellectuelle, ni avec l'étude de la pensée en général, puisqu'il y a dans la pensée individuelle autre chose que de pures connaissances, des sentiments et des volontés.

.....

**Les rapports de l'âme
et du corps**

.....

La psychologie est l'étude, non de la pensée absolue, mais de la pensée individuelle dans la conscience, où elle se manifeste, non seulement comme connaissance, mais encore en tant que sentiment et volonté. C'est l'étude de la pensée dans l'homme individuel, c'est-à-dire l'étude de la pensée en tant que liée à un corps. Établir que la psychologie est une étude distincte, ce sera établir

qu'elle est une étude¹ distincte de la science du corps, de la physiologie. Mais comment l'établir ? Cela revient à se demander comment l'on doit concevoir les rapports entre le corps et la pensée consciente, autrement dit *l'âme*. La première manière, la plus nette et la plus absolue, de caractériser ces rapports, c'est d'opposer les deux termes de ces rapports comme deux êtres distincts, le corps étant une substance, l'âme en étant une autre. Mais doit-on considérer ces rapports comme existant seulement entre un être et des instruments, en dehors desquels l'être qui les emploie existe véritablement ? A cette question répond le *spiritualisme* ; pour lui l'existence de l'homme n'est qu'un accident de l'âme ; celle-ci n'a aucun besoin du corps et peut vivre sans lui. On peut en effet concevoir que cette dualité peut n'être qu'un fait passager, que l'âme en elle-même n'a pas besoin de corps pour exister dans son principe. Mais, en fait, dans la vie telle que nous la connaissons, ces rapports ne sont pas ceux de deux êtres⁵⁶ associés au hasard ; en effet, il existe entre l'âme et le corps des rapports très étroits : si l'âme se sert du corps, le corps lui aussi exerce sur l'âme une action visible. C'est sur la constatation de ce fait que le matérialisme s'appuie pour nier l'existence de l'âme, en tant que distincte de la vie corporelle. Le *matérialisme* se fonde sur l'expérience vulgaire et sur l'observation scientifique : il invoque le fait du parallélisme étroit qui existe entre le développement de la vie du corps et celui de la vie de l'esprit ; à mesure que le corps s'affermi, la vie morale à son tour se développe ; la coïncidence est parfaite entre l'apogée de la vie physique et celui de la vie spirituelle, et toutes deux déclinent en même temps. On remarque encore que toutes les influences qui s'exercent sur le corps, pour diminuer la santé et la vie, s'exercent également sur l'âme. Il n'y a donc pas entre l'âme et le corps ce rapport qui existe entre l'organe et le corps qui l'emploie ; mais il semble que le corps et l'âme ne forment qu'un être, le corps, qui détermine l'autre et le modèle sur lui-même.

.....

**La physiologie et la
psychologie**

.....

De là, on tire cette conclusion que la psychologie ne peut exister comme une science distincte de la physiologie, puisque l'âme n'est en somme qu'un

¹ un être C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

ensemble de fonctions liées à l'être du corps. Les biologistes ont montré de plus que la pensée était liée au cerveau, qu'elle en était une sécrétion. Les différences qui se rencontrent dans la constitution des cerveaux humains en volume, poids, composition chimique, et surtout dans l'aspect extérieur que présente la plus ou moins grande division des surfaces cérébrales, sont liées à des ⁵⁷ différences dans la pensée même ; on peut donc attribuer aux différentes fonctions de la pensée une place dans les différentes portions du cerveau ; c'est cette opération qu'on nomme *localisation*. Le savant GALL, inventeur de la *phrénologie*, a essayé de déterminer la géographie du cerveau, si l'on peut s'exprimer ainsi. La phrénologie contemporaine semble avoir établi avec certitude certaines localisations : la troisième circonvolution frontale gauche est liée à la fonction de la parole. On a distingué dans cette faculté générale du langage plusieurs sortes de lésions¹ : la *cécité verbale*, l'*agraphie*, la *surdité verbale*, l'*aphasie* ; cette localisation est l'œuvre de Broca. Dans chacune de ces maladies, la lésion cérébrale est toujours dans la même circonvolution. On tire de tout cela une raison pour identifier l'âme et le corps, pour considérer la pensée comme une fonction du corps, et surtout du cerveau.

Le corps fait la distinction de la pensée individuelle avec la pensée universelle. Comment donc faut-il concevoir les rapports de l'âme et du corps pour que la psychologie se distingue de la physiologie ? La plus simple manière est de faire de l'âme un être distinct qui se sert du corps comme d'un instrument ; mais ce rapport est plus étroit, car l'âme a dans le corps des conditions d'existence. Cette dépendance entre l'âme et le corps prend, pour les physiologistes, le nom de parallélisme. En outre la pensée a la condition de son existence morale dans l'intégrité d'une partie du corps, le cerveau. On a tiré enfin de l'existence des localisations une preuve de la non-existence de l'âme ; on en a tiré que la pensée est une fonction du cerveau, et ses différentes parties des fonctions de différentes parties du cerveau.

⁵⁸ Que faut-il conclure de cet argument en faveur du parallélisme ? Il faut accorder la vérité de ce parallélisme pour l'essentiel², mais non pas dans le détail : le développement intellectuel devance ou suit parfois le développement physique ; de même pour la décadence. Si ce manque de concordance n'est

¹ *Oursel* : liaisons

² dans l'existence C

qu'apparent, il faut faire consister le développement des forces physiques en autre chose que ce qui apparaît au premier abord. Il peut aussi y avoir un manque absolu de concordance entre la décadence des forces physiques et spirituelles, manque de concordance qui n'est peut-être aussi qu'apparent. En tous cas, on peut dire que la véritable énergie physique consiste dans l'énergie du système nerveux, énergie qui se manifeste par la pensée. Mais alors il faut comprendre que l'énergie physique ne se mesure pas à des faits extérieurs, qu'elle consiste dans l'énergie morale. C'est en cela que consiste la principale objection au matérialisme, qui prétend que la matière est douée d'énergie, et qui n'échappe au spiritualisme qu'en se l'appropriant en quelque sorte. On ne peut donc soutenir le parallélisme parfait qu'en regardant l'énergie morale comme la mesure de l'énergie physique. Dans ce cas, on soutient le principe de la valeur des manifestations de la vie, et ce principe ne peut être invoqué par les physiologistes.

Le point de vue où doit se placer la physiologie est celui de la matière ; elle ne doit pas établir de différence entre les diverses manifestations de la vie, au point de vue de la réalité. Les exceptions au parallélisme de la vie physique et de la vie morale dans leur développement ne peuvent être résolues par la physiologie que par l'hypothèse d'une valeur ⁵⁹supérieure, inhérente aux manifestations de la vie nerveuse, du système nerveux.

Dans le fait, les deux développements ne sont pas rigoureusement parallèles, et ce que l'expérience nous montre, ce n'est pas seulement que la nature fait quelquefois le développement de la vie spirituelle plus intense que celui de la vie physique, mais encore que leur rapport peut être modifié par l'intervention d'un principe intérieur, la volonté. Sans doute, on peut dire que la volonté se développe avec l'âge, en même temps que se produit le progrès des forces physiques. Mais ici encore le parallélisme n'est pas rigoureux, et on ne peut soutenir qu'il l'est, on ne peut résoudre les exceptions qui se présentent en grand nombre que par une supposition encore plus forcée, plus arbitraire, et plus contraire au principe sur lequel repose la thèse physiologiste. En fait, il y a disproportion entre l'énergie du corps et l'énergie de la volonté. L'âme est maîtresse du corps véritablement parce qu'elle gouverne l'intelligence, parce qu'il n'y a pas de dépendance absolue entre la production des idées et le corps. On peut, si l'on y est exercé, conserver l'empire sur son intelligence, à travers toutes les péripéties par lesquelles passe l'état des forces physiques. Mais, dira-t-

on, celui qui conserve l'âme forte dans l'affaiblissement physique n'est affaibli qu'en apparence. Mais comment le savoir et l'affirmer, sinon par une pétition de principe ?

.....

**Théorie des
localisations des
fonctions de la pensée
dans le cerveau :
réfutation du
matérialisme**

.....

Mais, dira-t-on encore, nous ne sommes pas réduits à de pures suppositions, nous avons des faits à alléguer qui consistent dans la découverte de lésions dans différentes régions de l'encéphale, lésions qui correspondent à des lésions de fonctions de la pensée. Les facultés qui s'exercent dans la vie pensante sont localisées dans certaines régions du cerveau. On peut conclure ⁶⁰ de la vérification de quelques faits en faveur de l'existence d'une loi qui règle la relation de la vie spirituelle et de la vie nerveuse. Les localisations faites jettent le pont en quelque sorte entre ces deux vies. Nous ne sommes pas réduits à supposer que le parallélisme parfait existe entre l'une et l'autre vie ; mais à mesure que nous connaissons mieux le système nerveux et le cerveau en particulier, nous constatons les rapports étroits qui existent entre la constitution du cerveau, la forme de sa superficie et l'état, la puissance des facultés de l'esprit qui en dépend.

Quelle est donc la véritable valeur de ces localisations qu'invoque la physiologie ? Et, de ce fait que certaines facultés de l'esprit paraissent se rattacher au cerveau, doit-on conclure que la vie spirituelle résulte de la vie nerveuse ? Quelles sont d'ailleurs ces facultés dont on croit avoir fait la localisation ? Ce sont des fonctions de l'esprit qui se rapportent immédiatement à la sensibilité, à l'imagination ; par exemple, on croit que les couches optiques sont l'organe intéressé dans les perceptions de la vue, que le cervelet sert à l'organisation des mouvements, que la parole est intimement liée à certaine circonvolution de l'encéphale. Mais ce ne sont là que des conditions de la pensée, et non la pensée même. Il est naturel que, puisque l'exercice des sens a

sa condition dans l'action du monde extérieur sur certaines parties du corps, cette action produise des effets particuliers dans le cerveau ; il est naturel qu'aux organes des sens correspondent des sièges particuliers dans l'encéphale pour la perception qui correspond à ces sens ; il est donc naturel qu'il y ait une localisation des sens ⁶¹de l'ouïe, du toucher, etc. Mais cela veut-il dire que la perception soit véritablement localisée dans le cerveau ? On ne pourrait le soutenir que par une pure pétition de principe. On ne peut en effet affirmer qu'une fonction de l'esprit est localisée dans l'encéphale que si l'on a d'abord supposé que cette fonction est quelque chose de distinct de la pensée même, c'est-à-dire, que la pensée est non pas une action une et indivisible, mais un composé d'actions séparées. Cette théorie des localisations présuppose la division à l'infini de la pensée, sa composition d'un très-grand nombre de facultés séparées.

Cette question de l'unité de la pensée est tranchée par la réflexion. Il suffit de considérer une fonction de la pensée pour comprendre qu'elle est inconcevable à part de la pensée même, qui se retrouve la même au fond de toutes les fonctions. Il est possible qu'on ne puisse concevoir une pensée dégagée de toute connexion avec les sens ; mais on ne peut certainement pas concevoir des perceptions, des mouvements produits sans une pensée qui fasse ces perceptions, qui produise ces mouvements. Or si l'on veut que la théorie des localisations soit vraie, si l'on y veut trouver la justification de la condamnation de la psychologie comme science distincte de la physiologie, il faut que le principe de la localisation s'applique à toute l'étendue de la pensée, à toutes ses fonctions. Si ces fonctions, qui sont essentielles, qui doivent se retrouver dans les autres fonctions inférieures, ne peuvent être localisées, parce que, étant sans rapport avec l'extérieur, avec l'étendue, elles sont indivisibles, on ne peut rigoureusement parler d'une localisation de la pensée. C'est ce que confirme l'expérience. En fait, on dit bien que la pensée est localisée dans la périphérie du cerveau, mais c'est à cela que se bornent les assertions de la physiologie. De cette ⁶²localisation de l'imagination, de la réflexion, il n'est nullement question, car ces conditions sont la pensée même, et non pas des conditions de la pensée. On peut soutenir qu'on ne peut localiser la pensée, que l'intégrité de la pensée, de cette pensée qui peut subsister, même si certaines conditions inférieures se trouvent atteintes, résulte, non pas de l'intégrité d'une partie du cerveau, mais d'une harmonie générale existant entre toutes ces parties ; on peut dire qu'elle

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

est une résultante générale du fonctionnement normal de l'encéphale. Mais c'est recourir à une hypothèse, se placer à un point de vue exclu par le principe même du physiologisme. Parler d'une intégrité générale indépendante de l'intégrité particulière, c'est supposer quelque chose d'immatériel, c'est accorder aux adversaires leur propre thèse. En fait, les conquêtes de la physiologie sont insuffisantes pour justifier des conclusions absolues que la réflexion peut écarter *a priori*.

Enfin la théorie des localisations qui se donne pour la principale conquête de la physiologie sur la psychologie n'est autre chose qu'un emprunt inconscient fait à la psychologie. Sur quoi repose en effet la certitude de la réalité d'une localisation d'une fonction de l'esprit, sinon dans la conception, qu'on suppose exacte, de cette fonction dans les individus où elle paraît atteinte ou plus développée que dans d'autres ? Avant de savoir que telle faculté est localisée, il faut avoir compris que dans les cas que l'on invoque, c'est cette faculté qui se présente avec une diminution ; il faut avoir la certitude que les faits physiologiques résultent de l'affaiblissement de la faculté en question. Il n'y a aucun moyen ⁶³ de fonder la certitude d'une relation entre le cerveau et une faculté qu'en concevant clairement la faculté en question. Donc la physiologie n'est pas dispensée par les observations physiques de recourir à l'étude de la pensée en elle-même ; ce n'est pas dans le corps qu'elle apercevra cette pensée.

Ainsi, tout ce que l'on soutient au point de vue matérialiste pour conclure que la pensée n'est que manifestation du corps, que c'est le corps qui est la véritable réalité, que la pensée n'existe pas en dehors de lui, que ce qu'on découvre de réel dans la pensée résulte de quelque chose de réel dans le corps ; tout ce qu'on tient d'absolu de ces faits invoqués n'est qu'une interprétation arbitraire. On affirme sans preuve que la pensée résulte du corps. Des faits, d'effet aussi concluant que ceux qu'on invoque en faveur du matérialisme, établissent que la pensée est indépendante, ou qu'elle ne saurait se concevoir comme dépendant absolument du corps. L'expérience prouve que la pensée peut se créer en face du corps une progressive indépendance. Si l'on soutient que ce n'est là qu'une apparence, on est obligé de postuler qu'il est une manière de concevoir la force physique qui échappe aux mesures physiques.

.....
Doctrine spiritualiste
.....

Enfin, si le matérialisme ne peut soutenir sa thèse dans toute sa rigueur qu'en abandonnant le principe (à savoir que le corps est la seule réalité), il n'en est pas de même de la théorie contraire : on peut dire que la pensée est la véritable réalité, que c'est le corps qui est dans la pensée, et non la pensée dans le corps. Qu'est-ce que le corps, sinon une pensée, un objet de la pensée qui n'existe que parce que la pensée le réalise ? Notre corps n'est que de l'étendue douée de propriétés sensibles, par lesquelles elle affecte nos organes ; qu'est-ce ⁶⁴ que ces propriétés et l'étendue où on les localise, sinon de la pensée ? Concevoir que nous sommes un corps et non une pensée, que la pensée n'est que quelque chose qui se substitue à la réalité corporelle, c'est être le jouet d'une illusion, ne pas voir que ce corps, qu'on suppose subsister en lui-même et dont la pensée est une résultante accessoire, n'est en nous que ce que notre pensée se l'est fait. Comment avancer qu'on a un corps, sinon parce qu'on sait y localiser des sensations ? Qu'est ce corps autre chose que la représentation que nous nous faisons que nous avons un moyen de nous procurer des sensations déterminées ? Savoir que nous avons des yeux, des oreilles n'est autre chose que rattacher certaines de nos perceptions à la représentation que nous nous faisons de la position de ces organes, positions dont nous pouvons nous rendre compte, que nous pouvons modifier, par des mouvements volontaires. C'est donc notre corps qui est dans la pensée ; on ne peut le définir qu'en lui attribuant des propriétés qui n'ont de réel que par la conception que nous en formons. Ce que nous y concevons comme étendue, c'est la nécessité de certains mouvements pour parcourir les parties de cette étendue. Le corps n'est qu'une construction de l'esprit, une manière pour l'esprit de se penser elle-même.

Mais si la réfutation du matérialisme nous conduisait à absorber le corps dans l'esprit, la psychologie ne serait pas plus fondée comme étude distincte. Il faut en effet établir une démarcation entre elle et la physiologie. Il faut déterminer les raisons pour lesquelles le corps est autre chose que la pensée, et quelque chose que l'on doit étudier à part. La distinction de ces deux sciences ne peut en effet être fondée comme la distinction de l'âme ⁶⁵ et du corps. Si nous ne devons pas distinguer le corps et l'âme comme deux substances, nous ne devons pas toutefois les confondre en une seule. Ce serait, pour échapper au matérialisme,

détruire la raison de la distinction des deux études. Devons-nous justifier cette distinction en disant que ces deux études ont pour objet deux ordres de phénomènes différents, les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiologiques ? C'est ce qu'on soutient en général, et la première thèse à établir dans ce cas est qu'il existe deux ordres de phénomènes irréductibles : les phénomènes psychologiques ou de pensée, et les phénomènes physiologiques ou corporels.

.....

**Les phénomènes
physiologiques et les
phénomènes
psychologiques ; leurs
rapports ; caractères du
phénomène
physiologique**

.....

Le moyen qui se présente d'abord à la pensée de conserver à la psychologie son caractère d'étude distincte de la métaphysique, c'est de lui donner pour objet les phénomènes de la pensée. On réserve alors la question de savoir si nous sommes *un* ou *deux êtres*, s'il est possible ou non de concevoir les manifestations de la vie spirituelle et de la vie corporelle comme dérivant d'une seule source¹ inaccessible à notre connaissance. On se contente de constater, qu'il y ait eu ou non une source unique et que cette source soit l'esprit (*idéalisme*) ou le corps, qu'il se passe en nous deux ordres de phénomènes, distincts par des caractères contradictoires, et opposés. Y a-t-il donc véritablement en nous deux ordres de phénomènes dont les caractères soient opposés, à savoir les phénomènes corporels et les phénomènes spirituels ? Quels sont alors les caractères par lesquels ces deux sortes de phénomènes s'opposent ? Les phénomènes corporels se passent dans l'étendue, consistent dans des transformations, et par conséquent dans des déplacements de matière, dans des mouvements ; par suite, ils se produisent ⁶⁶sous l'action de la causalité, c'est-à-dire qu'ils sont nécessaires. Les phénomènes spirituels sont inétendus, par conséquent ne consistent pas dans du mouvement, ne se produisent pas sous l'action d'une

¹ œuvre C

nécessité extérieure semblable à celle à laquelle obéissent les mouvements ; au fond de tout phénomène spirituel apparaît la liberté. Les caractères de ces deux sortes de phénomènes sont donc irréductibles ; ces phénomènes d'ailleurs ne sont pas connus de la même façon : les premiers sont saisis par l'intermédiaire des sens, les seconds sont saisis directement par la conscience.

Qu'est-ce d'abord que les phénomènes physiologiques du corps, en quoi consistent-ils, sinon dans le fonctionnement des organes du corps ? La vie du corps est un ensemble de fonctions, qui sont les produits des différents organes ; telles sont les fonctions de respiration, de nutrition, *etc.* Qu'est-ce que ces différents phénomènes ? Comment se passent-ils dans certains organes, quel est leur caractère qui frappe l'esprit ? La fonction de digestion, par exemple, se compose de plusieurs actions ; elle commence dans l'estomac, se compose d'actions mécaniques, puis d'actions chimiques qui transforment les matières primitives. Les phénomènes corporels consistent toujours dans des changements qui apparaissent dans l'espace, et les phénomènes chimiques eux-mêmes ne se conçoivent pas sans des mouvements, sans un déplacement de matière. Il en est de même de tous les autres phénomènes corporels, comme la respiration ; un phénomène mécanique prépare toujours un phénomène chimique. La fonction même du système nerveux est une fonction de relation ; tout phénomène nerveux se compose de trois parties : transmission d'une action de la périphérie au centre nerveux, ⁶⁷ transmission qui est la condition de la sensibilité, éveillée par l'action du centre nerveux ; réaction du centre nerveux qui détermine un mouvement ; donc 1°) propagation du mouvement, qui est la condition de la sensibilité (action centripète), 2°) excitation du centre nerveux, 3°) transmission de cette excitation pour produire un mouvement (action motrice). Une modification, qui consiste en un mouvement, se produit donc dans le centre nerveux. Le phénomène physiologique consiste dans des mouvements, dans une propagation d'action qui consiste dans un transport de matière. Certains phénomènes sont plus complexes que d'autres ; tel est le phénomène nerveux ; mais dans ce phénomène même on ne peut concevoir ce qui s'est produit, dans le cas où une action a été ressentie par un centre nerveux, que si nous concevons un mouvement réel, par suite de la supposition d'un transport de matière ; c'est-à-dire que l'on suppose inévitablement un fluide nerveux.

Tous ces phénomènes ont eu lieu dans un lieu et en un temps déterminés, ce qui est le propre de tous les phénomènes physiques. Ils arrivent quelque part, et

là où ils arrivent, ils n'étaient pas auparavant ; c'est en cela que consiste l'idée du phénomène : le phénomène est ce qui apparaît à un moment déterminé. Tout phénomène physique a sa place déterminée dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire qu'il consiste dans une détermination de l'espace et du temps. On ne peut pas concevoir un phénomène physique autrement que sous la condition du mouvement : dire qu'un phénomène arrive, c'est avoir l'idée d'un changement dans l'espace et dans le temps. Si la place du phénomène en question n'était pas déterminée dans l'espace, si de sa place il n'excluait pas les autres phénomènes, il n'aurait rien en lui par quoi on pût le ⁶⁸distinguer des autres phénomènes, il ne serait pas. S'il n'était pas à un moment précis du temps, encadré entre deux phénomènes, ce phénomène ne serait pas un phénomène, il serait simplement. Un phénomène est quelque chose qui a sa place déterminée dans l'espace, momentanément ; un phénomène est ce qui devient. Pour qu'il soit phénomène, il faut qu'il soit déterminé dans le temps. L'idée du phénomène est l'idée d'un changement perpétuel dans l'espace. Parler d'un phénomène physique, c'est parler d'une détermination de l'espace qui change constamment selon des lois fixes et nécessaires. Pour la physique, un phénomène est un changement de position dans l'étendue. On ne peut concevoir un phénomène que comme un changement résultant de l'action d'une partie de l'étendue. Le phénomène physique est un phénomène extérieur, déterminé du dehors par autre chose que lui-même. L'étendue d'ailleurs ne signifie pas autre chose ; un phénomène dans l'étendue est une action extérieure.

Un phénomène physique est donc quelque chose qui apparaît à l'esprit et qui ne s'explique pas par soi, mais par autre chose qui le détermine, c'est-à-dire qui a sa raison en dehors de soi-même. Le phénomène physique, par cette raison même qui le fait étendue, est un phénomène sensible, c'est-à-dire qui tombe sous les sens ; il s'adresse à plusieurs de nos sens à la fois et particulièrement à l'un d'eux : c'est un phénomène visible, tangible, du goût ou de l'odorat, c'est-à-dire que tous ces phénomènes ne nous affectent, ou plutôt que nous ne les concevons ne nous affectant qu'en les rapportant à des organes corporels spéciaux que nous concevons comme ayant été affectés par ces phénomènes. Tout phénomène ⁶⁹physique est un phénomène qui n'est perçu que par nos sens, nous le concevons comme entrant en nous par une modification qu'il fait subir à une partie de notre corps. C'est un phénomène localisé, qui nous frappe comme étant dans l'étendue, c'est-à-dire comme nous affectant du dehors, comme

ayant son explication en dehors de lui-même et non en lui-même. Le phénomène physique m'apparaît comme consistant en une modification de moi-même considéré comme étendue ; ce phénomène est donc essentiellement étendue, il est déterminé par des conditions étrangères, il est un fait circonscrit en lui-même.

Qu'est-ce donc que connaître un phénomène physique, un phénomène sensible ? C'est le circonscire en lui-même, déterminer la portion de l'étendue dans laquelle il est enfermé par une action étrangère, c'est déterminer cette action. Expliquer le phénomène physique, c'est le rattacher par un lien de nécessité à des déterminations de l'étendue qui ont précédé immédiatement celles qui le constituent. La cause d'un phénomène, ou plutôt l'ensemble des conditions de ce phénomène, c'est l'ensemble des déterminations de l'être duquel il a immédiatement résulté. Expliquer un phénomène physique, c'est donc rattacher un certain nombre d'apparences sensibles enfermées dans un certain espace à un certain nombre d'autres qui les ont devancées dans le temps, et dont chacune est rattachée à un certain espace.

Chaque phénomène sensible doit donc être expliqué comme résultant d'actions extérieures à lui-même, actions des parties qui l'avoisinent immédiatement ; chacune des actions de ces parties s'explique à son tour par d'autres actions qui l'ont également précédée, et ainsi de suite indéfiniment. L'explication d'un phénomène physique ne peut donc se trouver que par sa décomposition en un certain nombre d'autres phénomènes qui l'ont précédé, c'est-à-dire que l'explication ⁷⁰ d'un phénomène qui nous paraît *un* ne peut se faire que par la substitution à cette unité d'une multiplicité de conditions étant apparues ou ayant pu apparaître précédemment ; c'est une décomposition et une régression indéfinies : expliquer un phénomène, c'est résoudre l'unité qu'il semblait être.

Dans la perception d'un phénomène sensible, la pensée fait immédiatement deux parts : l'une pour elle-même, en tant qu'elle pense quelque chose comme réel ; l'autre pour ce qui lui a été l'occasion de savoir cette chose comme réelle, c'est-à-dire pour l'étendue. Percevoir un phénomène physique, c'est en soi-même distinguer dans cette pensée quelque chose qui n'est pour elle que la détermination du dehors à faire un acte dont elle ne trouve pas en elle-même la raison suffisante.

Le phénomène physiologique est donc un phénomène physique ; nous avons vu qu'il se rapporte nécessairement à l'état consistant dans le mouvement, supposant une nécessité extérieure et ne pouvant s'expliquer que par une décomposition et une régression indéfinies sur le passé.

.....

**Caractères du
phénomène
psychologique et de la
pensée en général ; le
désir**

.....

Les phénomènes psychologiques, au contraire, sont, dit-on, inétendus ; en effet, on ne dira jamais qu'un sentiment, un désir, une joie, une espérance par exemple sont étendus, se rattachent à telle partie du corps. Il y a cependant des sentiments qui intéressent particulièrement certaines parties du corps (sensations internes). Mais cela ne veut pas dire qu'ils consistent dans des modifications de l'état de ces organes ; en effet, nous les éprouvons nettement, lors même que nous ignorons l'existence de ces organes qui en sont le siège. On ne peut se figurer le sentiment d'aucune manière sensible, lui attribuer une forme ; il est vrai que tout sentiment est susceptible d'être rendu par des images, puisqu'il peut être exprimé. Mais ce qui est proprement sensible dans le sentiment ne se figure pas.

⁷¹ Tout cela, on peut le dire en général de la pensée : il y a en elle deux parts : l'une par laquelle elle regarde les choses, et elle est alors impersonnelle ; l'autre par laquelle elle se regarde elle-même : elle est alors personnelle, incommunicable, et ne peut être figurée. Il y a plus : l'action même de la pensée, qu'il ne faut pas confondre avec son objet, est toujours sans rapports avec l'étendue ; c'en est même la négation. En effet, penser, c'est identifier quelque chose à son idée, à l'être que nous voyons en elle. Si la pensée était étendue, ou bien il n'y aurait plus de pensée, ou bien la vérité de la pensée serait sans rapports avec l'étendue. La pensée a donc pour objet quelque chose d'étendu, mais ne l'est pas elle-même.

Le phénomène psychologique est donc inétendu ; on ne peut pas considérer le concept comme s'expliquant par quelque chose d'extérieur ; on a beau découvrir

dans notre pensée des conditions extérieures à elle-même, cela n'empêche pas que la pensée même ne puisse venir de ces conditions ; c'est toujours autre chose de subir des apparences sensibles et de les penser. La pensée ne peut s'expliquer par aucune condition extérieure à elle-même, par rien qui vienne¹ du dehors. Lors même que toutes les conditions pour qu'une pensée ait lieu se présentent à elle, la pensée n'est pas expliquée par cela ; elle n'en résulte pas nécessairement. Ce n'est que parce que la pensée saisit ces conditions qu'elles sont suffisantes², c'est-à-dire que l'idée même d'une totalité des conditions de la pensée, qui l'expliqueraient, est impossible. Elles ne peuvent la produire que si ces conditions sont supposées elles-mêmes de la pensée ; la pensée consiste dans ce qui fait la totalité même de ses propres conditions. La pensée ne peut donc s'expliquer par rien d'extérieur ; de là vient qu'elle est inétendue ; on peut dire aussi que la pensée ne s'explique pas par le mouvement considéré comme un déplacement de matière. Jamais ce qui entre dans la pensée ne peut ⁷²expliquer la pensée. Penser, c'est toujours affirmer quelque chose comme réel. Sans doute, pour que cela soit possible, il faut que quelque chose d'étranger apparaisse à la pensée, mais cela ne constitue pas vraiment la pensée, qui ne peut venir que du dedans, de la pensée même.

Quoi que fasse pour moi l'objet qui se présente à ma pensée, il ne peut remplacer³ cet acte par lequel je pense. Par suite, ce n'est jamais expliquer une pensée que de montrer à quelles conditions elle est liée ; c'est en cela que consiste l'explication d'un phénomène physique, qui ne consiste lui-même qu'en une étendue délimitée exactement par certaines qualités qu'on y saisit. Ce qui constitue la pensée, c'est l'acte par lequel les conditions extérieures ont été rendues efficaces, acte qui ne consiste pas dans une rencontre d'actions indépendantes l'une de l'autre, dans une détermination qui se fait par le dehors. Elle consiste dans les manifestations de la nature pensante, de la pensée tout entière. Quel que soit l'acte de pensée que nous produisons, il n'a pas son explication dans ses conditions extérieures et ne peut s'expliquer réellement qu'en tant qu'on le saisit comme pensée, comme l'expression de la pensée, comme la pensée même dans⁴ son unité toujours identique. L'explication qui

¹ qui ne vienne C

² qu'elle est suffisante C

³ remplir C

⁴ de C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

peut satisfaire l'esprit pour une pensée, c'est celle qui montre dans le phénomène psychologique une pensée et qui dégage en lui l'idée même de la pensée.

Nous devons donc opposer cette idée de la pensée à ses conditions, qu'il suffit de saisir pour expliquer un phénomène physique. Les conditions d'un phénomène physique lui sont extérieures ; elles le nécessitent, puisqu'elles viennent du dehors ; de plus elles sont infiniment multiples ; enfin, au moment où nous les cherchons, elles ne sont plus ; on ne peut les atteindre que par une régression de la pensée qui quitte l'actuel pour remonter à ce qui n'existe plus que par la ⁷³ pensée. Expliquer un phénomène physique, c'est résoudre le concret en abstrait, en suivant la chaîne de la nécessité. Au contraire, la pensée présente des caractères tout autres ; penser une pensée, un phénomène psychologique, c'est saisir quelque chose en tant que non déterminé et nécessité par le dehors, quelque chose de libre, c'est-à-dire que tout phénomène psychologique ne sera jamais expliqué lorsqu'on aura résolu ses conditions : sa vraie réalité est une action interne qui échappe à la nécessité. Le phénomène psychologique ne s'explique donc pas par ses conditions, mais par lui-même : son caractère est donc la liberté.

De plus le phénomène psychologique est unité, tandis que le phénomène physique est multiplicité ; comme nous l'avons vu, un phénomène physique n'a pas d'unité en soi, mais seulement du dehors, de la pensée, tandis que c'est la même chose pour un jugement, un sentiment, d'être unité et d'être. Tout phénomène psychologique est *un* essentiellement ; sa réalité consiste dans sa forme, c'est-à-dire dans ce que la pensée en pense. Il est en même temps réalité et non abstraction ; en effet, les conditions d'un phénomène physique, au moment où l'on tâche de les expliquer, ne sont plus : elles sont tournées vers l'abstrait. Au contraire, si je veux saisir ce qu'est une de mes pensées, un phénomène psychologique qui se produit en moi, il ne faut pas que je m'éloigne vers l'abstrait et le passé ; il faut que je rentre en moi-même, que je saisisse dans le phénomène qui est l'objet de ma pensée ce qui n'est pas condition extérieure et abstraite, mais ce qui est au contraire réalité actuelle. Il faut aller, non du plus abstrait au plus concret, du présent à l'avenir, mais il faut chercher la raison de ce présent et de cet avenir, la raison de ce qui n'est que manifesté dans le temps, dans ce qui est manifesté, dans ce qui en soi est au-dessus du temps.

⁷⁴Ce qui, dans mes pensées, est mien, c'est ce que, en ma pensée, je puis opposer au temps, c'est-à-dire considérer, saisir comme réel, tandis que ce qui n'est que dans le temps se rapporte seulement à telle ou telle condition extérieure à moi, à ce qui en moi n'est pas moi ; ce qui fait qu'une de mes pensées appartient au temps, c'est que cette pensée a eu des conditions en dehors de moi. Autrement dit, c'est que cette pensée ne m'a pas seulement exprimé moi-même, la nature absolue de ma pensée ; mais encore c'est le fait que, pour exister, la pensée doit se relier au monde, c'est-à-dire qu'il y a en elle, indépendamment de l'unité interne, une unité externe qui consiste en ce qu'à chaque instant elle exprime une unité de l'être. Il est vrai d'ajouter que la pensée ne peut exister sans être localisée dans un moment du temps, sans exprimer un état de l'univers. Mais, considérée en elle-même, cette pensée est d'abord la pensée, c'est-à-dire qu'elle est toujours l'expression d'une réalité toujours la même, ce qui signifie que la pensée est éternelle, ne se définit jamais par ses rapports avec son objet. Or la réalité d'un phénomène psychologique consiste, non en ce qu'elle manifeste l'état actuel de l'univers, mais dans son rapport intérieur avec la pensée ; pour l'expliquer, il faut donc rentrer en soi-même, non pour chercher à y déterminer une nature par laquelle on serait complètement distinct d'un autre être ; ce serait encore là l'expliquer par une condition, rigoureuse il est vrai, mais ce serait d'autant moins la saisir dans sa réalité. Notre vraie réalité ne peut consister que dans un élément intérieur, qui, en nous, serait purement individuel ; l'expliquer, ce n'est pas plus la rattacher à une nature intérieure que la résoudre en ses conditions extérieures, ce qui équivaldrait à ne chercher en elle que des nécessités, avec une différence pourtant : résoudre nos pensées en leurs conditions extérieures, ce serait les expliquer par la nécessité ⁷⁵extérieure, c'est-à-dire par le mécanisme, par les causes efficientes. L'expliquer par une nécessité intérieure, ce serait l'expliquer par la finalité. En effet, quel est ce principe intérieur qui nous distingue de tous les autres hommes ? Par quoi sommes-nous des individus ? Par le désir ; à chaque instant, nous désirons, nous tendons vers une fin, parce qu'à chaque instant nous sommes déterminés dans notre nature sensible, c'est-à-dire que les plaisirs que nous pouvons éprouver à un moment donné résultent de notre constitution actuelle. Le plaisir ou la douleur que nous éprouvons ne seront pas les mêmes chez un autre individu, dans la même position que nous. D'où cela vient-il ? D'une diversité tout extérieure.

Le désir, c'est ce qui nous est propre dans l'attachement à notre être, attachement qui lui vient des satisfactions qu'il produit sur nous. Ce qui distingue nos pensées, c'est ce qui résulte de la force particulière du désir, de la sensibilité qui nous constitue. Ce qu'il y a de particulier dans nos désirs, dans notre manière propre d'être affectés, c'est quelque chose d'irrationnel, d'incompréhensible ; il n'y a donc pas de détermination propre de notre individualité, car elle est purement accidentelle, purement sensible. On ne peut faire cette détermination qu'en résolvant le sentiment en ses conditions et en ses circonstances extérieures.

Tout ce qui est intelligible est en effet universel ; donc, ce qui nous est vraiment propre, nous ne pouvons l'éveiller dans autrui, car ce que nous comprenons, nous le tirons de nous-mêmes. En toute pensée, il y a quelque chose d'inintelligible pour les autres pensées et la connaissance qu'on peut prendre de cette pensée inintelligible n'est qu'une connaissance physiologique, une connaissance extérieure, et ce n'est pas là une véritable connaissance, une véritable explication. Le rattachement de notre pensée à notre individualité propre n'est autre chose ⁷⁶ que remonter la chaîne de nos désirs ; c'est connaître la finalité, concevoir une fin et une seule, et les moyens pour atteindre à cette fin, moyens qui sont la représentation des relations que l'objet de nos désirs présente avec nous-mêmes par l'intermédiaire d'un autre objet. Ce qui constitue mon individualité, c'est donc mon désir.

Cependant, on ne peut expliquer la pensée en tant que purement personnelle en rattachant les plaisirs qui se produisent actuellement en moi à l'idée d'une fin, d'un bien à posséder ; car cette explication du présent par l'avenir, du moyen par la fin, est tout aussi illusoire¹ que celle qui consiste à résoudre l'actuel dans ses conditions passées. Lorsqu'on cherche à expliquer une pensée présente par les fins à atteindre, ce qu'il y a d'intelligible dans ces fins, ce sont seulement des rapports de nécessité, et non des rapports de moyens à fin. En effet, en remontant de l'effet à la cause, nous quittons l'actuel pour le passé supposé. Les fins consistent donc dans un état du monde par rapport à nous, état qui n'a de réalité que dans les nécessités que nous y voyons actuellement.

¹ illusion C

Mais il y a un moyen de faire sentir ce qui en nous <nous> est propre, de le faire comprendre ; ce n'est pas là d'ailleurs l'objet de la science qui cherche à saisir l'universel dans l'individuel, dans l'intelligible, et à rattacher les phénomènes à leurs nécessités. Il y a un mode de pensée qui peut rapprocher l'individuel de l'universel ; c'est la philosophie qui se fonde sur la morale.

Ce qu'il y a de réel au fond de la finalité, c'est donc le désir, plus la causalité, et la pensée qui les réunit. Il y a dans une fin deux choses : ce que regarde la fin (en cela rien n'est intelligible que les conditions). ⁷⁷Toute fin, considérée en tant que nous pouvons concevoir ce à quoi tendent les moyens, n'est qu'un moyen ; mais si l'on peut comprendre cette fin, elle n'est pas seulement un désir qui nous est propre. On ne peut la justifier qu'en considérant qu'elle est capable de déterminer un certain effet, et ce n'est que par rapport à cet effet que cette fin est intelligible. Si en effet un désir est intelligible, ce n'est pas notre désir fondamental : le désir est la condition qui fait poursuivre une fin, mais il n'est pas cette fin. Si ce désir est intelligible, il ne l'est pas comme moyen en vue d'autre chose¹. Un désir est inintelligible en tant qu'il n'a aucune raison qui le justifie, et, si ce désir est intelligible, ce n'est pas là le véritable désir. Tout désir intelligible n'est qu'un moyen, une fin, mais l'idée de la finalité se résout en² celle de causalité, puisque rien n'est connaissable dans une fin, sinon un effet. Ainsi donc, dans une fin particulière, il faut considérer deux choses : 1°) il faut connaître les moyens, ce qui se ramène à une connaissance de causalité ; 2°) il faut considérer dans la fin ce qui regarde son rapport avec notre désir, qui ne peut être comme un rapport de cause à effet, comme dans le premier cas. Ce qui rend une fin désirable, c'est qu'on la considère comme une fin, et non comme la raison de cette fin. Connaître une fin, c'est donc la connaître comme résultat possible de certains moyens, et aussi comme condition d'un certain effet. Enfin, il faut savoir si, dans notre dernier désir par rapport auquel nous désirons la fin en question, il y a une connaissance qui ne se réduise pas à l'ordre de la causalité. Si ce désir ne peut être connu, la question est tranchée ; mais, si nous le supposons comme pouvant être connu, nous ne le supposons que comme étant un moyen d'un certain effet.

¹ en une autre chose C. Phrase biffée par Canivez.

² à C

Mais toute détermination réelle du désir suppose l'expérience ; tout ⁷⁸ désir intelligible se rapporte à d'autres, et nous ne le connaissons qu'en connaissant son objet, c'est-à-dire par son rapport de cause à effet. En résumé, le désir est essentiellement insaisissable parce qu'il est purement personnel et subjectif, mais s'il est intelligible, il est quelque chose, il n'est plus nous-mêmes.

.....

**La connaissance de la
pensée**

.....

Connaître notre pensée, connaître en nous un phénomène psychologique, ce n'est pas le rattacher à des conditions extérieures, ni remonter dans le passé, ni chercher dans ce phénomène l'élément qui lui donne un caractère individuel, c'est-à-dire un élément sensible ; ce n'est pas expliquer notre pensée présente par les fins qu'elle poursuit, car on n'y pourrait découvrir que ce désir qui constitue notre être individuel et qui par cela même est inintelligible ; ce n'est pas connaître quelque chose d'étendu, un système de conditions extérieures ou intérieures, un système de fins. Le caractère propre du phénomène psychologique, c'est d'être *un* et *réel*, et la connaissance qu'il comporte ne consiste pas à le réduire à quelque chose d'abstrait, mais à y savoir de plus en plus le réel même. Savoir ma pensée, ce n'est pas savoir par quelles conditions indépendantes de moi elle s'explique, ni y apercevoir l'effet de mon individu ; mais c'est la saisir en elle-même comme pensée, c'est-à-dire identifier la pensée présente que je forme avec la connaissance que j'ai de *la* pensée en général, non de *ma* pensée en particulier. C'est savoir *la* pensée sous une forme particulière déterminée par ces circonstances indépendantes de moi et aussi par des circonstances intérieures. Savoir que je pense ceci de telle ou telle façon, c'est reconnaître dans cette pensée l'acte même de *la* pensée, c'est proclamer la connaissance implicite que j'ai de *la* pensée. Dans tout acte de prendre conscience d'une pensée, il y a que je sais ce que c'est que penser, que j'ai de la pensée une notion ⁷⁹ suffisante ou la certitude que je puis l'acquérir, puisque *la* pensée même est actuellement présente. Connaître suppose toujours affirmer ou nier, établir des rapports, et saisir que la connaissance de ces rapports est la connaissance même. Dans la connaissance que j'ai du phénomène de pensée, il y a des nécessités qui n'ont rien de commun avec celles dont la détermination constitue la connaissance physique. Car si je pense quelque chose, je sais ce que

c'est que penser, que penser est faire un acte identique à lui-même dont je peux prendre connaissance par la réflexion, sans que ce soit cet acte par lequel j'en prends connaissance qui le fasse être.

Au moment où je pense, j'ai la certitude que cette pensée est actuellement réelle par *la* pensée qui se réalise en elle. Je sais que *la* pensée est tout entière actuellement réalisée dans le phénomène particulier de pensée que je saisis en moi. En prendre connaissance, ce n'est pas sortir du réel, de l'actuel, c'est s'y enfoncer profondément. Quand je découvre ce que c'est que penser, je ne remonte pas vers les causes passées du phénomène ; mais je saisis dans cette pensée présente ce qui la fait réelle, je saisis ce que c'est que penser, et, en même temps, je le réalise de mieux en mieux.

Il ne faut pas confondre la finalité, qui implique un ordre de conditions, avec le progrès dans l'analyse de la réflexion. Ce progrès dans la clarté de la connaissance consiste-t-il à rattacher notre connaissance actuelle à ce qui nous est le plus propre, le plus individuel ? Ce progrès ne consiste que dans la détermination de plus en plus parfaite des nécessités intérieures à la pensée même, de la nature réelle de la pensée. Quand je prends conscience d'une pensée, ce que j'y connais de particulier, ce n'est rien de particulier à moi, mais l'intellection de la nature universelle de la pensée. Connaître sa pensée, ⁸⁰ c'est réaliser en soi l'idée de la pensée, c'est prendre connaissance de ce que la pensée ne peut exister réduite à un tissu de nécessités, et suppose un objet auquel sa forme s'applique ; c'est prendre conscience que la pensée consiste dans un acte supérieur à la nécessité. Quelle que soit la chose pensée à un moment donné, penser cette chose, c'est y affirmer des rapports nécessaires, dont l'idée est donnée par la chose même ; pour qu'il y ait pensée, il faut qu'il y ait une action qui s'oppose à ces rapports et à ce sur quoi ils portent ; cela suppose aussi une action par laquelle je me maintiens au-dessus de ce que je pense, sinon ma pensée ne se distinguerait pas de son objet, et s'identifierait aux nécessités saisies dans cet objet. Penser est donc un acte de liberté ; si je saisis que penser est agir, par agir je n'entends pas réaliser dans une pensée particulière l'élément individuel de ma nature ; cette liberté que je conçois n'est pas individuelle. En effet, s'il en était ainsi, ce serait quelque chose d'inintelligible, dont je ne pourrais comprendre la nécessité, et en même temps quelque chose de nécessaire. Car si cet élément de liberté n'est qu'un effet de ma nature individuelle, ce n'est que par erreur que je puis l'appeler liberté,

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

puisque cette action résulte de ma nature propre, telle qu'elle s'est faite. Il ne faut donc pas retomber dans l'individualité ; au moment où nous saisissons notre pensée comme pensée, nous entrons dans l'universel, dans l'intelligible, pour n'en plus sortir. Cette action qui est le fond de toute pensée n'est rien d'individuel, ce n'est pas ma pensée que je conçois comme devant être quelque chose de plus que des déterminations qu'elle saisit en elle, mais la pensée même.

Lorsque nous nous replions sur nous-mêmes par la réflexion pour ⁸¹comprendre notre pensée, plus nous avançons dans cette réflexion, plus nous saisissons la réalité actuelle de cette pensée ; mais à mesure que nous pénétrons dans le réel, approchons-nous de plus en plus de notre individualité ? Non, car cette découverte de notre individualité ne se ferait que sous la forme d'une découverte physique. Notre réalité comme êtres pensants, c'est d'être intelligibles et de comprendre ; comprendre, c'est se détacher de son existence individuelle, pour arriver à connaître la perfection de la pensée. La liberté que nous trouvons au fond de toute pensée n'est pas individuelle ; c'est le fond même de la pensée, car la liberté consiste en un pouvoir commun à tous les autres êtres ; plus nous sommes libres, moins nous agissons par des raisons qui ne valent que pour nous. La liberté n'est rien en nous d'individuel ; il faut réaliser en nous la liberté en réalisant la perfection de la pensée et en nous élevant au-dessus des nécessités qui la constituent.

En cela consistent l'unité et la réalité de la pensée, que dans tout phénomène de pensée, il faut qu'elle soit la même tout entière. La connaître, ce n'est pas remonter vers une condition sans réalité, une abstraction, mais réaliser plus parfaitement cette pensée. Je saisis la présence réelle de la pensée, et si je veux connaître cette pensée pour obtenir une connaissance proprement dite, la connaissance de ce qui, dans ma pensée, exprime la pensée même, je fais acte de réflexion, acte qui rend cette pensée plus réelle. La condition pour que ma pensée existât était qu'elle impliquât cette pensée parfaite qu'elle contient ; saisir cette pensée parfaite, c'est la rendre apparente, de réelle qu'elle était.

Dans l'acte de la réflexion nous dégageons du fond de nous-mêmes l'acte ⁸²permanent, universel, libre, qui constitue la pensée et ses manifestations, l'acte par lequel cette nature de la pensée est pensée. Ce n'est pas là expliquer le réel par l'idéal, mais l'apparent par le réel. Si je pense un objet, je le pense comme réel, sans saisir sa réalité ; l'acte de la réflexion saisit au fond de cette pensée

imparfaite la pensée parfaite, réelle, qui y est implicitement enveloppée. Au fond de la pensée incomplètement réalisée est une pensée pleinement réalisée qui pose la vérité de ces pensées particulières qui ne se suffisent pas à elles-mêmes, qui contiennent plus que ce qu'elles sont autorisées à affirmer. Au fond de chaque pensée, je distingue ce qu'elle me présente et ce qu'implicitement en elle j'affirme comme vrai ; ce qui est important dans la pensée, c'est l'affirmation qu'implique chaque pensée particulière. Mais cette connaissance particulière est uniquement un acte de foi. Dans toute pensée particulière, il y a l'affirmation implicite de ce qu'est penser, d'une réalité de la pensée, à laquelle je participe nécessairement. Pour que je sache qu'il y a une vérité, il faut que je participe à un acte supérieur à¹ la nécessité, par lequel je sais que cette nécessité existe. La connaissance d'une pensée particulière consiste à dégager en elle l'idée de la nature universelle de la pensée, à saisir au fond de cette pensée l'acte par lequel cette nature est constituée. Ce n'est donc pas une réalisation progressive d'un idéal, quoique ce soit un perfectionnement de la pensée particulière ; ce n'est pas un idéal qui se réalise, mais la pensée pleinement réelle qui se manifeste. Par rapport à la pensée absolue, l'acte par lequel nous *devenons* de plus en plus est l'acte par lequel la pensée absolue descend elle-même. Le ⁸³progrès ne consiste donc pas dans un idéal, mais c'est un acte toujours le même et qui se suffit en soi : cet acte doit poser le réel et l'idéal comme n'étant qu'une seule et même chose.

La connaissance de notre pensée est donc la connaissance de la pensée même en elle, le perfectionnement de notre pensée, surtout la manifestation de l'acte divin par lequel la pensée est et existe.

Il n'y a donc rien de commun entre le phénomène psychologique et le phénomène physique. La conscience est l'instrument de la connaissance du premier, parce que le phénomène de pensée est la pensée particulière considérée en tant que manifestation de la nature universelle et de l'acte absolu de la pensée.

¹ de C ; à sugg.C

.....

**Critique de la
psychologie considérée
comme science des
phénomènes de pensée**

.....

Mais cette manière spiritualiste de parler est-elle exacte ? La psychologie a-t-elle pour objet les phénomènes de conscience ? Y a-t-il des phénomènes ? Il y en a de deux sortes, avons-nous dit ; mais cela est-il encore exact ? Qu'est-ce qu'un phénomène ? D'après l'étymologie, un phénomène est une *apparence* ; mais l'apparence comme telle, l'apparence d'illusion n'est l'objet d'aucune¹ science ; l'apparence subjective, qui n'est que pour un homme, n'est pas l'objet de la science. Le phénomène susceptible d'être connu comme tel, c'est l'apparence susceptible d'être déterminée, c'est-à-dire de s'imposer à tous les esprits (la chute d'un corps est un phénomène parce qu'elle présente des relations dans l'espace et dans le temps, relations exprimables par des nombres). Le phénomène consiste donc dans un ensemble de déterminations de l'espace, ce qui fait que ce phénomène existe pour tous les esprits et peut être connu scientifiquement par eux : c'est déterminer des positions dans l'espace et des quantités que de connaître un phénomène. Le phénomène étant connu, toutes⁸⁴ les apparences sont remplacées par des déterminations abstraites.

Mais peut-on appeler phénomène nos pensées, objet de connaissance dans notre conscience ? Nous avons répondu en montrant en quoi consiste la connaissance d'une pensée comme pensée (saisir les éléments nécessaires qui la constituent) ; mais elle ne consiste pas dans la détermination de l'apparence primitive, dans la circonscription de cette apparence. Si je m'explique une pensée en la comprenant, j'efface dans cette pensée tout ce qui la faisait particulière, tout ce qui la rattachait à un lieu particulier de l'espace, à un moment particulier du temps. Je ne la considère que comme pensée, je veux dire l'acte fondamental par lequel toute pensée existe (la réflexion). Mais dans cette action, l'état de conscience primitif, c'est la nuit ; c'était une pensée composée de désirs troubles, résultat de ma nature ; la connaissance de ma pensée élimine les éléments individuels, irrationnels, tout ce qui résultait de l'état de mon corps. La

¹ d'une C

connaissance de ma pensée comme pensée dégage cette pensée du phénomène, c'est-à-dire de ce qui est apparence susceptible d'être déterminée dans l'espace, pour la considérer en elle-même. Connaître ma pensée comme phénomène, c'est au contraire la connaître physiquement, en tant que communicable aux autres hommes.

Le phénomène n'est donc pas seulement une apparence ; d'autre part, le phénomène, ce n'est pas la réalité saisie en elle-même, mais en tant qu'elle apparaît (τὸ φαινόμενον) <to *phainomenon*>. Le phénomène ne peut tenir à la fois de l'apparence et de la réalité qu'en ce qu'il est une apparence susceptible d'être déterminée, définie, fixée : c'est une apparence ⁸⁵ qui a en elle quelque chose de réel, l'aptitude à être déterminée et fixée, mais à condition de devenir abstraite. Le phénomène est donc une apparence qui peut apparaître ou être déterminée en nous, sans nous ; c'est une apparence objective, c'est-à-dire déterminée dans l'étendue. Par conséquent, connaître une pensée comme pensée, ce ne peut être la connaître comme phénomène, puisque le phénomène est l'apparence objective, saisissable à tout esprit, c'est-à-dire saisissable du dehors. La pensée est au contraire l'action qui saisit toutes choses, et surtout l'apparence, et ce qu'il y a en elle de réel. Connaître une pensée, ce n'est pas chercher à déterminer le phénomène que nous voyons en elle, la pensée qui est susceptible d'être déterminée<, de s'imposer> aux esprits, mais qui n'est pas la pensée même.

Si je veux connaître dans ma pensée présente le phénomène, que ferai-je ? Je serai amené à déterminer les circonstances données pour moi et aussi pour tout autre esprit que moi, dans lesquelles ma pensée s'est produite, ce qui en elle fait qu'elle se place à tel moment du temps, à tel lieu de l'espace. En elle-même, ma pensée ne dépend pas de ces conditions, elle est ce qui s'y manifeste. Connaître le phénomène dans ma pensée, c'est donc connaître ce qui la fait dépendre de conditions indépendantes d'elle qui pèsent sur elle et aussi sur les autres esprits individuels ; c'est connaître, non ce qu'il y a de positif dans ma pensée présente, mais ses limites, ce qui la rend confuse, c'est-à-dire l'élément sensible. Cet élément est la limite intérieure de ma pensée, ce que ma pensée va réaliser ; c'est l'ensemble des sentiments qui se forment en moi par l'effet des conditions physiques dans lesquelles un corps se trouve en ce moment.

Tout cela cependant n'est pas la pensée réalisée ; c'est la pensée en puissance, si l'on veut. J'aurai beau étudier ces conditions sensibles, il ⁸⁶ faudra toujours, pour comprendre la pensée, que je me replie sur moi-même. Mais ces conditions inférieures de la pensée, le phénomène de la pensée, puis-je en faire l'objet d'une science analogue à la science physique qui porte sur des phénomènes ? Est-ce un phénomène que je puis étudier ? Nous l'avons vu, le phénomène n'est pas seulement l'apparence ; c'est une apparence susceptible de s'imposer à tout esprit, c'est une détermination physique. Quel est donc le phénomène qui est au fond de ces apparences, et comment peut-il être connu ? Comment déterminer les sentiments, les sensations qui sont en nous à un moment donné ? Cette connaissance consiste à découvrir en ces sentiments, en ma pensée confuse, quelque chose d'objectif, qui existe pour tout esprit, c'est-à-dire à en découvrir les conditions physiques. Le véritable phénomène de ma pensée, ce par quoi je puis m'accorder dans la détermination de cette pensée avec les autres esprits, c'est ce qui s'est passé dans mon corps en liaison avec cette pensée comme sa condition. Autrement dit, c'est le phénomène physiologique correspondant.

Le phénomène psychologique de pensée, où entre une apparence, mais une apparence déterminable, c'est-à-dire dont la détermination s'impose à tout esprit nécessairement, se résout donc dans le phénomène physiologique correspondant. Ce qu'il y a dans le phénomène psychologique de non physiologique, ce qu'il y a en lui de pensée, de spirituel, ce ne peut être que ce que la pensée peut concevoir distinctement pour se l'expliquer. Ce ne peut rien être de propre à moi seul, ce ne peut être que ce que je comprends, ce que la pensée réfléchie en moi comprend de ce phénomène comme en constituant la réalité interne. ⁸⁷ Mais cela n'est plus un phénomène ; c'est le propre de mes pensées particulières, telles qu'elles se succèdent en moi, de ne pouvoir être connues comme pensées qu'en se transformant en pensées plus parfaites, c'est-à-dire en perdant progressivement l'élément sensible, individuel qu'elles contenaient, ce par quoi en moi elles tenaient à l'état présent de mon corps, à ma sensibilité. C'est le propre d'un sentiment de ne pouvoir être saisi comme pensée qu'à la condition de perdre son caractère de pensée particulière, indépendante de l'état présent de mon corps. Connaître une pensée particulière comme pensée, c'est la comprendre, et cela, c'est la faire sortir du temps pour la faire entrer dans l'éternité, pour la saisir dans ce qu'il y a en elle d'intelligible ; c'est la détruire comme pensée actuelle, liée à des conditions particulières. Si je

veux chercher dans cette pensée ce qui me la rend propre à ce moment spécial de ma vie, je chercherai les limites de cette pensée dans les conditions indépendantes d'elle, mais dont elle dépend ; je chercherai à déterminer l'être de mon corps.

C'est là ce que veulent dire les matérialistes, et c'est là ce qu'il y a de vrai dans leur thèse : il n'y a pas de connaissance psychologique solide en dehors de la physiologie ; cette pensée bien comprise est juste. (Descartes est d'accord avec Broussais, le père du matérialisme français, dans l'idée qu'il conçoit de la psychologie. Pour Descartes, celle-ci n'est autre chose que la physiologie ; mais, considérée comme la science de la pensée, elle s'en écarte entièrement. Dans Malebranche, il existe aussi une théorie psychologique qui n'est autre qu'une théorie physiologique de l'imagination). Le matérialisme contemporain soutient avec raison que tout ce qui est susceptible de connaissance proprement dite dans les ⁸⁸faits successifs de pensée qui se produisent en nous, ce sont des relations organiques. En effet, qu'est-ce qu'un fait, un phénomène ? C'est une apparence fugitive, qui passe ; étudier un fait, c'est étudier quelque chose qui ne dure pas, qui n'occupe qu'un instant le temps et l'espace. La connaissance d'un tel fait ne peut être autre chose que la connaissance des conditions visibles de ce fait ; pour savoir en quoi a consisté un sentiment que j'ai éprouvé à un moment donné (ce en quoi consiste la connaissance de ce sentiment comme fait), il faut que je saisisse en ce sentiment quelque chose qui se rapporte à une manifestation visible, à une représentation qui s'impose aux esprits ; il faut que je saisisse une modification de mon corps, de laquelle ce sentiment a dépendu.

Mais comment distinguer un sentiment que je crois avoir éprouvé d'un sentiment que j'ai éprouvé réellement ? Ce ne peut être par une connaissance fictive de ce sentiment, puisque toute la connaissance porte sur une réalité ; la connaissance du sentiment est une connaissance par laquelle je saisis, non la réalité, mais l'idée du sentiment. Je ne puis prouver que j'ai éprouvé un sentiment qu'en me démontrant des conditions physiques ou spatiales de ce sentiment, une modification de mon corps liée à l'existence du phénomène en question ; nous ne pouvons obtenir cette connaissance que par l'expérimentation. La condition pour connaître scientifiquement la pensée comme phénomène, c'est d'étudier les phénomènes physiologiques dont elle dépend ; il n'y a pas d'autre moyen de prouver la réalité d'un fait que de montrer quelque part une modification de l'étendue qui l'a constitué comme fait. Il n'y a

donc pas à ⁸⁹ proprement parler de phénomènes psychologiques, et ce n'est pas comme science des phénomènes de pensée que la psychologie a droit à l'existence d'une étude distincte.

.....

**Différentes manières
de concevoir la
psychologie ; la
psychologie
d'observation intérieure**

.....

La psychologie s'oppose à la physiologie comme étude de la pensée dans son rapport avec la première apparence sous laquelle elle se présente à elle-même, dans ce qu'on appelle l'état de conscience ; elle s'oppose encore à la science du rapport qui existe entre cette apparence et le phénomène physiologique correspondant. Il y a en somme deux psychologies opposées l'une à l'autre : la première, vraiment psychologique, la seconde physiologique, mais partant toutes deux de la pensée telle qu'elle apparaît à la conscience ; mais, tandis que l'une cherche à saisir la pensée dans la conscience, l'autre cherche à remonter de l'apparence aux conditions physiques qui l'expliquent. On peut encore en considérer une troisième forme qui se place entre les deux autres et à laquelle manquent les caractères psychologique et physiologique. Cet ensemble d'études, généralement appelé autrefois psychologie, est fondé sur l'introspection ou examen intérieur du sujet pensant par lui-même ; il faut y ajouter les études qui invoquent l'observation extérieure des manifestations de la pensée ; autrement dit, par cette psychologie, on entend toute la psychologie d'observation, tant intérieure qu'extérieure. Elle est directement opposée à la psychologie d'expérimentation dont nous avons parlé plus haut : les sciences expérimentales ont pour objet de déterminer les causes des faits ; leur méthode est l'observation d'un fait artificiel produit pour vérifier l'hypothèse faite sur ses lois. La méthode d'expérimentation permet de ⁹⁰ saisir et de prouver la causalité d'un phénomène, les relations entre ce phénomène et ses conditions. L'observation, réduite à elle seule, ne le pourrait faire ; elle pourrait saisir quelque apparence de causalité, mais ne pourrait prouver que le phénomène résulte de conditions nécessaires. Si la psychologie, étant constituée comme science expérimentale proprement dite, détermine les conditions de la pensée, l'observation ne lui suffira pas : il faudra

recourir à l'expérimentation ; cette dernière forme de la psychologie n'a pas le caractère d'une science ; c'est un ensemble d'études dans lesquelles il est impossible d'obtenir une connaissance rigoureuse et certaine.

Pour comprendre l'objet de la psychologie d'observation intérieure, il faut se reporter à l'analyse faite plus haut des conditions de la connaissance de la pensée dans l'état de conscience. On a donc distingué deux sortes d'études, l'une cherchant les conditions de la conscience (localisation dans l'espace et le temps), l'autre qui est l'étude de la pensée proprement dite. Il y a encore une nouvelle distinction : chercher la pensée dans l'état de conscience, ce n'est pas dégager le système des fins par lesquelles se manifeste à la conscience le désir, qui est le fond de l'individualité. Ce serait là, 1°) retomber dans l'étude des conditions de la pensée, puisque les fins que nous poursuivons se ramènent à des conditions physiques ; 2°) ce qui resterait en dehors de cette étude, ce serait le désir, la manière individuelle de désirer ou d'être affecté qui constitue chacun de nous.

Il y a donc dans chacune de nos pensées deux choses, deux éléments ⁹¹ qui se pénètrent et dont les variables proportions font à chaque instant le caractère plus ou moins rationnel de nos pensées. Notre pensée dans notre conscience présente manifeste plus ou moins la nature absolue de la pensée ; elle est plus ou moins réfléchie ou libre ; elle se comprend plus ou moins, domine plus ou moins l'élément individuel ; elle échappe plus ou moins à la tyrannie¹ du désir, s'élève plus ou moins au-dessus des circonstances physiques au milieu desquelles elle se trouve placée ; sa connaissance des fins qu'elle poursuit, qui n'est autre chose que la connaissance du monde extérieur retournée, est plus ou moins parfaite. La réflexion que la pensée fait porter sur tout cela, le désir qui en est le fond, le caractère de notre individu, comprennent plus ou moins l'intervention dans notre vie intérieure de la connaissance objective de l'être et aussi de la réflexion intérieure parfaite. Le caractère d'un homme, c'est cette plus ou moins grande aptitude que présente sa nature à se laisser façonner par la pensée, c'est-à-dire à manifester la pensée dans sa nature universelle.

On conçoit donc qu'il y ait place, en dehors de la psychologie physique et de la psychologie réflexive, pour une étude dont l'objet serait de chercher, non plus à rattacher la pensée, l'état de conscience, à sa condition, c'est-à-dire au

¹ théorie C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

mécanisme universel, non plus à chercher l'acte universel et libre de pensée qui se manifeste dans cet état, mais bien la nature pensante de laquelle il dépend. La psychologie ainsi conçue n'est plus la science ni la philosophie de la pensée, mais bien l'histoire de la pensée, c'est-à-dire de la nature de la pensée en tant qu'elle procède d'un être parfait en nous qui se développe directement, dont la nature, permanente dans son fond, et ⁹² progressive dans sa forme, se manifeste par le progrès même de la pensée. Une telle étude, qui chercherait le degré dans lequel notre nature pensante et individuelle réalise en elle la pensée absolue, n'a pas de sens ; on pourrait y distinguer deux parties, l'une fondée sur l'observation interne et consistant à noter, au moment où l'état de conscience se produit, le degré de rationalité qu'il présente : nous connaître de la sorte à un moment donné, ce serait mesurer exactement la réaction de la pensée sur la sensibilité ; le caractère de cette connaissance serait d'être purement historique. - La deuxième partie de cette étude, ce serait la manifestation de cette nature constante qui révèle ces manifestations successives dans la conscience ; ce serait la science des caractères, des lois suivant lesquelles les différentes manières de penser et de sentir résulteraient de telles conditions psychologiques primordiales.

Comment peut-on chercher, étudier physiquement le caractère d'un homme, sinon en cherchant comment sa manière particulière de penser et de sentir est liée à la nature propre de ses organes ; c'est donc encore là une partie de la physiologie. Mais est-ce seulement la science du caractère ? Le caractère, c'est la mesure dans laquelle la nature individuelle comprend la vie supérieure de la pensée. Mais cela revient à dire qu'on ne saurait concevoir une telle étude que comme supposant pour élément essentiel un jugement sur ce que doit être la vie normale, absolue, de la pensée ; par conséquent, il ne saurait suffire, pour constater cette science, de découvrir les effets que produit dans la vie pensante d'un homme ⁹³ telle structure d'un organe intérieur. La connaissance de l'effet de cette constitution physique ne peut être déterminée psychologiquement qu'à la condition d'aller au-devant d'elle par la réflexion, par un acte de la pensée qui s'oppose à celui qui constitue la connaissance expérimentale.

Par conséquent, on conçoit bien un système d'études ayant pour effet de montrer les conditions physiques du caractère ; mais la connaissance de ce caractère dans son intérieur n'en relève pas. La connaissance des états de conscience dans la proportion des deux éléments qui les constituent, est une

connaissance psychologique ; il est vrai que l'on peut ajouter à l'observation intérieure l'observation extérieure ; mais l'appoint qu'apporte la connaissance d'autrui ne suffit pas pour donner à cette connaissance un caractère scientifique. Connaître les autres est plus difficile que de se connaître soi-même ; on ne peut saisir ce qui se passe en eux que par ce qui se passe en nous ; la comparaison que nous faisons ensuite d'eux à nous n'aura de sens et d'efficacité qu'à la condition d'être éclairée par la connaissance de la pensée normale, à la condition d'être un jugement, ce qui lui ôtera le caractère d'une connaissance scientifique.

.....

**La psychologie
d'observation objective
ou psychologie
historique**

.....

Une troisième forme de la psychologie est celle de l'observation objective, se rapportant aux effets extérieurs et aux traces physiques de la pensée d'autrui ; cette observation se distingue de l'observation psychique d'autrui, en ce qu'elle essaie de conclure à ce qui s'est passé dans d'autres esprits, non de l'intuition immédiate de l'être en question, mais de l'examen de ses actions et des traces physiques de celles-ci. Cette psychologie comprend l'histoire tout entière, en arrivant à démêler derrière les événements leurs ⁹⁴ auteurs, en saisissant les états d'esprit de ces agents historiques ; c'est la détermination du caractère de ces derniers. Il faut encore faire tenir dans la psychologie ainsi conçue tous les témoignages écrits de l'activité intellectuelle et morale de l'homme, et aussi tous les mouvements matériels (monuments, œuvres d'art, langage). On peut encore se proposer d'y saisir l'intelligence des animaux, et, en ce cas, l'observation directe en fait les principaux frais ; de même encore, on peut se livrer à des inductions¹ sur la vie psychique des animaux disparus.

La psychologie historique a donc un champ aussi étendu que celui de la nature, dans son développement à travers les âges. Ici encore, on peut voir que la science² psychologique suppose une interprétation, qu'elle n'est pas seulement

¹ intuitions C

² l'essence C

une simple observation : on ne peut conclure des monuments d'une époque à ce qui s'est passé dans l'âme des contemporains que par une induction fondée sur la connaissance plus ou moins certaine des faits qui se sont passés à cette époque ; mais il faut surtout se baser sur notre propre nature. C'est donc l'analyse qui est le flambeau même de cette étude ; c'est la présupposition du caractère universel de la pensée qui nous permet de tirer des conclusions psychologiques.

Cette dernière forme de psychologie est donc plus compliquée que celle qui repose uniquement sur l'observation d'autrui : la connaissance psychologique d'êtres placés plus bas que nous sur l'échelle psychique ne peut avoir plus de valeur que la connaissance immédiate de nous-mêmes par l'observation, qui n'a pas de véritable rigueur, parce qu'elle n'est ni une connaissance scientifique, ni une connaissance philosophique.

⁹⁵Cette troisième forme de psychologie, la plus pratique, ne saurait être prise pour une psychologie vraiment philosophique ou scientifique : c'est seulement la psychologie des littérateurs, des poètes, des historiens ; c'est une psychologie conjecturale, car ses résultats ne peuvent jamais être établis par l'expérience, ni prouvés par la réflexion. Les connaissances sont autant de suppositions particulières faites sur les causes de certaines actions, de certains faits. Or il est impossible de déterminer, de prouver matériellement que les mobiles que l'on suppose avoir inspiré les personnages en question, les ont inspirés en réalité ; d'autre part, la détermination rigoureuse d'une action, en tant qu'inspirée par certains mobiles, est une détermination morale, un jugement, une qualification, quelque chose en un mot qui relève de la liberté.

.....

**La psychologie
philosophique**

.....

De ces trois formes de psychologie, il y en a donc une qui ne fait pas partie de la philosophie, mais de la science ; une autre qui appartient à la littérature, à l'histoire, et qui est plutôt un art qu'une science. La psychologie philosophique, dont la méthode est l'analyse réflexive, et dont l'objet est de déterminer la nature universelle de la pensée, et l'acte absolu dont cette nature résulte, en partant de la première apparence donnée à la conscience, cette psychologie est

une étude distincte de toute autre, mais non parce que son objet est un objet à part, une substance, ni¹ parce qu'elle est fondée sur deux ordres de phénomènes qui n'existent pas réellement.

La distinction de la psychologie philosophique repose sur celle de deux sortes de connaissances dont peut être l'objet tout ce qui s'offre à la pensée dans la conscience ; on peut alors en chercher, soit les conditions extérieures qui l'expliquent, soit ce qu'elle est dans la pensée même. Une nouvelle ⁹⁶ distinction se présente alors : on peut chercher dans cet état de conscience soit sa caractéristique individuelle, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui de sensible, d'inexplicable pour la seule raison (on a alors l'objet de la psychologie d'observation intérieure) ; soit ce qui en lui est intelligible comme manifestation de la pensée, et alors on cherche à comprendre cet état de conscience par la réflexion. La raison de cette distinction se trouve dans la possibilité d'une connaissance rationnelle de la pensée par la réflexion, possibilité qui est celle de la philosophie elle-même. Pour penser avec rigueur, il ne faut donc pas opposer la psychologie à la physiologie par exemple, en montrant que leurs objets ont des caractères impossibles à comprendre ; ces objets, à vrai dire, du moins considérés tels qu'ils sont donnés immédiatement à la pensée, ne sont pas doués de caractères opposés ; ces études distinctes portent sur le même objet, mais elles l'étudient par des procédés contraires. - Pour mieux dire, il faut distinguer entre l'objet immédiat de ces études, qui est une forme de la conscience ; le but de toute étude est de déterminer cet objet, c'est-à-dire de le créer véritablement ; ce n'est que ce dernier objet qui peut être opposé aux objets des autres études. (Ce qui oppose la physiologie à la psychologie, c'est que, dans l'une, on considère l'apparence comme un fait, tandis que, dans l'autre, on cherche ce qui fait qu'elle est une pensée ; on n'étudie plus les conditions extérieures de cette apparence, mais son idée même. Par suite, on peut dire que l'objet de la psychologie ainsi comprise est inétendu, tandis que son objet immédiat est étendu. C'est donc le genre de connaissance par laquelle elles sont constituées qui distingue la psychologie de la physiologie).

¹ une C

II- La psychologie est une étude possible

.....

**Argument *a priori*
contre la possibilité de la
psychologie**

.....

⁹⁷La possibilité de la psychologie comme étant une science rigoureusement exacte de la pensée peut être contestée soit *a priori* soit *a posteriori*, par des arguments de fait. Le seul moyen de la prouver véritable, c'est de constituer la psychologie, de la réaliser ; cependant la philosophie ne saurait se contenter de fonder sa possibilité sur un tel argument ; si, en effet, elle se fondait ainsi, elle renoncerait à exister, puisque sa raison d'être est l'impossibilité de se contenter d'une connaissance de faits, de pensées, fondée¹ sur la seule expérience ; il faut que la philosophie prouve sa possibilité avant d'exister : la psychologie étant une partie de la philosophie doit satisfaire à ces mêmes conditions. Nous aurons donc à montrer la possibilité de cette étude en expliquant la méthode par laquelle elle doit être construite.

La raison *a priori*, c'est que toute connaissance scientifique est nécessairement une connaissance objective : par conséquent, il ne saurait y avoir de connaissance scientifique de la pensée considérée en elle-même. Cet argument est celui du positivisme, emprunté d'ailleurs à la philosophie de Descartes, mais non directement. Descartes a montré que toute connaissance objective a pour objet l'étendue, et a ramené l'idée même de la matière à celle de l'étendue. Mais il a opposé à la matière la pensée, aux sciences la philosophie, tandis que le positivisme prétend qu'il n'y a d'autre connaissance rigoureuse que la science, dont la rigueur même et la certitude consistent en ce qu'elle fournit des déterminations de l'étendue, lesquelles s'imposent à tous les esprits et les mettent d'accord. Toute connaissance scientifique vaut donc pour tous les esprits ; c'est donc une connaissance qui peut être pour tous l'objet d'une ⁹⁸même intuition, par conséquent l'intuition de l'étendue. Ainsi l'étendue seule est objet de science, la pensée n'en est pas un.

¹ de faits, de pensées fondées C

Nous n'avons pas à prouver contre le positivisme que la pensée, considérée en dehors de ses manifestations dans l'étendue, n'est point objet de science ; nous l'avons bien reconnu. Nous accordons même que la psychologie, considérée comme l'étude de la pensée en elle-même, n'en est pas un non plus. Mais s'ensuit-il qu'il n'y ait pas une connaissance certaine de la pensée ? Nous ne pouvons y répondre complètement, montrer que la pensée est l'objet d'une connaissance certaine et systématique, qu'en expliquant la méthode par laquelle elle se constitue.

.....

**La connaissance de la
pensée par la réflexion**

.....

Nous pouvons cependant montrer dès maintenant qu'il y a de la pensée une connaissance rigoureuse, certaine, quoique non scientifique. S'il était vrai qu'il n'y eût de connaissance certaine que les connaissances scientifiques, il faudrait dire que nous ne savons pas même que nous existons comme être pensant, que nous pensons ; nous ne saurions pas même qu'il y a d'autres êtres pensants que nous. Or il est si vrai que nous savons que nous pensons, que cette connaissance est la seule qui nous satisfasse pleinement par elle-même, et à la garantie de laquelle aucune expérience nouvelle n'est nécessaire. Il suffit pour le savoir que nous nous détachions de notre pensée présente pour réfléchir. On pourrait dire que la conscience que nous pensons accompagne toute pensée ; mais, dans la conscience, la connaissance que nous pensons se trouve mêlée à d'autres. Ce n'est pas cette connaissance que nous pensons qui est ici l'essentiel, mais, dans la réflexion, la certitude de la réalité de la pensée est parfaite et absolue, c'est-à-dire indépendante. Nous pouvons donc réfléchir sur cette vérité, que nous pensons ; cela consiste à comprendre que tout ce que nous connaissons, tout ce que ⁹⁹ nous saisissons comme réel a sa condition dans l'action de la pensée en nous. Réfléchir, c'est dégager en nous l'idée de la pensée comme d'une action toujours la même dans son apparente diversité, d'une action de laquelle tout le reste dépend en nous. Or, à chaque instant de notre vie, quelles que soient nos pensées, nous pouvons toujours nous en détacher, sans savoir qu'elles sont des pensées qui n'existent qu'autant que nous les formons, pour comprendre que ce qu'il y a en elles de réel, c'est l'action même par laquelle nous les formons. Nous pouvons douter de tout le reste, mais nous ne pouvons douter que nous

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

pensons, quand nous pensons, ou plutôt, nous savons ce que c'est que penser, et que la condition pour nier la pensée, c'est que la pensée existe.

La connaissance certaine de la pensée est donc impliquée dans toute autre connaissance, mais cette connaissance n'est pas vide ; cette idée de la pensée a dès le principe en nous un caractère d'universalité ; la pensée que nous connaissons en nous déborde au-delà de nous-mêmes ; c'est une pensée universelle à laquelle nous pensons seulement que nous participons.

La certitude que nous avons encore, c'est celle de la réalité d'autres êtres pensants ; c'est une connaissance certaine, rigoureuse, qui pourtant n'est pas scientifique. Nous voyons nos semblables agir dans le monde extérieur et nous croyons apercevoir leurs pensées dans leurs mouvements. Descartes donne deux moyens de reconnaître que nos semblables ne sont pas des automates, qui n'ont que l'apparence de la pensée : c'est de remarquer qu'ils répondent à nos paroles, c'est-à-dire non seulement à quelques paroles comme pourrait le faire un automate, mais à tout ce qu'on leur dit, tandis que l'animal est tout à fait dans les conditions de l'automate. ¹⁰⁰ La parole, la faculté du langage en général, est le pouvoir que nous avons d'exprimer toutes nos pensées à l'aide de signes ; le langage est universel. On distingue encore l'homme de l'animal en ce que l'homme fait tout par raison, c'est-à-dire en ce que ses actions sont toujours déterminées par des règles générales. Même l'homme sans principes a comme principe d'action ce principe, cette règle d'agir sans principes ; il ne peut sortir de la raison, car même ses écarts, il lui faut se les justifier par une règle. Si même on fait une exception à une règle que l'on conçoit comme vraie, on ne le fait jamais que parce qu'on conçoit qu'on peut la justifier. Il y a toujours une raison au fond de toute action, même déraisonnable. Lorsque nous faisons une infraction à une règle, nous ne voulons pas que cette infraction soit érigée en règle, a dit Kant, qui fait de ce principe une règle de direction morale. La raison est un instrument universel, dit Descartes. Dans l'animal, on ne voit pas la raison : il peut faire des actes avec une grande perfection, mais ces actes relèvent de l'instinct, perfectionné, il est vrai, par l'expérience ; l'instinct n'est pas infaillible, mais ses effets présentent une certaine perfection. La pensée est un instrument universel, tandis que l'instinct est un instrument particulier : l'instinct, par exemple, ne s'applique que dans certains cas particuliers. L'homme, capable de faire quelque chose par raison, est capable de faire tout autre chose, car il comprend son

action, les principes de cette action. C'est à ces deux caractères que nous pouvons reconnaître la pensée en dehors de nous, d'après Descartes.

Cela revient à dire que nous savons ce qu'est la pensée, que nous en connaissons ¹⁰¹le caractère essentiel, qui est de tout faire par règles, par principes, en un mot, d'être universelle. Nous avons la certitude que la pensée, telle qu'elle se réalise chez nous, est la même partout, et les effets qui se manifestent chez nous nous permettront de la reconnaître autre part. Nous savons donc ce qu'est la pensée. En outre, nous savons à quels signes la pensée se reconnaît en dehors de nous, et encore nous savons qu'il y a de la pensée en dehors de nous ; nous le savons par la réflexion : la réflexion en effet nous montre ce que nous impliquons dans la connaissance que nous avons de la pensée individuelle en nous, c'est-à-dire de notre moi, de notre sujet pensant ; elle nous montre ce que nous impliquons dans la connaissance que nous avons du monde extérieur. Pour avoir l'idée de ce moi, il faut alors avoir la certitude d'une pensée universelle. Si je dis *moi*, je me connais pensant, et je sais que je ne suis pas la pensée universelle ; car le moi exprime cette pensée, mais ne l'est pas ; c'en est une limitation. Nous concluons de l'existence du moi à l'existence d'autres moi réels ; en outre, on ne conçoit un corps extérieur comme réalité que si nous concevons que ce corps est déterminé ; ce corps n'est pas déterminé pour nous seuls ; il faut donc que la totalité d'une chose soit déterminée pour d'autres pensées. Au-dessus du moi, il y a une pensée unique, à laquelle il participe. Plus nous nous connaissons, plus nous comprenons que nous ne sommes rien en dehors de la société des esprits. Ce n'est pas seulement une possibilité, mais encore une nécessité de concevoir cette vie spirituelle et universelle.

Il faut qu'il y ait une connaissance directe de la pensée ; elle est incontestable. Les positivistes disent que nous ne pouvons connaître un fait de pensée qu'en ¹⁰²déterminant une place dans l'étendue. Mais la simple connaissance de cette place ne suffit pas à nous révéler la pensée ; la révélation de la pensée ne peut venir que du dedans. On peut considérer des êtres pensants qui se meuvent, mais rien ne peut expliquer ces actions comme celles d'êtres pensants, si nous ne savons la nécessité d'une pensée universelle. On ne peut comprendre comment nous savons que nous vivons avec d'autres êtres pensants, si l'on n'admet une certitude immédiate de la réalité de la pensée. Nous vivons dans un milieu de pensées. Nous ne concevons les esprits particuliers qu'en tant que nous

concevons une totalité de la pensée à laquelle ils participent. Nous savons que nous vivons dans une société d'esprits, et cette connaissance vient du dedans de nous. La première connaissance de l'enfant, et qui lui découvre toutes les autres, est l'existence de la pensée en dehors de lui ; c'est la révélation d'une pensée qui est derrière tous les mouvements. Le matérialisme n'est donc pas la première, mais la dernière des façons d'interpréter le monde, et on n'y peut arriver que par le progrès mal interprété de la connaissance scientifique. Pour l'enfant, l'existence réelle est l'existence pensante : il voit partout l'esprit qui est en lui-même, parce qu'il connaît la pensée en lui. À ce point de vue, nous sommes toujours aussi avancés dans la connaissance de la pensée. On connaît seulement de mieux en mieux les conditions extérieures de la pensée, connaissance qui n'a de réalité que par la pensée. Il faut donc qu'il y ait une connaissance rigoureuse et certaine de la pensée, et que cette connaissance ne résulte pas de la connaissance de l'étendue.

.....

**Argument *a posteriori*
contre la possibilité de la
psychologie**

.....

L'argument *a posteriori* est tiré de la non-existence d'une connaissance rigoureuse et certaine de la pensée, de la non-existence de la psychologie ¹⁰³comme science. Si, disait Auguste Comte, la philosophie, fondée sur la connaissance directe de la pensée par elle-même, avait une valeur scientifique, on le verrait par le fait, c'est-à-dire qu'elle se serait constituée comme science, ainsi qu'ont fait toutes les autres sciences. Or il n'y a pas de science de la pensée actuellement constituée. Ce qu'on donne comme science psychologique, déterminant la nature de la pensée telle qu'elle est universellement, est une collection de généralisations hâtives faites dans quelques cas particuliers. Il y a autant de psychologies que de psychologues, tandis qu'il n'y a qu'une physique, une chimie, etc. Au lieu d'une véritable science, on n'a donc que des monographies individuelles, œuvres dont les auteurs présentent comme connaissance de la pensée universelle ce qui n'est que la connaissance de leur propre pensée. La psychologie, telle qu'on la conçoit généralement, n'est pas une science, mais un tissu d'hypothèses, une conjecture sans fondements solides, un produit de l'imagination.

Il faut accorder quelque chose à cette objection. Sans doute, il n'existe pas de psychologie scientifique ; la psychologie conçue comme une connaissance universelle de l'esprit, connaissance fondée sur l'observation de la conscience du psychologue et des actions par lesquelles se manifeste la pensée d'autres hommes, n'aboutit qu'à une généralisation hâtive. Mais il devait nécessairement en être ainsi, car concevoir ainsi la psychologie était se tromper sur sa vraie nature : la connaissance universelle de la pensée dans la conscience individuelle par la réflexion n'est pas une science fondée sur l'observation. On n'aboutit qu'à de fausses généralisations si l'on procède dans la connaissance de l'esprit par la ¹⁰⁴seule observation, si l'on s'interdit de chercher, sous les particularités de la vie pensante dans chaque esprit, les nécessités de la vie pensante. Une psychologie fondée sur l'observation aboutit à un échec, car les faits de pensée ne peuvent être observés ni en nous, ni dans les traces d'êtres disparus. Cette pensée ne tombe pas sous notre observation ; elle ne se mesure pas. Les manifestations de la pensée dans l'étendue supposent une pensée qu'on ne peut connaître rigoureusement par l'expérience. Il n'y a pas de connaissance des faits de pensée comme tels, car il n'y a pas de faits de pensée.

.....

**La science et la
réflexion philosophique**

.....

Donc, la psychologie ne saurait exister comme science des faits de pensée, comme science expérimentale de la pensée ; l'objection ne porte plus alors, puisqu'on prouve qu'il y a une connaissance de la pensée philosophique en elle-même. Cette connaissance existe dans la nature de cette pensée. Tout le monde sait ce qu'est penser, et qu'il y a de la pensée en dehors de nous. De cette connaissance a résulté dans l'histoire la philosophie de la réflexion ; nous trouvons des traces de l'existence de cette philosophie dès les premiers temps de l'histoire : avant Socrate, il existait des connaissances proprement philosophiques répandues en dehors de la Grèce même. Deux siècles avant Socrate, le développement philosophique de l'Inde était presque clos, et les Hindous sont les auteurs d'un système qui classe les philosophies, ce qui suppose un certain développement. Il y a toujours eu un philosophe dès qu'il y a eu un homme sur la terre capable de faire en lui deux parts. C'est de là qu'est résultée la science, car l'homme, après un commencement de réflexion, ¹⁰⁵après avoir senti que la

certitude de la réalité véritable des choses est fondée sur une existence de la pensée, a distingué l'apparent et le réel. La connaissance scientifique comporte l'affirmation implicite d'une nature de la pensée. On ne peut concevoir un moment de l'homme sans une science, sans l'affirmation d'une réalité, ce qui est le commencement de la connaissance scientifique. Si l'on suppose le développement de la science, on présuppose son existence dès l'origine ; or cette science suppose une connaissance philosophique, même très restreinte. C'est ce qu'on peut constater par l'histoire. En outre, entre les systèmes philosophiques, il n'y a pas de contradiction absolue, qui porte sur la nature de la pensée considérée. Il ne faut pas confondre cette contradiction avec une contradiction qui se trouve dans la connaissance de la pensée (exemple : le sensualisme et l'associationnisme).

.....

**L'empirisme ; ses
formes : le sensualisme
et l'associationnisme. Le
rationalisme. Rapports
des différentes doctrines
philosophiques.**

.....

Toutes les doctrines philosophiques s'accordent implicitement, et c'est cet accord qu'il s'agit de dégager pour la pensée philosophique par un effort personnel. Le sensualisme est la doctrine suivant laquelle toutes nos connaissances viennent de la sensation ; l'associationnisme remarque que de la sensation vient seulement le contenu de la connaissance et non sa forme, c'est-à-dire l'affirmation de l'être objectif. Dans toute connaissance il faut distinguer ce qu'elle affirme, et l'objet qu'elle affirme ; l'essentiel de la connaissance, c'est l'affirmation de l'être objectif indépendant de nous. Condillac n'a pas expliqué cet acte essentiel de la pensée qui pose l'être en dehors d'elle : c'est là que se porte l'effort de l'associationnisme. Nous n'avons pas en nous de sensation qui nous mette au contact de la cause ¹⁰⁶ et de la substance ; or la pensée consiste à expliquer la substance et la cause. Ce sont là deux formes de l'*empirisme*, pour lequel la pensée ne s'explique pas par la véritable expérience, qui est l'interprétation méthodique des sensations comme sortant, non de la seule sensation, mais des états qu'elle subit, de ce qui en elle est passif ; l'*empirisme*

fait sortir l'activité de la pensée de sa passivité, ou au moins réduit cette activité à une habitude, c'est-à-dire à une activité passive ; l'empirisme consiste à considérer l'esprit comme un prolongement de ses états.

Le *rationalisme* attribue à l'esprit une nature à part ; pour cette doctrine, penser c'est faire quelque chose de plus que sentir ; c'est affirmer de l'être, des causes, des fins. Il remarque que ce n'est que par la pensée que l'empirisme s'établit et par là même se détruit ; s'il est vrai, c'est qu'il y a une véritable nature de la pensée ; cette nature, concevable en elle-même, peut être retrouvée par la réflexion, car la pensée est quelque chose d'absolu.

Si ces deux doctrines sont opposées, elles ne sont pas cependant en désaccord absolu sur la nature de la pensée, son contenu, et son action même, ou l'objet de ses affirmations. Le rationalisme ne nie pas que toute pensée suppose de la sensation ; mais ces deux doctrines se combattent en ce que l'une prétend que les deux éléments de la pensée sont réductibles l'un à l'autre, tandis que l'autre le nie. Elles s'opposent dans l'interprétation de la nature de la pensée ; mais au fond il y a une connaissance commune ; elles savent également reconnaître en le comprenant que la pensée ne ¹⁰⁷subsiste que par cette adaptation de deux choses différentes en apparence : le contenu et le contenant, ce par quoi elle affirme, et ce qu'elle affirme, c'est-à-dire l'être.

Toutes les philosophies sont des interprétations de la nature de la pensée, de ses données, que la réflexion dégage spontanément dans l'esprit philosophique, réflexion sur les éléments nécessaires de la vie pensante. A quoi donc tiennent les différences entre les philosophies ? A ce que les philosophes ne sont pas également capables de l'analyse qui doit les conduire à l'interprétation vraie de la pensée. Cette analyse, qui aboutit à la synthèse, suppose un véritable effort créateur : il s'agit pour l'homme de réflexion d'apercevoir, de rapprocher les éléments de la pensée, de fixer l'idée de leurs rapports, de reconnaître à cette idée une réalité. La véritable connaissance de l'esprit paraît consister, non à apercevoir tous les éléments de la pensée, mais à voir ce qu'il y a de vraiment réel dans la pensée, qui est essentiellement ce qui pose l'universel.

Entre les différents systèmes philosophiques, il y a une relation de degrés ; cette différence se ramène à une gradation au point de vue de la considération, comme étant plus réel, de ce qui a vraiment plus d'importance ; nous sommes

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

tous d'accord, nous voyons tous la même chose, et la différence vient de ce que nous ne nous attachons pas de même aux choses de même importance. Il y a autant de philosophies et de psychologies que de philosophes et de psychologues, mais il y a une direction vraie, suivant laquelle doit se faire le classement des esprits, considérés dans leur valeur intime, esprits qui attachent leur importance vraie aux différentes parties de la pensée. Les idées sont donc ¹⁰⁸seulement des formes vides auxquelles il s'agit pour la pensée d'attacher leur véritable valeur.

L'aptitude psychologique ne consiste pas seulement dans le don de bien voir, mais dans celui de bien construire, de s'attacher à ce qu'on a aperçu comme étant le vrai. Il faut qu'il y ait diversité entre les psychologies, parce que la nature de l'esprit se réalise à des degrés divers. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas une méthode vraie pour s'élever à la connaissance de la pensée, connaissance qui dépend de la réflexion ; c'est-à-dire qu'il est impossible de donner de cette méthode une démonstration objective ; le seul moyen d'en établir la valeur est d'en appeler dans tous les esprits à la méthode imparfaite qu'ils ont suivie jusque là. Nous devons inviter la pensée à y dégager et à y réaliser la notion qu'elle a d'elle-même.

La psychologie ne peut donc être une science, constituée par l'expérience ou l'intuition ; mais il y a un accord entre les penseurs sur la nature de la pensée ; la pensée parfaite est l'œuvre d'une pensée parfaite ; il n'en est pas de même dans la connaissance scientifique. Connaître la pensée, c'est connaître une puissance dont la connaissance scientifique n'est qu'une partie, puisque la connaissance de la pensée consiste à s'affranchir de toutes ces connaissances. La question est de prouver la possibilité de la connaissance psychologique, en déterminant et en appliquant la méthode qui convient à la nature de la pensée.

Méthode de la Psychologie

¹⁰⁹ Il y a deux méthodes principales : la méthode démonstrative et la méthode expérimentale.

La méthode

Qu'est-ce d'abord que la méthode ? C'est, d'après l'étymologie grecque, la science considérée dans sa forme, qui s'oppose à la matière. La forme, c'est ce qu'on affirme de cette matière, ce sont tous les rapports établis entre ses objets ; c'est la science même. Dans cette forme, on peut distinguer deux choses : ces affirmations, dans lesquelles elle consiste, sont l'œuvre de l'esprit ; leur réalité consiste dans la loi suivant laquelle l'esprit les établit ; c'est cette manière d'établir la vérité qui s'appelle la méthode.

Dans toute science, l'important est le rapport qu'elle a avec l'esprit, l'ensemble des moyens par lesquels elle peut être constituée, ensemble qui résulte de la nature de son objet, considérée dans son rapport avec la pensée. La distinction des sciences repose sur la distinction des formes de la connaissance.

La connaissance scientifique et la connaissance philosophique

Se demander combien il y a d'espèces de méthodes, c'est se demander combien il y a pour la pensée d'espèces de connaissances à acquérir. Or les espèces de connaissances se réduisent à deux : la connaissance scientifique et la connaissance philosophique, la connaissance objective et la connaissance réflexive. On peut se proposer de déterminer ce qui est ou a été, quelque chose de nécessaire, ou bien de déterminer quelle réalité se trouve dans l'objet de la connaissance, d'obtenir une connaissance de valeur. Il faut toujours que la pensée se demande la réalité de ce qu'elle a déterminé : l'objet de la philosophie est de déterminer cette connaissance.

.....

**La connaissance
historique : ses
conditions**

.....

La connaissance scientifique se divise en connaissance historique et en connaissance scientifique. La première détermine l'enchaînement des faits, la ¹¹⁰succession des états par lesquels est passé l'objet de la connaissance. Cette connaissance détermine le particulier, l'élément réel par lequel deux états d'une chose se sont distingués. L'histoire est l'histoire de la nature, de ce qui se renouvelle toujours ; c'est le miroir du développement de la nature ; mais c'est là un idéal, et cet idéal est irréalisable.

On peut connaître les états antérieurs du monde si l'on a commencé par connaître leurs lois. La connaissance des faits est possible par la connaissance des lois antérieures auxquelles ils obéissent. Un fait est la manifestation d'un ensemble de lois, et ce qui constitue ce fait est la possibilité d'en rendre compte. On ne sait que ce qu'on s'explique ; donc l'histoire ne peut être une science de faits. En effet, la véritable réalité de la pensée d'un fait est sa nécessité, et nous ne pouvons connaître l'histoire que dans le présent.

La connaissance historique n'est donc possible que par la connaissance scientifique, en tant que nous connaissons les faits comme des nécessités. Cette connaissance suppose la connaissance philosophique, car nous ne connaissons les faits que si nous comprenons en quoi notre connaissance consiste, dans la création d'un état d'âme qui comporte la connaissance de ces faits.

.....

**La connaissance
scientifique proprement
dite : la connaissance
expérimentale et la
connaissance démonstrative**

.....

La connaissance scientifique se divise en connaissance concrète et connaissance démonstrative. L'objet de la première est la détermination des lois des faits, non leur ordre, mais la nécessité constante de laquelle ils résultent,

qu'ils manifestent. Comment savoir que des faits résultent nécessairement les uns des autres ? Lorsqu'on découvrira entre eux un rapport d'équivalence. Ce en quoi ils diffèrent est l'effet produit dans la nature ; ¹¹¹ ces faits comme faits sont équivalents, et cela résulte de la nature de la loi. Au fond de la succession des faits, il y a une même chose qui se manifeste différemment : c'est là l'objet de la science, ce sont les lois. Les lois sont les équivalences des faits, et leurs formes sont la forme de ces faits. Toute loi de la nature est un moyen de nous permettre de substituer des faits à des faits, par suite de leur équivalence. Toute loi saisie est une loi d'équivalence, et l'expérience constate les relations des faits entre eux.

L'objet de l'interprétation de l'expérience est la recherche des équivalences, ce qui constitue la haute physique, les grandes hypothèses scientifiques.

Une troisième espèce de connaissance se construit par une méthode propre, la connaissance mathématique. Le dernier terme de la connaissance expérimentale est de déterminer une loi universelle qui serait la raison de toutes les autres, une loi par la possession et¹ l'usage de laquelle l'esprit de l'homme serait capable de déterminer tout phénomène par d'autres phénomènes. On cherche la découverte d'une formule montrant ce qu'il y a de constant et d'universel dans la nature et permettant de retrouver sous toutes ses formes cette chose constante. La présupposition de toute science expérimentale est dans l'existence de cette loi constante de laquelle tout phénomène dépend dans tous les lieux et dans tous les temps, qui sont donc différents, distincts ; mais, si ces phénomènes sont réellement distincts, irréductibles les uns aux autres, il n'y a pas de connaissance entre ces phénomènes ; l'expérience montre la diversité des phénomènes, et cherche ce qu'il y a d'identique dans ces phénomènes. La recherche expérimentale a pour objet de découvrir ¹¹² ce qui dans l'antécédent du phénomène est équivalent à quelque chose de ce phénomène. De même pour tout autre phénomène la loi par laquelle un phénomène en suit un autre a sa raison dans ce que le phénomène suivant, s'il était saisi dans sa réalité, apparaîtrait comme équivalent au phénomène précédent, c'est-à-dire qu'il est la même chose sous une autre forme.

¹ de C

Les hypothèses scientifiques ont donc pour objet de faire concevoir le fond des choses d'une certaine manière qui permette d'expliquer comment il résulte de là que les phénomènes naturels doivent se produire suivant les lois que l'expérience a découvertes. L'objet dernier de la science est la découverte de l'être caché derrière l'apparence. Pour cela il faut chercher à quelles lois obéissent l'apparence et les phénomènes, et concevoir ensuite ces lois comme la manifestation de cet être constant duquel ces phénomènes dépendent.

.....

**La connaissance
mathématique**

.....

Les mathématiques sont donc nécessaires au sommet de la science. Elles ont pour objet de déterminer les lois suivant lesquelles la quantité peut être transformée sans cesser de rester la même, équivalente. La science expérimentale cherche ce que l'être doit être pour que les phénomènes qui se succèdent l'expriment constamment dans leurs changements. Les mathématiques recherchent les lois auxquelles la quantité comme telle obéit ; elles étudient l'équivalence de la quantité en elle-même et sont purement abstraites.

Il ne faut pas confondre l'abstraction avec l'idée. Une idée se distingue d'une abstraction. L'idée en effet suppose nécessairement un objet d'expérience auquel elle se rapporte, dont elle exprime la nature. ¹¹³ Une abstraction est une notion qui se rapporte à la quantité, c'est-à-dire au produit de cette opération par laquelle la pensée rapporte ses différents objets les uns aux autres sans chercher à déterminer leur nature, mais en considérant uniquement comment ils peuvent être substitués les uns aux autres pour les usages qu'elle en veut faire. Compter des objets suppose que l'on considère ces objets comme appartenant à une même classe, c'est-à-dire comme susceptibles d'être identifiés les uns aux autres au point de vue d'un effet extérieur à produire. Si l'on compte des objets, on considère ces objets, non point dans leur nature telle qu'elle est déterminable par la pensée, mais dans l'aptitude qu'ils ont à être distingués les uns des autres en dépit de leur ressemblance, même si cette ressemblance va jusqu'à l'identité. La considération de la quantité dans les choses suppose dans ces choses une nature commune, mais porte sur la propriété de ces choses d'être distinctes en dehors de leur nature. Deux êtres de même nature considérés dans leur idée ne

font qu'un ; la quantité n'apparaît que lorsque la réalité idéale se trouve rapportée à quelque chose qui lui est étranger, extérieur, l'espace.

La totalité de la connaissance que nous pouvons obtenir dans cet ordre de la quantité n'a donc pas pour effet de nous faire pénétrer dans la nature des choses, mais de nous fournir le moyen de faire agir ces choses les unes sur les autres, de substituer en nous-mêmes à l'action de certaines d'entre elles l'action de certaines autres. La connaissance scientifique, c'est-à-dire la connaissance quantitative, porte donc sur des abstractions, c'est-à-dire sur des relations extérieures, et non pas sur des idées, c'est-à-dire sur des relations intérieures.

En cela aussi consiste la différence entre l'idée et le genre. Ce qu'on appelle genre est abstrait, et consiste dans un ensemble de propriétés extérieures.
¹¹⁴L'idée consiste, non dans une connaissance des relations et des propriétés extérieures de ces choses, mais dans une connaissance des relations intérieures de ces propriétés.

La connaissance objective n'est au fond que connaissance de quantités. À cette connaissance s'oppose la connaissance réflexive qui porte, non sur l'abstrait, mais sur le concret, sur la véritable nature des choses, sur les conditions sous lesquelles la pensée peut concevoir ces choses comme réelles.

Il y a trois sortes de connaissance objective : la connaissance historique (enchaînement des faits), la connaissance expérimentale (lois des faits), la connaissance mathématique (relations nécessaires des quantités). Il y a donc trois méthodes correspondantes, et si l'on faisait de la psychologie une science ou une connaissance objective, il faudrait choisir entre ces trois méthodes.

.....

**La méthode historique
en psychologie**

.....

La méthode historique n'est pas à proprement parler une méthode scientifique, par la raison que l'histoire n'est pas proprement une science : c'est la connaissance objective par excellence, la connaissance concrète, mais ce qui lui manque pour être scientifique, c'est l'impossibilité de la certitude. Elle porte sur des faits mêmes en tant que faits, et sur des faits disparus, toute vérification

fait donc défaut. L'histoire ne peut approcher de la certitude que dans la mesure même où elle emploie des connaissances scientifiques proprement dites, des connaissances de lois ou des connaissances philosophiques de réflexion. L'histoire, c'est la science et la philosophie appliquées à la reconstruction du passé, à la divination de ce passé, et à cela toute vérification fera toujours défaut.

¹¹⁵ Comme nous le verrons plus tard, il est possible de concevoir une psychologie historique, et même la connaissance psychologique la plus élevée à laquelle on puisse prétendre, l'idéal d'une connaissance psychologique, serait la détermination de l'histoire de la pensée. Psychologie et histoire se confondent au fond, mais cela ne veut pas dire qu'il soit possible de constituer la psychologie par la méthode de l'histoire, qu'il faille commencer la recherche psychologique par l'étude des moments successifs de la vie pensante dans l'homme et en dehors d'elle. En effet, cette connaissance historique de l'âme dépend de la connaissance directe de la pensée en elle-même, et ce n'est qu'en nous, par la réflexion, que nous pouvons reconstituer l'histoire de la pensée. Fonder la psychologie par la méthode historique serait renoncer à la fonder. Mais comment obtenir cette connaissance de la pensée nécessaire à la constitution de l'histoire ? Car la connaissance historique vaudra ce que vaudra la connaissance de la pensée.

.....

**La méthode
mathématique en
psychologie**

.....

Les deux autres méthodes, expérimentale et mathématique, conviennent-elles à la psychologie ? La méthode mathématique ou de démonstration a pour objet d'établir des nécessités pures, par opposition aux nécessités sensibles, dont la détermination est l'objet de la connaissance expérimentale. Elle consiste, à partir de définitions rigoureuses qui portent sur l'abstrait, à rapprocher ensuite les unes des autres les notions ainsi définies, et à chercher leurs rapports nécessaires ou leurs équivalences. La géométrie par exemple définit des figures, des lignes, des surfaces, des volumes ; elle ne porte pas simplement sur les idées de ces lignes, de ces surfaces, de ces volumes, car de pures idées ne sauraient présenter aucune relation de quantité, d'égalité, d'inégalité ; ¹¹⁶ elle porte sur les figures qui sont l'objet de notions définies. Ainsi les premières démonstrations de la

géométrie se rapportent aux relations des angles, aux relations des angles d'un triangle, d'un quadrilatère. Pour déterminer les rapports des angles, ou les relations des angles aux côtés du triangle, il faut se représenter des figures dans lesquelles se réalisent les idées d'angle, de triangle. Toute démonstration géométrique n'est possible que par un effet de l'imagination, qui saisit les figures en constatant directement ou indirectement qu'elles se ramènent les unes aux autres. La méthode géométrique est l'intuition : démontrer est apercevoir. Dans l'arithmétique, on connaît des nombres, on se propose la connaissance de l'équivalence des quantités. La condition pour qu'une démonstration soit possible est que l'objet sur lequel elle porte soit idéal et saisissable à l'imagination. C'est en cela que consiste l'abstrait.

Cette méthode convient-elle à la psychologie, dans l'étude de la réalité spirituelle ? Quel est le résultat que peut donner une telle méthode ? L'établissement de vérités nécessaires parce qu'elles sont abstraites. Il est nécessaire que deux triangles dans certaines conditions soient égaux. La nécessité tient au caractère abstrait de l'objet sur lequel on démontre. Les propositions du triangle sont vraies parce que le triangle considéré n'est pas un triangle réel, mais le triangle considéré dans sa pure forme, c'est-à-dire l'indication du procédé suivant lequel se construisent les triangles. La nécessité de cette proposition (égalité de deux triangles), cette nécessité, au-delà de laquelle il n'y a pas à remonter pour en chercher la raison mathématique, résulte de ce que ce sur quoi elle porte, ce n'est pas un ¹¹⁷ objet, mais une pure forme d'objet. Si la méthode démonstrative était employée en psychologie, elle y établirait des nécessités, des propositions qui seraient intelligibles par elles-mêmes, qui se justifieraient les unes par les autres et qui toutes ensemble formeraient un tout indépendant.

Mais la psychologie a pour objet l'esprit, c'est-à-dire une puissance active. Et si l'on établissait la connaissance de l'esprit sous forme de nécessité, on aurait ramené l'esprit, la force vivante en nous, à n'être qu'un tissu de nécessités abstraites, on aurait réduit la vie spirituelle à une abstraction, ce qui serait la destruction de cette vie. Les caractères essentiels sous lesquels se conçoit l'esprit, ce sont : la spontanéité, qui fait que chaque état est lié à une tendance à sortir de cet état ; la liberté, c'est-à-dire que, quels que soient l'état et la tendance qui se manifestent dans l'esprit, il est possible de réfléchir à cet état et à cette tendance, et il n'est possible d'y réfléchir qu'en s'élevant au-dessus d'eux.

Si l'on connaissait dans la vie spirituelle des nécessités, on aurait supprimé cette vie, puisque ce serait y méconnaître le désir et la liberté. Au fond de toute pensée, il y a un sentiment fondamental, qui est une tendance, un désir qui ne se connaît pas, ne se détermine pas, qui ne peut être connu que du dehors. La conscience suppose une action de la pensée constituée qui en s'analysant retrouve au fond d'elle-même le désir ; la conscience et le désir ne se confondent pas. Il y a au fond de la vie pensante autre chose que des nécessités ; il y a le sentiment qui est la vie, et l'esprit même, c'est-à-dire la puissance absolue de réfléchir, de se détacher de soi-même, c'est-à-dire la liberté. Si l'on avait constitué une mathématique psychologique en déterminant un enchaînement de formes régulières ¹¹⁸ qui réalise l'esprit dans sa vie, on n'aurait pas réalisé l'objet de la psychologie, puisque cette méthode serait elle-même une manifestation de l'esprit, dont il y aurait lieu de rendre compte. La véritable psychologie ne peut consister dans cette connaissance telle qu'elle est déterminée par une méthode, si cette méthode est acceptée telle qu'elle se présente. Car l'étude de l'esprit ne peut rien présupposer au-dessus d'elle. Ce qu'il importe de connaître, c'est la raison des procédés de l'esprit pour comprendre. Il nous importe d'obtenir la science de la connaissance de la pensée, la justification de cette connaissance. Cette objection vaut contre toute méthode autre que la méthode réflexive, contre toute méthode qui suppose l'objet de sa connaissance. Même si la psychologie pouvait employer la méthode de démonstration, la partie qui l'emploierait ne serait pas la véritable psychologie ; connaître l'esprit, ce serait réfléchir la connaissance de l'esprit, connaître la méthode qui ferait connaître l'esprit.

Enfin une telle méthode est impraticable en psychologie. En effet, la condition de la certitude démonstrative, c'est la possibilité de construire le composé avec le simple, de partir de l'élément. Les propositions complexes d'une science particulière ne sont établies que par des propositions plus simples, du rapprochement desquelles elles résultent. Les propositions composées se ramènent à de plus simples qui sont évidentes par elles-mêmes, c'est-à-dire qui s'imposent à l'imagination abstraite. Car il ne s'agit pas d'évidence sensible comme dans la méthode expérimentale, qui consiste à ramener tout à un fait unique qui n'a rien d'évident. On parle improprement en effet d'une évidence de fait, car le propre d'un fait ¹¹⁹ est de n'être pas évident. Il n'y a aucune nécessité qui s'impose à l'esprit dans la loi de l'attraction universelle ; on cherche en effet à

expliquer ce fait même, et on le ramène à un fait qui n'est pas plus évident. Tout ce qui est fait est nécessairement dépourvu d'évidence. Les lois de la lumière, du son, de la chaleur dépendent d'une loi générale dont on saisit la raison génétique, mais qui n'est pas évidente. Si l'on arrive dans toutes ces sciences à un premier fait et qu'on veuille l'expliquer, il faut concevoir un autre fait insaisissable à l'expérience. C'est la deuxième hypothèse. Il y a en effet d'abord l'hypothèse fondamentale de la science expérimentale : tout ce qui arrive est déterminé dans l'espace et dans le temps, s'explique mécaniquement, et est la manifestation de quelque chose de constant (hypothèse contenue dans ceci : rien ne se perd dans la nature). Puis viennent les hypothèses par le moyen desquelles cette hypothèse fondamentale est applicable à l'explication des faits ultimes (hypothèses sur la constitution ultime de la matière, des choses, hypothèses mécaniques, géométriques, hypothèses qui sont la condition de l'explication des lois ultimes de fait).

Ainsi on part du simple, de l'élément, d'une donnée au-delà de laquelle l'imagination ne peut pas remonter. On comprend par suite que les vérités mathématiques ne résultent que du rapprochement d'abstractions. La raison de la méthode démonstrative est donc de partir d'un élément simple d'intuition. Mais pourquoi est-il possible de partir ainsi de l'évident ? C'est parce qu'on part toujours d'une hypothèse imaginative. Quand on a démontré une proposition de la géométrie, la vraie forme sous laquelle une telle proposition doit être formulée, ce n'est pas celle sous laquelle on la formule, celle d'une proposition exprimant un fait, mais bien celle d'une proposition nécessaire dans le possible. Il est vrai que l'expérience paraît ¹²⁰ vérifier les propositions mathématiques ; mais cela ne veut pas dire que ces propositions portent sur l'objet de l'expérience. Cela veut dire que la considération du triangle, par exemple, est une connaissance par laquelle il faut nécessairement passer pour la détermination de la forme de la figure. On ne peut connaître les figures réelles des corps qu'en se figurant des figures idéales, qu'en établissant des relations nécessaires dans l'acte par lequel nous traçons les objets. L'objet véritable de la géométrie n'est pas autre chose que l'acte même par lequel l'esprit se construit à lui-même le monde réel, le monde sensible. Mais à proprement parler ce n'est pas sur cet acte que porte la géométrie. C'est sur les formes nécessaires que ces actes doivent déterminer. Si je construis un triangle et que je fasse la somme de ses angles, j'arriverai toujours à reconnaître que cette somme est égale à deux

droits. Il ne faut pas dire que ces figures n'aient de la réalité qu'au moment où la pensée les construit, mais qu'il est *nécessaire* que la pensée les construise pour connaître le monde réel. Or, comme il n'est jamais nécessaire que la pensée se figure quelque chose, il en résulte que les mathématiques sont au fond tout hypothétiques, nécessaires sous condition. L'objet de la science n'est donc pas une réalité sensible, pas même la réalité idéale. La vérité mathématique est à la fois hypothétique et nécessaire.

Il résulte de là que la méthode mathématique ne convient pas à la psychologie. Où trouver dans la psychologie le simple, l'évident ? Comment partir de l'élément ? Ce n'est évidemment que dans l'abstrait qu'on peut trouver un élément simple. L'acte de se représenter une ligne droite n'est pas lui-même quelque chose de simple. Il suppose des conditions spirituelles. Ce même acte, considéré dans sa manifestation physique, suppose de même des conditions illimitées. Pour se représenter la ligne droite il faut y être conduit par la réflexion, par la comparaison ¹²¹ des objets sensibles : il faut concevoir un but. Mais y a-t-il d'autres éléments de la vie psychique qui puissent passer pour simples ? Dira-t-on par exemple que nous avons la notion de notre être, de notre moi ? Ce n'est là qu'une apparence. En effet, nous ne pouvons pas nous représenter ce moi en lui-même, indépendamment de notre relation avec autre chose. Ce n'est que par une construction arbitraire que nous pouvons nous considérer comme indépendants du monde auquel nous sommes liés. Par contre, quand nous concevons la ligne droite, nous pouvons la considérer indépendamment de toute autre chose. Il n'en est pas de même pour les éléments de la pensée. Sans doute nous considérons le moi comme un être simple ; mais cet être n'est qu'une condition sous laquelle nous pouvons saisir notre propre pensée ; le moi n'est pas un principe distinct que nous pouvons isoler du reste. Il fait partie intégrante de l'ensemble de notre pensée. Cherchons à déterminer ce moi qui nous paraît identique : il nous paraît aussitôt très complexe. L'acte même par lequel nous cherchons à nous déterminer nous diversifie. La psychologie n'a donc pas d'élément simple dont on puisse la constituer. Ce n'est donc pas par la méthode de démonstration que la psychologie peut se constituer. Ce qu'il nous importe de savoir, ce n'est pas quelle est la forme constante de la pensée, quelles sont les formes par lesquelles la pensée doit passer pour se réaliser, mais bien le sens, la raison de ces formes. Ce qui nous importe, c'est de connaître la pensée en tant

qu'elle est la source dont procèdent ces différentes formes sous lesquelles elle saisit les choses, c'est de connaître la pensée en acte.

La méthode expérimentale

I - Convient-elle à la psychologie ?

II - Est-elle praticable ?

Nous examinerons d'abord la question dans sa forme générale, en considérant la ¹²²méthode expérimentale en elle-même. Pour la deuxième question, nous considérerons les différentes formes possibles de cette méthode.

I - La méthode expérimentale convient- elle à la psychologie ?

Objet et postulat de la méthode expérimentale

Pour répondre à cette question, il faut chercher en quoi consiste la connaissance que recherche la méthode expérimentale. Cette méthode a pour objet de déterminer les lois des faits, c'est-à-dire ce qui est constant et universel dans les faits variables et particuliers. C'est donc rechercher l'abstrait dans le concret. Le dernier terme de cette connaissance serait de donner le moyen de traduire un fait donné en un autre fait quelconque, c'est-à-dire de chercher comment il peut être substitué à celui-là par l'expérience. C'est le but qu'assignait Bacon à la méthode expérimentale quand il disait que c'était mettre la nature entre les mains de l'homme. Il ne s'agit donc pas, dans la méthode expérimentale, de découvrir la réalité absolue des faits, le sens qu'il convient d'attribuer à l'idée de la nature. L'objet de la connaissance expérimentale est de déterminer la nature par le dehors, par la relation des faits qui la constituent

entre eux. Remonter du fait particulier à la loi constante par l'intermédiaire de laquelle il est lié avec les autres, tel est l'objet de la connaissance expérimentale.

Le postulat de la science expérimentale, c'est donc que la nature, dans sa diversité successive, recouvre une identité constante, qui se manifeste dans les faits par la connexion nécessaire qui les unit, identité exprimée par l'universalité. En effet, par quel moyen pouvons-nous savoir qu'un fait est lié à tels autres faits par une nécessité, sinon à condition que nous remarquons qu'il leur est constamment uni, partout et toujours ? Sans doute la découverte d'une liaison constante entre des faits est impossible. ¹²³ On ne peut pas expérimenter un nombre infini de fois que toujours le même fait arrive dans les mêmes conditions. Découvrir les conditions auxquelles un fait est lié, c'est ce qu'on ne peut faire par la simple observation. Pour le faire, il faut séparer certains éléments, en faire abstraction, et ne considérer dans un fait particulier qu'un fait universel.

L'observation dans les sciences expérimentales

Mais si ce n'est pas l'observation seule qui peut nous fournir le moyen de dégager les relations nécessaires des faits contingents, elle nous est toujours nécessaire pour les dégager. En effet, comment pouvons-nous avoir l'idée de distinguer dans un phénomène ce qui est accidentel et ce qui est essentiel si l'on ne commence par remarquer une certaine ressemblance entre plusieurs cas ? Sans doute, il ne suffit pas de remarquer certaines ressemblances pour saisir dans ces ressemblances un fait supérieur. Mais cela est du moins nécessaire. C'est la comparaison qui achemine l'esprit à la découverte des raisons, c'est-à-dire que la condition pour déterminer les lois nécessaires des faits, c'est d'observer les faits primitifs, de relever leurs ressemblances. C'est l'observation qui est le procédé essentiel de la méthode expérimentale, et il est impossible de savoir selon quelles lois un fait se produit si on ne le connaît pas.

La différence entre la méthode de démonstration et la méthode expérimentale consiste en cela que la première ne repose que sur des hypothèses de l'esprit, et que la deuxième a pour objet d'expliquer ce qui arrive. La connaissance mathématique nous fournit le moyen de déterminer des relations entre les choses et les faits dans l'hypothèse qu'on suppose que ces faits ont des relations avec la quantité. Mais elle n'a pas pour objet de nous apprendre comment les

faits arrivent. La découverte de cette nature est l'objet de ¹²⁴la connaissance expérimentale. C'est une erreur de supposer que la nature peut être déterminée *a priori*, indépendamment de toute observation. Sans doute cette nature ne pourra manquer de donner lieu à l'application des lois mathématiques ; par suite, dans l'investigation de cette nature des choses, la connaissance des lois mathématiques peut suggérer des hypothèses que l'observation ensuite pourra vérifier. Mais ces hypothèses n'auront de valeur qu'en tant qu'elles seront vérifiées par l'expérience.

La source de la connaissance expérimentale est donc dans l'observation des faits. Il faut observer pour dégager en eux l'accessoire de l'essentiel. Découvrir une loi de la nature, c'est toujours découvrir une relation entre un fait observé et d'autres faits semblables ; c'est découvrir ce que ce fait a de commun avec les autres. Découvrir dans un fait une loi, c'est découvrir une relation constante, nécessaire, entre plusieurs éléments de ce fait. Par conséquent, quoique les autres éléments du fait soient eux aussi soumis à des lois et que pour expliquer un fait il ne faille faire abstraction d'aucun des éléments de ce fait, néanmoins il est nécessaire de ne point considérer tous ses éléments ensemble, mais seulement ceux entre lesquels on peut découvrir un rapport. L'objet de la connaissance expérimentale n'est pas la connaissance de la totalité de chaque fait particulier : une telle connaissance ne peut être que le fait d'une autre connaissance par laquelle les lois générales auront été déterminées. Par conséquent, la connaissance expérimentale ne peut nécessairement porter que sur certains éléments des faits qu'on observe et chercher à découvrir entre ces éléments un rapport constant. Mais comment arriver à découvrir ce rapport ? La première chose à faire est de concevoir exactement ces éléments entre lesquels on cherche un rapport. Or, comment concevoir ¹²⁵nettement ces éléments ? En comparant le phénomène à d'autres qui lui ressemblent. La conception a pour condition la comparaison. Comment ensuite découvrir la relation constante de ces éléments ? Encore en observant cette relation dans un nombre aussi grand que possible de cas. Mais comment savoir que cette relation est non pas seulement fréquente, mais constante, c'est-à-dire, comment saisir les relations de ces éléments avec le temps dans leur nécessité, la relation de cause à effet qui existe entre ces conditions du fait et le fait même ?

L'expérimentation dans la connaissance expérimentale

Le seul moyen rigoureux, c'est de produire artificiellement le fait au moyen de ses éléments. Il n'est possible de s'assurer qu'on a vraiment découvert les conditions d'un fait que lorsqu'on a pu faire la synthèse de ce fait. La méthode expérimentale dont le premier moment est l'observation a donc pour deuxième moment l'expérimentation. Si l'expérience ne réussit pas, c'est que la relation qui a été supposée nécessaire était contingente. Mais quelle est la condition d'une expérimentation rigoureuse ? C'est la détermination en acte des conditions dans lesquelles a lieu cette expérimentation. Déterminer en acte ces conditions, c'est les mesurer. On ne peut découvrir les lois d'un fait en les observant que par des mesures.

Qu'est-ce qu'un fait ? C'est l'idée par laquelle nous concevons comme liées les unes aux autres et formant un tout un ensemble d'impressions sensibles que nous subissons à un moment donné ; c'est l'idée de la liaison que nous croyons saisir entre un ensemble d'impressions. Par conséquent, connaître ce fait, c'est connaître une liaison, indépendante de nous, qui existe entre des impressions que nous avons ressenties. Mais les impressions sont quelque chose de subjectif. Donc nous ne pouvons même pas savoir ce que nous entendons par un fait, toute recherche sur la nature du fait nous est impossible, si nous ne commençons par caractériser ¹²⁶ ces impressions qui nous ont manifesté le fait. Autrement dit, la matière d'un fait, ce sont des impressions sensibles. Or qu'y a-t-il de réel dans une impression ? Une qualité sensible, une qualité de quelque chose indépendant de nous, donc quelque chose qui peut être conçu comme réel par les autres. Donc un fait n'est pas un changement survenu seulement dans nos impressions, mais encore dans les qualités de la matière.

L'objet de la science, ce ne sont donc pas les impressions que nous ressentons. Ces impressions sont la condition pour que nous recherchions la connaissance du fait. Son objet est la chose considérée indépendamment de nous, et dans laquelle nous concevons des variations susceptibles d'être déterminées par tout le monde. Cela revient à dire que la connaissance expérimentale ne commence qu'avec la mesure des choses et qu'elle consiste à rattacher les modifications de nos impressions, c'est-à-dire des qualités objectives des choses, à des variations qui se sont produites suivant des lois dans l'étude même de ces choses. La connaissance expérimentale implique la mesure. La première chose pour

connaître un phénomène, c'est de déterminer l'étendue dans laquelle il se passe. Noter simplement les effets sensibles des choses sans les mesurer, ce n'est pas faire œuvre de science. Dire comment un phénomène se passe, c'est indiquer où et quand il se passe. La connaissance expérimentale, qui suppose l'observation et l'expérimentation, consiste essentiellement dans la mesure. Observer, c'est noter les quantités des différents éléments du phénomène, les quantités des propriétés de la matière. Expérimenter, c'est vérifier si les suppositions que l'on a faites sur les relations quantitatives de ces propriétés sont exactes.

La découverte des lois de la nature n'est donc pas autre chose que la découverte des relations quantitatives des faits, c'est-à-dire des relations quantitatives des propriétés de la ¹²⁷ matière entre elles. Exemples : comment la chaleur dans un corps varie-t-elle en relation avec les phénomènes chimiques qui s'y passent ? Comment la lumière est-elle liée aux autres propriétés de la matière ?

On dit quelquefois que la méthode expérimentale consiste dans trois procédés : l'observation, l'expérimentation, l'induction. Il n'y a pas entre ces trois procédés la relation de temps qu'on indique par là. L'induction, c'est l'acte même de la méthode expérimentale. Induire, c'est saisir la loi dans le fait. Mais saisir la loi dans le fait, c'est l'acte constant de la pensée. Il est impossible de concevoir un fait comme réel sans se le formuler à soi-même comme une nécessité. Tout fait saisi comme tel est une réalité que l'esprit croit apercevoir. C'est donc une relation nécessaire qu'il croit saisir dans l'espace et dans le temps. Car qui dit nécessité dit détermination dans l'espace et dans le temps. Donc, dans toute perception de fait, il y a perception de loi, il y a induction, détermination d'un rapport quantitatif. L'objet de la connaissance expérimentale, c'est de préciser cette induction naturelle, qui est la perception, et de la préciser par la mesure.

La méthode expérimentale et ses rapports avec la psychologie

Il suit de là que la méthode expérimentale n'est pas la méthode qui convient à la psychologie. Cette méthode en effet a pour objet de déterminer les lois constantes, indépendantes de nous, dont résultent les faits, c'est-à-dire que nous concevons comme correspondant en dehors de nous aux impressions subjectives. La méthode expérimentale est tournée vers le dehors. Son dernier terme est de nous mettre en possession des moyens constants que nous avons

de modifier nos impressions : mais ces moyens sont indépendants de nous. Or la psychologie est la connaissance de nous-mêmes. Lors même que nous aurions découvert les conditions extérieures dont notre nature pensante dépend, que nous aurions pris de notre nature pensante une connaissance expérimentale parfaite, nous ne la ¹²⁸ connaîtrions pas véritablement, puisque tout ce que nous connaîtrions, ce seraient toutes les conditions dont notre pensée dépend. La connaissance expérimentale de notre pensée ne peut consister que dans la connaissance des conditions extérieures dont elle dépend. Par conséquent ce ne serait pas connaître la pensée en elle-même. Une connaissance expérimentale de la pensée ne pourrait être qu'une partie de la connaissance expérimentale totale. Par conséquent, ce ne serait pas la connaissance de la pensée même. En outre, à supposer qu'une telle connaissance soit constituée, l'objet de la psychologie ne serait pas atteint, puisque ce que la connaissance de la pensée se propose, c'est de connaître l'acte même de la pensée, les lois de cet acte, c'est-à-dire les lois de ce qui constitue la pensée indépendante de toutes les conditions extérieures. Donc, si l'on avait établi une science de la pensée par une méthode expérimentale, la connaissance de la pensée ne pourrait consister en cette science, puisque cette science ne serait qu'un produit de notre pensée. La psychologie expérimentale existant, il resterait encore à connaître la véritable psychologie.

La première des objections que nous venons de faire porte contre l'emploi, dans l'étude de l'esprit, de toute méthode admise comme constituée d'avance. La première condition pour qu'une connaissance des lois nécessaires des faits puisse être construite, c'est qu'il y ait des faits. Si toute la connaissance de la réalité pouvait être une connaissance de lois nécessaires, cela voudrait dire que la réalité pourrait être résolue en abstraction. Mais ce serait dire alors qu'il n'y a pas de faits. Il faut qu'il y ait quelque chose qui échappe à la nécessité. La science des lois des faits suppose donc la possibilité d'une connaissance qui ne consiste pas dans un tissu de nécessités abstraites ; c'est la connaissance de l'esprit. Je suppose que la connaissance des faits, considérés en tant qu'ils sont des modifications de l'esprit, soit une connaissance de lois nécessaires ; ¹²⁹ cela voudrait dire que le côté spirituel des faits pourrait être supprimé, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de faits. Il faut que la connaissance de ce que les faits sont ne se résolve pas dans un ensemble de conditions. Il n'y aurait pas de fond réel des faits. La connaissance de la pensée ne peut donc pas être une connaissance de

lois nécessaires ; car la pensée, c'est justement ce qu'il y a de réel dans les faits, indépendamment de ces conditions abstraites par lesquelles ils dépendent les uns des autres. En quoi consiste cette réalité spirituelle qui n'est pas nécessité ? En deux choses : d'une part en ce que tout ce que nous connaissons ou pour mieux dire tout ce qui nous est connu comme étant, c'est-à-dire comme étant nécessairement, tout cela est en même temps et nécessairement senti, c'est-à-dire affecte simultanément la pensée. La connaissance dès lors ne peut que s'ajouter dans la pensée à quelque chose qui n'est pas connaissance, qui est sentiment. Avant de savoir ce qu'est un fait qui arrive, il faut d'abord en être touché. A chaque instant il y a dans la pensée quelque chose, un sentiment auquel les abstractions se rattachent. Il faut sentir pour connaître. Nous pouvons nous expliquer le sentiment. Mais il ne devient objet de connaissance qu'à une condition, c'est que quelque chose de lui-même reste toujours en dehors de cette connaissance. Il y a donc dans la pensée un fond de nature qui échappe à la résolution en abstraction. Il y a quelque chose en la pensée avant la nécessité. Pour qu'il y ait intelligibilité, il faut qu'il y ait, avant, le sentiment, et expliquer le sentiment par la nécessité, c'est résoudre en abstraction ce qui est la condition de l'abstraction. La pensée ne consiste pas dans les relations nécessaires des faits, mais dans le sentiment duquel la pensée procède. On pourrait donc dire que la vraie connaissance de la pensée n'est pas la connaissance de ce qui est nécessaire, mais de ce qui n'est pas encore nécessité. Il y a toujours dans nos pensées quelque chose par quoi elles nous paraissent purement nôtres. Par conséquent, il y a ¹³⁰ dans la pensée quelque chose qui est au-dessous de la nécessité. Quelle que soit la connaissance que la pensée produise, cette connaissance qui consiste dans un ensemble de nécessités que la pensée affirme, par le fait même qu'elle se constitue, se constitue en dehors de la pensée. La pensée ne connaît qu'en sortant d'elle-même. Ce qu'il y a de réel en elle, c'est l'action par laquelle elle peut toujours se détacher de la connaissance. Si donc on constituait une connaissance de la pensée comme connaissance de faits de pensée, on aurait laissé échapper la pensée même. Car la pensée consiste dans l'acte par lequel se trouve réalisée la connaissance de la nécessité. Ainsi la méthode expérimentale ne convient pas à la connaissance de l'esprit, parce que l'esprit est la condition pour qu'il y ait des faits qui puissent être l'objet de connaissance expérimentale. Connaître la pensée, c'est chercher dans les faits dans lesquels elle s'apparaît elle-même, d'une part leur relation avec le sentiment, de l'autre leur rapport avec la liberté et enfin, par cela même, la

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

raison pour laquelle ces faits sont susceptibles d'être connus. La connaissance de la pensée, c'est la connaissance de la connaissance même et cela dans sa relation avec le sentiment. Enfin, une dernière raison fait que la méthode expérimentale ne convient pas à la psychologie : c'est que la connaissance expérimentale n'est rigoureuse qu'à la condition d'être accompagnée de mesure, comme nous l'avons expliqué. Qui dit fait ne dit pas seulement apparence, mais encore quelque chose de réel, d'objectif, de susceptible d'être connu par le dehors et d'accorder par là les esprits entre eux. Comme il a été dit plus haut, tout fait est un fait physique, c'est-à-dire suppose une détermination quantitative d'espace et de temps. Par conséquent, si l'on pouvait constituer une psychologie expérimentale, ce ne serait qu'une psychophysique.

Nous allons montrer que la connaissance de l'esprit par l'observation intérieure ¹³¹est possible, mais qu'elle ne comporte pas la rigueur, la certitude de la véritable connaissance expérimentale, autrement dit que cette expérience ne saurait constituer la psychologie, qu'en ce qu'elle constitue de solide, cette connaissance participe de la réflexion et non de l'observation. En tant que connaissance d'observation, elle ne peut prendre que deux formes : celle d'une connaissance pratique de soi et des autres, et celle d'une connaissance artistique, en vue de l'expression littéraire.

La psychologie d'observation. La psychologie littéraire...

En quoi consiste la psychologie d'observation intérieure ? Nous rencontrons en premier lieu la psychologie littéraire. En second lieu la psychologie de l'école spiritualiste française ; d'autre part la psychologie de l'école empiriste anglaise contemporaine (Stuart Mill, Bain, Spencer).

Les prétentions de certains littérateurs contemporains à présenter dans leurs œuvres une psychologie scientifique, à faire de la science littéraire, ne méritent guère d'être discutées. La théorie de la littérature expérimentale est une sorte de réaction contre la littérature idéaliste (comme la littérature romantique dont le principal caractère est de parler surtout à l'imagination), contre celle qui s'adresse à la volonté pour agir sur elle et lui proposer un idéal. C'est contre cette littérature que réagissent les romanciers contemporains qui prétendent que la littérature est faite pour reproduire la vérité saisie dans les faits. Pour arriver à ce résultat, il suffit de chercher par l'observation le rapport qu'il peut y avoir entre

les actions et les circonstances de milieu, de construire de la façon la plus conforme aux faits observés les caractères et les actions par lesquelles ils doivent se manifester. Suivant cette école de littérature, le roman, mettant en scène la diversité des natures humaines aux prises avec toutes les conditions des milieux physiques et moraux, serait l'occasion de la véritable étude psychologique et le moyen le plus vrai de l'exprimer.

Psychologie de l'école spiritualiste française. Maine de Biran

À cette psychologie littéraire s'oppose la psychologie philosophique d'observation.¹³² La littérature ne peut jamais se proposer d'enseigner la réalité qu'à titre de fin secondaire. La psychologie d'observation intérieure succède en France à la philosophie sensualiste qui règne seule au siècle dernier et qui se prolonge au commencement de ce siècle dans l'idéologie. Elle est due à l'influence de Maine de Biran qui, après avoir subi dans sa jeunesse l'influence des doctrines sensualistes, s'en affranchit peu à peu et se constitue une philosophie personnelle, fondée sur ses réflexions sur lui-même, réflexions qui portaient sur la lutte intérieure par laquelle se constitue la personnalité de chaque individu, c'est-à-dire la lutte entre la volonté et le corps. Selon lui, l'homme ne se réalise que dans cette lutte, dans l'effort intérieur par lequel il réagit contre ses sentiments et contre les causes extérieures dont ils dépendent. La vie de l'esprit ne consiste pas, comme le croyait Condillac, à sentir, c'est-à-dire à être modifié par l'action des choses extérieures, mais à agir, c'est-à-dire à résister aux sensations et par là à prendre connaissance et des choses dont elles viennent, et de soi-même qui les éprouve. Condillac avait essayé en vain d'expliquer comment, en partant des sensations qui sont, suivant lui, l'âme tout entière, l'âme peut atteindre un monde en dehors d'elle-même. Maine de Biran reconnaît qu'en effet, si l'âme n'est que sentante, on ne saurait concevoir comment elle se connaîtrait elle-même. Mais, dit-il, elle est active ; c'est en agissant qu'elle prend le sentiment à la fois de son être propre et de l'être des choses. Agir, c'est être cause des modifications en soi et dans les choses dont on subissait l'action. L'action véritable de laquelle procède toute connaissance, c'est l'action musculaire volontaire. C'est en faisant effort pour résister aux choses et agir sur elles que nous prenons conscience de notre existence et de ces choses, en saisissant notre pouvoir sur elles. Toute connaissance est au fond une connaissance de causalité. Comment atteindre une telle connaissance, sinon en expérimentant en nous une cause ?

¹³³La cause spirituelle nous est donnée en fait et non pas comme une abstraction. Nous expérimentons que nous sommes cause et par suite ce que c'est qu'une cause. C'est donc dans la décomposition de ce fait de conscience, de cet acte, que consiste la connaissance psychologique. Se connaître soi-même, c'est se connaître agissant et trouvant dans l'action même le principe de la connaissance. Toute connaissance procède de la révélation que nous nous faisons à nous-mêmes de la réalité en modifiant les choses. Ainsi, connaître se distingue de sentir. Connaître, c'est vouloir. La connaissance est en nous l'oeuvre de la volonté. La psychologie se confond avec la philosophie, selon Biran. Il n'y a pas en effet d'autre connaissance de la vérité que celle qui résulte de la connaissance de la pensée dans l'acte même de pensée, qui est l'acte de vouloir lutter contre l'action du monde extérieur, telle qu'elle s'exerce dans le corps et sur le corps. L'action de la volonté sur la sensation étant plutôt intuitive qu'affective, la connaissance de cette action n'est autre chose que la connaissance de la pensée même. Maine de Biran conçoit, il est vrai, trois degrés de la vie spirituelle : l'ordre de l'animalité, la vie humaine et la vie divine. Nous expérimentons en nous des états qui se rattachent à la vie animale ; la vie humaine est la vie de réaction contre la sensation. Enfin nous expérimentons en nous une troisième vie, la vie divine, qui consiste, non pas dans l'anéantissement du vouloir, mais dans le concours d'une action supérieure qui, à certains moments, rend notre propre action efficace. Nous avons la perception de ce qui, en nous, nous dépasse, c'est-à-dire du divin.

Ainsi, toute la méthode de Maine de Biran consiste dans une méthode purement psychologique, d'observation dans et par l'action. C'est dans l'action que nous nous connaissons, et cela parce que c'est par l'action que nous connaissons. Les diverses phases de la connaissance ne sont autre chose que les divers moments par lesquels l'esprit passe dans son action sur la sensation.

¹³⁴Ce qu'il y a d'original dans cette méthode, c'est qu'elle est à la fois métaphysique et psychologique : elle réunit ce que la philosophie sensualiste avait séparé. La connaissance de soi est la connaissance du dedans de l'esprit et la connaissance du réel. Maine de Biran reconstitue l'unité de la philosophie, brisée par Descartes. Pour Descartes, il n'y a pas d'autre source de la connaissance de l'absolu que la réflexion de l'esprit sur lui-même. Pour les sensualistes au contraire, la réflexion de l'esprit sur lui-même ne fait que montrer en nous des sensations. Pour le sensualisme, la connaissance de soi est incapable

de fournir la connaissance de l'être objectif. Il écarte la thèse du cartésianisme que c'est par la réflexion sur le *cogito* que s'atteint la connaissance de l'absolu. La psychologie se trouve donc constituée comme une étude de faits intérieurs qui n'ont pour effet que de découvrir l'impuissance de la connaissance. Au contraire, pour Maine de Biran, la réflexion sur soi-même est la source de la connaissance absolue. Ce qu'il y a d'original dans cette pensée, c'est l'effort qu'elle fait pour trouver le fondement de la certitude, non pas seulement au-dessus de la sensation, mais au-dessus des idées et de montrer la source de toute connaissance dans un acte concret. L'effort musculaire est un acte de volonté qui manifeste par son effet le pouvoir de l'esprit sur le corps. Cet acte est en même temps un fait, c'est-à-dire qu'en le réalisant l'esprit perçoit l'action des choses sur lui-même. Il semble que dans cet acte se trouvent réunis tous les éléments du réel. Maine de Biran s'est efforcé de trouver le fondement de la certitude en dehors du sensualisme et de l'idéalisme, d'expliquer la connaissance comme résultant d'un acte primitif dans lequel les pures idées trouvent leur vérification en même temps que les pures sensations trouvent leur définition. Maine de Biran ne pouvait, il est vrai, réussir à expliquer par ce procédé purement expérimental ce qui dans la pensée est essentiel, à savoir la forme et l'universalité.

¹³⁵ Ainsi la psychologie de Maine de Biran n'est pas à proprement parler une psychologie expérimentale. Maine de Biran n'entend pas observer des faits dans la conscience, mais saisir par la réflexion l'acte fondamental, le fait primitif duquel toute la vie pensante procède. Ce n'est donc pas à proprement parler une méthode expérimentale que Maine de Biran applique à la psychologie, c'est plutôt une méthode morale fondée sur l'action. La décomposition de l'acte de penser, dans laquelle Maine de Biran fait consister la psychologie, ne présuppose pas chez lui cet acte comme donné, mais le fait dans cet acte même.

Psychologie de Cousin

Tout autre est la méthode psychologique de l'école spiritualiste. Maine de Biran avait conçu que la connaissance de l'action de l'esprit sur le corps est la porte ouverte sur la connaissance de l'absolu. Il avait bien reconnu un ordre de choses supérieur à la conscience : c'est par l'action de la conscience que nous percevons la connaissance réelle de la cause. Mais autre chose est savoir que cette action que nous saisissons en nous-mêmes n'existe pas seulement en nous,

mais encore hors de nous, qu'elle est la loi universelle. Maine de Biran avait bien remarqué que l'expérience intérieure¹ ne rend pas compte du caractère d'universalité avec lequel s'impose à l'esprit la notion de la loi. C'est pour expliquer ce passage du sujet à l'objet, de l'expérience à la pensée vraie que Cousin conçut sa théorie de la raison impersonnelle, théorie très vague dont le principe consiste en ceci qu'aucune expérience n'est capable de rendre compte du caractère de nécessité avec lequel s'imposent à l'esprit les principes de la raison, tels que le principe de substance et celui de causalité. Cependant, il est nécessaire de les accepter. D'où vient donc la certitude avec laquelle ils s'imposent ? De ce que nous avons une intuition de ces principes. Il faut donc admettre que l'intuition de ces principes ne consiste que dans l'intuition des objets de ces principes. ¹³⁶ Le pouvoir de la raison est la faculté d'apercevoir, en intuition, des substances et des causes.

La raison est le fond de la pensée. Dans la pensée, il faut distinguer deux parties : l'une individuelle, dépendante de nous, l'autre impersonnelle, indépendante de nous. S'élever de la première à la deuxième, c'est penser, c'est-à-dire que penser consiste à prendre conscience de la pensée impersonnelle, qui consiste à apercevoir en intuition la nécessité. Cette doctrine est opposée à celle de Kant, pour qui les principes que la pensée applique dans la connaissance sont ses formes à elle-même, sa nature. Par suite il n'y a pas d'intuition des principes. Nous en prenons connaissance, non pas en les considérant en eux-mêmes, mais en pensant. Quand nous disons qu'un phénomène est cause d'un autre phénomène, nous ne voulons pas dire que nous apercevons dans un de ces phénomènes une cause qui produit l'autre : nous ne saisissons pas la cause en elle-même, mais nous affirmons un rapport nécessaire, un rapport entre ces deux phénomènes. Au delà de ce rapport nous n'apercevons rien. De la nature en soi nous n'avons pas de connaissance. L'objet de la *Critique de la raison pure* est d'établir que nous n'avons pas connaissance des choses en elles-mêmes. La connaissance intuitive de la réalité, telle qu'elle serait en elle-même, indépendante de notre pensée, est donc impossible. Non seulement, selon Cousin, cette connaissance est possible, mais ce n'est que parce qu'elle est donnée que la connaissance expérimentale est possible. Il faut que nous ayons

¹ inférieure C

l'intuition des substances pour que nous sachions qu'il existe des rapports entre les phénomènes par lesquels ces choses manifestent leur existence.

La méthode de la psychologie qui pourrait résulter d'une théorie qui fait d'une intuition passive et impersonnelle de l'absolu la source de toute connaissance ne peut être qu'une méthode expérimentale, une méthode d'observation intérieure ¹³⁷ aboutissant à déterminer la nature de l'esprit en nous, de l'esprit considéré comme une substance et une cause, comme un être doué du pouvoir d'agir. Cette méthode ne pourrait être une connaissance de l'âme en tant que participant à la pensée. La connaissance est ramenée : 1°) à l'observation de faits ; 2°) à l'intuition d'une nécessité. La connaissance qui sortirait de là ne pourrait être qu'une connaissance des¹ pouvoirs de l'esprit et non de la pensée elle-même. Pour M. Cousin, l'âme est une substance cause de ses actes. En quoi consiste la connaissance de l'âme ? Dans la connaissance du pouvoir qu'elle a d'être cause de ses actes. Et nous ne connaissons ce pouvoir qu'en observant les faits qui résultent de la causalité de l'âme, et, à l'occasion de ces faits, en faisant appel à la raison. La méthode de la psychologie ne peut donc être que le mouvement de l'esprit des faits à leur cause en soi, supérieure au fait. C'est chez Cousin que nous trouvons parfaitement réalisée cette idée de la psychologie, consistant dans l'observation de faits intérieurs, dans la comparaison de ces faits, en vue de déterminer par rapport à chaque groupe de faits irréductibles, un mode particulier de causalité de l'âme, c'est-à-dire une faculté. Cette méthode consiste donc à traiter l'âme comme une chose spirituelle, mais dont la connaissance ne diffère en rien de celle des autres choses dont on connaît la nature en observant le fait. Il n'y a donc rien dans une psychologie ainsi conçue qui la distingue des autres sciences de faits.

Parmi les pouvoirs² que l'observation suivie d'induction découvre dans l'âme, Cousin en reconnaît un qui possède à ses yeux un pouvoir spécial : c'est la faculté personnelle qui consiste en ce que, lorsque nous accomplissons un acte, nous pouvons le considérer comme nôtre et l'accomplir avec la conscience qu'il est nôtre. Il y a deux manières pour l'âme de produire les faits, ou spontanément, ou sachant qu'elle les produit. Mais ce pouvoir personnel ne change pas la ¹³⁸ nature du fait. Le fait accompagné de réflexion ne reste pas moins ce qu'il aurait été

¹ de C

² devoirs C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

sans cela. La réflexion ne donne pas à la pensée une perfection supérieure. Maine de Biran faisait sortir toute la pensée du pouvoir qu'a la volonté de modifier les états de la sensibilité en modifiant les choses. Ce pouvoir personnel était donc plus pour lui qu'une simple forme de l'intelligence passive. Au contraire, Jouffroy conserve le mot sans conserver la chose. Il aurait été contradictoire que la raison fût une intuition simple, passive et impersonnelle, et qu'il y eût cependant en nous un pouvoir de modifier les faits spirituels par le simple fait d'en prendre connaissance. Il aurait été contradictoire de faire de la connaissance des faits spirituels la conséquence d'une action volontaire supérieure à l'intelligence passive, de faire de la réflexion une action.

Ainsi, le propre de cette psychologie, c'est d'être une théorie des facultés, des pouvoirs de l'âme, considérée comme un être en soi. Cette psychologie n'est ni une théorie de la pensée, ni une psychologie morale ; c'est une psychologie d'observation et une psychologie abstraite. Il y a en réalité une faible différence entre cette manière de concevoir la psychologie et celle de l'école empiriste anglaise, représentée principalement par Bain.

Psychologie de l'école empiriste anglaise

Pour Bain, la psychologie est une science dont l'objet est de déterminer les propriétés de l'esprit. Toute la différence entre la psychologie de Bain et celle de Cousin consiste en ce que l'école anglaise a conscience de ce qu'il y a de contradictoire à distinguer la connaissance psychologique, conçue comme une connaissance de pure observation, des autres connaissances expérimentales, en lui assignant comme fin de déterminer les facultés de l'âme. S'il y a des facultés de l'âme, c'est dire que l'âme doit être conçue comme autre chose qu'une *chose*, et qu'on peut la connaître autrement que par la pure observation. Il ne s'agit plus de découvrir dans l'esprit ¹³⁹ une chimérique causalité, mais d'apercevoir les faits principaux auxquels se rattachent les faits particuliers. La psychologie anglaise n'est autre chose que la psychologie spiritualiste éclectique consciente et conséquente.

L'observation intérieure en psychologie

Examinons maintenant l'idée même de l'observation intérieure et voyons si cette observation est possible, ou du moins si celle qui est possible présente les

caractères de l'observation objective. À la méthode d'observation intérieure que préconise l'école éclectique, l'école physiologique française et ensuite le positivisme opposent une fin de non-recevoir¹ absolue. L'œil, dit Auguste Comte, ne saurait se voir lui-même, de même l'esprit. L'observation suppose deux termes, celui qui observe et celui qui est observé ; s'observer soi-même est une contradiction. Pour s'observer en effet, il faut se mettre en face de soi-même et n'être plus soi-même. Toute connaissance de soi-même est donc impossible. Auguste Comte conclut que la seule connaissance que nous puissions prendre de l'esprit n'est que la connaissance des manifestations de l'esprit dans le corps, dans la vie sociale. La nature de l'esprit ne peut se connaître que dans l'action sociale. Il n'y a, en dehors de cette psychologie, qu'une seule connaissance de l'esprit, celle des conditions physiques dont dépend la vie spirituelle : c'est la physiologie de l'esprit. La psychologie a donc pour Auguste Comte une double base : elle est la connaissance de l'esprit fondée sur l'observation physiologique. Il n'y a pas de véritables faits psychologiques. Car, au fait est toujours joint quelque chose de matériel, et par conséquent connaissable par l'étude physiologique. Les seuls faits qui se passent en nous, ce sont les états de notre corps. Auguste Comte nie donc la possibilité de l'observation de l'esprit par lui-même, ce qui revient à nier ¹⁴⁰ l'existence de faits spirituels. Car qui dit fait dit quelque chose de déterminable indépendamment de l'esprit.

Nous devons accorder à Auguste Comte cette impossibilité de la connaissance de l'esprit par l'observation intérieure. L'esprit ne saurait en effet se connaître par l'observation, ni dans ses actes, ni dans les faits qu'il produit. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait aucune connaissance de l'esprit possible : c'est, au contraire, ce qu'il faut maintenir contre le positivisme. Il est certain que l'œil ne se voit pas, mais il est aussi certain que l'œil ne voit pas : il ne voit que par l'esprit. Dire que l'œil ne se voit pas lui-même, c'est dire que l'esprit ne peut voir l'organe dont il se sert. L'organe de la vision ne saurait être à la fois l'instrument et l'objet de la vision. Mais on ne doit pas conclure de là que l'esprit ne puisse se connaître lui-même. Seulement la connaissance par laquelle il se saisit ne saurait être une connaissance d'observation. En effet, lorsque l'esprit se connaît, se prend lui-même pour objet de cette connaissance, ce qui en lui connaît est nécessairement distinct de ce qui est connu. En prenant connaissance de lui-

¹ savoir C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

même, ce n'est plus lui-même qu'il connaît : il ne connaît que l'action dans laquelle il se réalisait auparavant. Ce n'est donc plus lui-même qui connaît cette action. Dans l'acte de se connaître, ce n'est pas l'objet connu, c'est le sujet qui connaît. La véritable réalité de l'esprit consiste dans la pensée avec laquelle il se connaît, c'est-à-dire dans la nature pensante au moyen de laquelle il saisit sa nature actuellement réalisée.

Cette réflexion critique porte contre la thèse de Biran. L'analyse que la pensée fait subir à l'acte de l'effort volontaire suppose, pour avoir lieu, la pensée même. Pour découvrir dans l'idée de cet effort volontaire l'idée d'une force qui cause des effets, il faut avoir l'idée d'une véritable nature de cet acte, dans lequel la pensée se ¹⁴¹saisit. C'est donc que la réalité de la pensée consiste dans la nécessité avec laquelle elle se conçoit elle-même, ou tout au moins dans la relation entre cette nécessité abstraite et cet acte. Il est donc impossible de faire sortir la connaissance de la pensée d'un observateur de l'acte de la pensée. De même la pensée ne saurait se connaître en s'observant dans ses états, en cherchant à déterminer en elle de prétendus faits intérieurs, donnés indépendamment de l'acte par lequel elle les saisit. En effet, l'acte par lequel la pensée cherche à saisir ses états est un acte rationnel par lequel la pensée rationnelle cherche à saisir des états spirituels irrationnels. Mais cet acte ne consiste pas à saisir ces faits tels qu'ils sont mais encore à les rendre intelligibles, rationnels. En nous connaissant nous-mêmes, nous devenons raisonnables. Ces états que nous pouvons saisir, qu'est-ce, sinon des sentiments, des dispositions qui ne relèvent pas directement de la raison ? Mais en prendre connaissance, c'est y introduire la raison. Par exemple : le sentiment de la colère, lorsqu'il devient objet d'observation intérieure, est qualifié comme un état irrationnel de l'âme, comme un sentiment qui n'a pas sa justification parfaite dans la raison. Savoir qu'on s'irrite, c'est avoir l'idée d'une véritable possession de soi. Mais, par le seul fait que l'on sait que l'on est en colère, on exerce sa raison. Être en colère, c'est subir, c'est pâtir ; savoir qu'on est en colère, c'est agir. Il est de l'essence de tout sentiment d'être subi en tant qu'il n'est pas compris. Et ce sentiment plus élevé qui affranchit¹ l'âme d'un sentiment moins élevé, peut devenir à son tour objet de connaissance. Mais dans ces états successifs, la pensée ne saisit jamais le sentiment en lui-même. Nous ne connaissons pas l'état de colère dans lequel

¹ qu'affranchit C

nous sommes, mais nous connaissons la colère. La pensée suppose, il est vrai, toujours un objet extérieur ¹⁴² à elle-même ; mais ce qu'elle saisit à l'occasion de ces états, ce n'est pas ces états eux-mêmes, mais les idées par lesquelles elle se les explique. En réalité la pensée ne sort jamais d'elle-même.

Ainsi, s'il n'est pas vrai que la pensée puisse se connaître indépendante de ses actes, d'autre part il est aussi vrai que la pensée ne peut pas se connaître dans ses états considérés en eux-mêmes. Car les connaître, c'est les transformer. Donc il n'y a pas d'observation passive de la pensée par elle-même, c'est-à-dire d'observation de la pensée dans ses états.

La première partie de l'argumentation porte contre la doctrine de Maine de Biran et contre celle de l'école éclectique, celle de l'intuition directe de l'acte de pensée. La deuxième partie porte contre la thèse de la psychologie littéraire, et encore contre la psychologie de l'école éclectique. Nous connaître nous-mêmes en nous observant est impossible, puisque l'observation que nous faisons de nous-mêmes, si elle est rationnelle, si elle ne se borne pas à saisir¹ seulement des nuances, a pour résultat de nous transformer. Il est inexact de dire avec Jouffroy que la raison ne fasse, en s'exerçant sur les faits des autres facultés, que les saisir sans les transformer. Quand un sentiment est saisi dans son rapport avec la raison, il est contraire à la raison que ce sentiment subsiste tel qu'il était. Il n'est pas vrai que nous puissions introduire la réflexion en nous-mêmes sans nous modifier. Le propre de la réflexion, c'est donc d'arrêter le cours de la vie naturelle. L'homme qui s'observe penser prend conscience de la pensée, de ses lois, et, par suite, cesse de s'abandonner aux impulsions de sa nature. De là vient que l'usage de la réflexion, dans la vie, a souvent pour effet de diminuer l'intensité de cette vie, de changer le caractère de l'action. Il est vrai que l'action réside alors dans l'acte de réfléchir ; deux cas se présentent : ¹⁴³ la réflexion fait subir à la vie spirituelle une sorte d'arrêt, ou bien la réflexion n'est pas purement passive. Elle seconde alors l'action de la vie naturelle. Dans le premier cas, celui qui cherche à se connaître tel qu'il est, et qui, en le faisant, ne songe pas à être, à vouloir être, s'aperçoit bientôt qu'il n'est rien et se croit en droit de conclure qu'il n'y a rien. Au contraire, la réflexion par laquelle nous devons nous connaître nous-mêmes, c'est la réflexion active, liée à la volonté d'être ; c'est la réflexion

¹ savoir C

active et morale. Mais une telle connaissance de soi-même n'a évidemment aucun caractère d'une connaissance d'observation. C'est une connaissance morale.

La connaissance de l'esprit par lui-même, si elle est faite dans une intention purement spéculative, ne peut avoir pour effet que de nous faire saisir, à propos des états par lesquels nous passons, les idées de ces états, c'est-à-dire qu'elle aboutit à la détermination des formes abstraites de la pensée, à une sorte d'idéologie, qui n'est pas une science des états eux-mêmes, une science du moi, mais bien une science d'idées. Une telle psychologie, c'est la psychologie d'analyse intérieure de l'école anglaise contemporaine. Elle consiste dans un système de définitions. C'est une description des formes de la vie psychique. Ce n'est pas là une science d'observation.

Que si, au contraire, par connaissance de soi-même on entend la connaissance de son mode individuel de pensée, cette connaissance dans aucun cas ne peut être une connaissance scientifique. En effet, le simple fait d'avoir pris connaissance d'un état de pensée a pour effet de le transformer, c'est-à-dire que l'enchaînement intérieur d'un état de conscience que nous prétendions déterminer est changé par la réflexion. L'objet de la connaissance ¹⁴⁴ du moi individuel ne peut être que de faire le départ en nous entre la sensibilité et la raison ; savoir ce que nous sommes, c'est savoir ce que nous réalisons de raison. Si nous cherchons à nous connaître indépendamment de toute préoccupation morale, nous nous contredisons : car, au moment précis où nous cherchons ce qu'il y a en nous de raison, nous renoncerions à être raisonnables. D'autre part, faire intervenir la volonté morale dans l'observation, c'est se faire raisonnable.

Ainsi la connaissance purement spéculative de la pensée en nous ne peut aboutir qu'à déterminer les lois de la pensée d'une part, et de l'autre les idées de la sensibilité. Quant à la connaissance de nous-mêmes comme êtres pensants, elle ne peut donner de résultat que si, en s'exerçant, elle ne supprime pas les conditions de l'existence de l'être qu'elle cherche à atteindre. La connaissance de soi-même ainsi conçue, comme nous l'avons vu plus haut, tendrait à se confondre avec l'explication physiologique de nous-mêmes.

Nous avons vu que l'observation intérieure ne saurait donner naissance à une psychologie scientifique. Nous ne saurions nous saisir nous-mêmes par

l'observation ni dans un acte concret de pensée, ni dans le fait de pensée. La pensée peut se faire objet, mais non se subir objet. Connaître quelque chose par l'observation, c'est la mesurer, la mettre à sa place dans l'espace et dans le temps.

Pouvons-nous saisir en nous-mêmes nos états de conscience indépendamment d'une relation avec l'espace ? Nos états de conscience ont-ils une forme en eux-mêmes, indépendamment de toute relation avec l'étendue ? Les saisir comme ayant une certaine nature ne suppose-t-il pas qu'on les rattache à quelque chose d'extérieur ? Observer quelque chose en nous-mêmes, en tant que nous étant donnée, ¹⁴⁵ c'est la saisir en tant que ne dépendant pas de l'acte par lequel nous la saisissons, c'est-à-dire, comme se trouvant déterminée à y être indépendamment d'elle. Qu'est-ce que saisir un ordre de nos états de conscience, si ce n'est trouver quelque chose qui nous empêche de les ranger dans un autre ordre ? Mais ce qui nous empêche, ce ne peut pas être quelque chose de sensible. Ce qui peut être saisi par l'observation dans nos états de conscience, ce ne peut être que quelque chose qui les représente par quelque chose d'extérieur, c'est-à-dire quelque chose d'objectif, d'étendu. La notion de la durée ne présente rien à la pensée d'observable quand on en élimine la notion de temps. Si nous nous bornons à observer nos états de conscience sans leur attribuer aucun ordre objectif, nous ne faisons pas oeuvre d'observation ; mais si nous déterminons un ordre entre eux, ce ne peut être qu'un ordre nécessaire, et par suite un ordre spatial. Ce qui est spirituel dans la pensée ne peut être que le sentiment ou l'acte pur de la pensée. Mais le sentiment ne peut pas être observé.

Observer, c'est observer des faits, quelque chose qui arrive et comment cela arrive. *Comment* signifie *dans quelles conditions*, c'est-à-dire *en dépendance de quoi*, c'est-à-dire *où et quand* ? C'est circonscrire le fait dans le fait et dans le temps. Observer, c'est voir qu'on peut circonscrire le fait dans le temps ou pour mieux dire dans l'espace. Il en résulte qu'il ne peut pas y avoir deux espèces d'observation.

Observer, c'est chercher comment une chose arrive, c'est-à-dire dans quelles conditions, c'est-à-dire de quoi elle dépend. Quand nous avons compris cela, alors il devient impossible de soutenir que l'observation doit être appliquée à ce qu'on a considéré comme étant ce qui ne peut pas être sa condition. Donc,

quand on a défini l'observation, il en résulte qu'il ne peut ¹⁴⁶ y avoir deux sortes d'observation. C'est ce que veut dire Spinoza lorsqu'il dit que penser réellement les choses, c'est les rattacher aux essences particulières, toutes définies par les choses éternelles (essences d'ailleurs elles-mêmes éternelles, mais particulières et finies). La connaissance consiste à rattacher les modes finis aux modes infinis ; c'est saisir l'idée des actes mêmes de la pensée. L'observation suppose trois choses : que la pensée est affectée, un dedans sensible de la pensée ; une détermination de figure ; l'action de la pensée qui fait cela. Donc, si l'on comprend que l'observation suppose tout cela, on ne peut connaître chacune de ces choses par l'observation. On ne peut donc considérer par l'observation ni le sensible, abstraction faite de ses formes, ni cette forme sans élément sensible, ni l'acte de la pensée. L'observation ne consiste que dans ces trois choses réunies ; donc chaque chose isolée ne peut être observée. Le premier point est la connaissance sensible, le deuxième l'intuition, le troisième la réflexion.

Pratiquer en psychologie l'expérimentation morale, ce serait se remettre dans les conditions dans lesquelles on avait jugé que s'étaient produits certains états psychologiques, ce qui est impossible. La détermination intérieure des états de conscience est impossible, sinon dans la détermination des phénomènes physiques qui en ont été la cause. Le problème psychologique ne pourrait alors trouver sa solution que dans celle d'un problème physiologique. D'ailleurs, non seulement les conditions du problème sont impossibles à réaliser intérieurement, mais, alors qu'elles le seraient, le problème ne le serait pas encore. En effet, se remettre dans des conditions antérieures, c'est vicier les résultats de la recherche : car on se met par là même dans l'impossibilité de se remettre dans des conditions identiques à celles dans lesquelles on s'est trouvé auparavant. Or une action qu'on produit en se proposant de savoir ce qu'on a produit n'est nécessairement pas la même que celle qui se serait produite d'elle-même. L'homme qui sait qu'il est l'objet d'une observation ne fait pas ce qu'il ferait s'il ne se savait pas observé. De même pour ce qui regarde l'expérimentation d'autrui, ¹⁴⁷ à moins que cette expérimentation ne soit faite à l'insu d'autrui, ce qui est impossible. Tout ce qu'on peut faire, c'est remettre un individu dans des conditions physiques à peu près semblables, grossièrement analogues, mais non dans les mêmes conditions morales. Ce qu'il faudrait pouvoir faire sur eux, ce serait une véritable expérience de chimiste, expérience qui consiste à faire varier successivement les différentes conditions du fait qu'on reproduit. Mais nous ne

sommes jamais sûrs qu'une circonstance exceptionnelle qui nous frappe soit la seule qui ait été exceptionnelle et, si nous cherchons à reproduire le fait, même en admettant que nous réussissions, nous laisserons infailliblement échapper d'autres conditions, d'autres circonstances qui auront peut-être été les circonstances causales du phénomène. Nous employons cependant plus ou moins vaguement la méthode expérimentale dans la connaissance d'autrui. Mais l'effet que nous observons, effet qui se manifeste par les actions ou les paroles d'un individu, est fort indéterminé : car les actions, les paroles ne sont que les signes derrière lesquels il faut rechercher la pensée. La conclusion du signe à la chose signifiée est incertaine ; elle ne se fait que par une induction hasardeuse, basée sur des remarques générales. Sans doute on peut faire des observations sur autrui au moyen des actions qu'on lui fait subir, mais, comme l'effet qu'on observe est indéterminé, comme on n'observe que le signe de l'effet et comme il faut l'interpréter, il en résulte que nous ne nous trouvons pas ici dans les conditions de la véritable expérimentation. Il faudrait qu'on pût agir, par des procédés physiques, sur le corps, sur les organes d'autrui ; c'est alors seulement qu'on agirait à la manière de l'expérimentation¹ physique.

L'expérimentation physique permet de déterminer les conditions de la pensée, à condition que nous sachions, par l'expérience, ce que sont ces conditions ; ce que nous ne pouvons faire par l'expérience. Par exemple, il n'y a aucun moyen physique de nous apprendre ce ¹⁴⁸ que c'est que l'attention. L'expérimentation en psychologie ne peut donc porter que sur les conditions physiques, non pas de la pensée, mais de la perception. Elle le peut parce que l'effet qui résulte de ces conditions physiques est déterminable, comme la vision. Mais s'il s'agit d'observer les effets, non plus sur les sens, mais sur le sentiment, le problème devient impossible à résoudre. Quelle relation établir entre tel sentiment d'un individu et telle action que je déterminerai sur une partie de son corps ? Aucune réelle, aucune stable. La portée de l'expérimentation ne peut donc donner de résultats que dans la recherche des conditions des actes de perception. Déterminer un sentiment d'une façon précise est chose impossible.

Il n'y a qu'un cas dans lequel l'expérimentation puisse atteindre le dedans de l'âme : c'est le cas où les circonstances extérieures dans lesquelles on met le

¹ l'interprétation C

patient ont pour effet de paralyser en lui la vie psychique, d'instituer en lui la vie automatique. C'est ce qui arrive dans les expériences d'hypnotisme, de suggestion. La rigueur du résultat qu'on obtient dans ces cas résulte de ce qu'on a mis le patient dans des conditions qui ne sont pas celles de la vie normale. On ne peut pas dire qu'on pénètre la nature de la pensée par ces expériences, alors que ce qu'on peut observer de la pensée n'est pas la pensée même, mais ce qu'elle devient quand cesse d'agir en elle la réflexion, qui est la pensée même. Ces expériences ne sauraient nous apprendre ce que la pensée est en elle-même. Enfin, elles sont très difficiles, encore dangereuses, et illégitimes. Faire des expériences sur soi-même, c'est se traiter comme une chose, c'est abandonner sa dignité d'esprit. Ces expériences nous mettent donc dans des conditions anormales.

Mais s'il n'y a pas, à proprement parler, de connaissance de soi-même par l'observation et l'expérimentation, s'il n'y a pas de connaissance scientifique de nous-mêmes, en tant qu'êtres individuels, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait aucune manière de connaître des individualités pensantes. Il y a une connaissance de la nature humaine qui est, ¹⁴⁹ non pas l'objet de la littérature et de l'art, mais la matière que la littérature et l'art mettent en œuvre librement, en se conformant à une exigence supérieure, la production du beau. Il y a aussi une connaissance pratique de nous-mêmes, qui accompagne nécessairement la vie morale et la vie pratique. Il faut que l'homme de lettres, l'artiste, qui se proposent de parler à la sensibilité, à l'imagination et à l'intelligence de l'homme, connaissent les sentiments qu'ils veulent éveiller en lui. Il faut même qu'ils expriment des sentiments, et, par suite, qu'ils sachent dans quelles circonstances il est naturel de supposer que ce sentiment doive se produire. Le littéraire raconte aux autres ses propres sentiments, de façon à les éveiller en eux. Il faut donc bien qu'il les connaisse. Il faut que sa vie passée ait laissé des traces en lui-même et qu'il puisse les réveiller et, par ce moyen, éveiller en l'esprit des autres les sentiments qui se forment dans son propre esprit. Mais peut-on appeler connaissance cette notion de soi-même, sans laquelle la production de l'œuvre littéraire serait impossible ? Sans doute, il est nécessaire que celui qui veut émouvoir les autres se souvienne de ses propres sentiments, des conditions dans lesquelles ils se sont développés dans sa vie passée. Mais l'objet qu'il se propose peut-il être d'expliquer ses sentiments, soit par des circonstances extérieures, soit par des circonstances intérieures, ou bien par sa propre nature ? Doit-il se proposer de démontrer que les faits qu'il raconte, que les sentiments qu'il explique ont dû résulter nécessairement de

certaines conditions ou de certains traits de caractère qu'il signale en lui-même ou dans les autres ? Mais cette prétention manque de tout fondement. On peut supposer une relation entre les circonstances et les actions ou les sentiments ; de même on peut conjecturer qu'entre ces sentiments et certains traits qu'on attribue à la nature de l'individu il existe une relation. Mais il ne pourrait y avoir là qu'une hypothèse, dont la vérification de fait est impossible. La littérature qui se proposerait ¹⁵⁰d'exprimer la causalité des actions humaines, se proposerait d'expliquer l'homme par les actions des milieux ; elle ferait œuvre de science matérialiste. Il lui serait donc impossible de réaliser son œuvre sous la forme d'une œuvre vraiment littéraire, puisque le résultat d'une pareille œuvre serait de dissoudre l'esprit même, au lieu de l'émouvoir. L'œuvre littéraire doit parler, non pas à la seule intelligence objective de l'homme, mais surtout à son sentiment et à son imagination. L'objet de l'œuvre d'art est de donner le sentiment qu'il y a en nous-mêmes une vie spirituelle qui nous est propre et en même temps par laquelle nous sommes en rapport avec tous les autres esprits. Il faut qu'on se sente plus complètement soi-même et plus capable de sortir de soi-même. Une œuvre littéraire qui nous montrerait l'homme tel qu'il est nous le montrerait tel qu'il est indépendamment de lui-même. Les véritables puissances créatrices dans l'art, ce sont les sentiments et l'imagination. L'objet que se propose la littérature proprement dite, ce n'est pas de peindre l'homme tel qu'il est, mais de développer, de rendre sensible à l'imagination et au cœur cette idée que, dans chaque individu, il entre plusieurs éléments irréductibles, entre lesquels les proportions de combinaison varient sans cesse et dont l'un seulement est susceptible d'une démonstration rigoureuse. Par conséquent, l'art ne peut pas avoir pour objet d'exprimer le vrai, c'est-à-dire d'expliquer les actions des personnages par des lois fatales, qui ont pesé sur eux, mais de présenter ces actions telles qu'elles ont pu être dans les conséquences qu'il est vraisemblable de supposer qu'elles ont pu réaliser. L'objet de l'art n'est pas le vrai, mais le vraisemblable. Le littérateur est donc libre dans les hypothèses dont il part dans ses combinaisons. Il doit combiner les actions de ses personnages de telle manière qu'elles répondent aux exigences du sentiment. La littérature ne doit instruire l'intelligence proprement dite que par accident. Ce n'est là pour elle qu'une fin accessoire. La véritable fin est de parler à tout l'homme, à son cœur et à sa raison. Il suffit qu'il soit nécessaire, pour exprimer ¹⁵¹le vraisemblable, d'avoir une connaissance de l'homme. Mais cette connaissance est celle que nous prenons en vivant les uns avec les autres. Cette connaissance serait dépourvue de tout intérêt si elle n'était pour le littérateur qu'un simple

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

moyen de nous faire connaître sa nature à lui, sa propre manière de voir les choses et les hommes. Ce qui nous intéresse dans une œuvre d'art, ce ne sont pas tant les observations qu'elle contient sur la nature humaine que le sentiment qu'elle nous fait prendre de la nature propre de l'auteur. Autrement dit, ce qui rend l'œuvre littéraire intéressante, c'est qu'elle émancipe l'imagination ; ce n'est pas ce qu'elle exprime d'exact, mais ce qu'elle laisse deviner. Faire imaginer, faire sentir et non pas seulement faire savoir, tel est le but complexe que doit se proposer d'atteindre l'auteur. Et même il est impossible qu'il se propose un autre but sans qu'il soit un pur psychologue, un pur savant.

Il y a aussi une connaissance de nous-mêmes qui se présente sous la forme, soit d'une connaissance morale, soit d'une connaissance pratique. Il faut se connaître pour se gouverner. Il y a encore une connaissance pratique des autres et une connaissance morale. Nous pouvons connaître les autres dans le sens de connaître leur valeur morale, ou connaître ce qu'ils peuvent, ce que nous pouvons tirer d'eux. La connaissance morale de soi et des autres est la véritable connaissance de l'individu humain en soi...

...sée, ce n'est pas seulement la connaître dans l'être qui la réalise le plus parfaitement, mais dans tous les êtres. Or, si nous nous ¹⁶¹bornons d'abord à l'homme, nous voyons qu'il est possible d'arriver par l'observation extérieure à un degré assez élevé de connaissance de la pensée humaine. Nous pouvons l'étudier dans ses manifestations extérieures, dans ses produits, dans ses travaux, dans ses manifestations anormales. Il y a une psychologie du rêve, du crime, du somnambulisme, de la folie. La psychologie objective confine à la psychologie physiologique, à la psychophysique.

Quelle est l'importance de cette étude ? Il est vrai que l'objet en est intéressant. Il est important de connaître la vie de l'esprit à tous ses degrés. La connaissance complète de la pensée ne saurait être atteinte que dans la réflexion de l'homme sur lui-même. La connaissance de ces différentes formes de la pensée fournit à la connaissance de soi-même un instrument d'analyse qui permet de suppléer à l'impossibilité de l'expérimentation subjective. En observant ce que devient l'esprit d'un homme dans certains états morbides, on

comprend le rôle que jouent dans la pensée les images considérées à part de l'action par laquelle on les juge.

Nous ne pouvons comprendre les formes imparfaites de la pensée que dans leur rapport avec la pensée parfaite. Ce n'est que par comparaison avec l'action normale de la pensée que nous pouvons saisir la notion des formes inférieures de la pensée. Pour pénétrer la vie pensante dans leur nature animale, nous sommes obligés de supposer aux animaux des sentiments analogues aux nôtres et de conclure de ce que sont leurs actes quelles doivent être les pensées qui en dirigent l'exécution, et nous ne pouvons le faire qu'en comparant¹ ces actes à ce qu'ils seraient s'ils étaient produits par la pensée parfaite. Enfin c'est toujours notre propre pensée que nous voyons dans les autres, ou pour mieux dire ce n'est pas notre propre pensée, mais ce que nous concevons comme étant capable de nous rendre compte de cette pensée. Par conséquent, toutes les découvertes que peut faire la psychologie objective ne sont autre chose que des découvertes de psychologie réflexive. Ces découvertes ne vont pas en réalité du dedans au dehors, mais du dehors au dedans.

La deuxième partie de la psychologie objective consiste dans la recherche des conditions physiologiques de la vie psychique. Cette étude est une partie de la physiologie ; c'est la physiologie du système nerveux en général.

L'objet de la psychologie physiologique est d'étudier la pensée physiquement, c'est-à-dire de chercher à mesurer son intensité, sa durée. Nous avons dit que l'objet de la physiologie était l'étude des propriétés générales des corps, c'est-à-dire de la matière. L'étude physiologique de la pensée ne peut donc être que l'étude des propriétés physiques de la pensée, considérée comme un phénomène matériel. Rechercher comment la pensée agit, selon quelles lois l'action spirituelle serait capable de modifier le mouvement des corps, indépendamment des conditions physiologiques du corps auquel elle est liée, tel est l'objet de cette étude très problématique. Si nous cherchons quelle est la valeur psychologique des recherches qui sont l'objet de la psychophysique, et s'il faut accorder que cette science puisse se constituer en dehors de la psychologie fondée sur la réflexion, il nous sera facile de nous convaincre que cette prétention serait vaine. En effet, comment déterminer les conditions physiques de la pensée si on n'en a pas d'abord considéré les principales fonctions ? Comment décider que la faculté de la parole est localisée dans la

¹ comprenant C

troisième circonvolution frontale gauche si on ne sait d'abord ce que c'est que la parole ? La faculté de parler¹⁶³ suppose la faculté de concevoir en se représentant les mots. Cette faculté de se rappeler les mots se décompose à son tour en plusieurs autres. Il suffit que les conditions auxquelles la parole est liée soient abolies pour qu'elle le soit. La circonvolution frontale peut n'être que la localisation de telle condition de la parole. La détermination d'une telle localisation ne peut être que la conséquence de l'analyse faite des différentes fonctions cérébrales. Mais, dira-t-on, la preuve de cette localisation ne peut être fournie que par l'expérience. Mais il y a là une illusion. En effet, il n'y a aucun moyen de se rattacher aux conditions extérieures qui puissent nous apprendre en quoi consiste l'état d'esprit dans lequel se trouve un être. On est toujours dans la nécessité d'interpréter en lui-même l'état psychique qui se réalise dans cet être. Ce qu'on saisit dans l'observation n'est jamais que phénomène physiologique, que disposition organique, et le physiologiste qui se livre à ces observations fait œuvre de réflexion à son insu ; ce n'est pas dans le corps qu'il lit les phénomènes psychologiques qu'il croit observer, mais en lui-même ; il les construit au moyen de sa réflexion. Mais il n'est pas sans danger de faire autre chose que ce qu'on s'imagine faire, de faire œuvre de réflexion inconsciemment. Les découvertes qu'on fait ainsi, étant l'œuvre d'une réflexion qui s'ignore, et par conséquent d'une réflexion incohérente, sont souvent incohérentes elles-mêmes.

Si nous passons à la psychophysique, qui porte sur la mesure des faits psychiques dans leur intensité, si nous nous demandons quelle peut être la valeur de ces recherches, nous sommes amenés à les critiquer dans leur idée même, à nous demander si l'objet qu'elle poursuit n'est pas impossible à atteindre. Qu'est-ce que mesurer une pensée ? C'est la mesurer dans¹⁶⁴ ce qui en elle est passif ; dans la sensation. En effet, c'est la mesure de la sensation qui est l'objet des recherches du psychophysicien. Les recherches des psychophysiciens sur la mesure de la sensation partent de cette remarque, que la sensation ne saurait être mesurée en elle-même, et de cette conclusion, que la mesure doit être conclue d'une autre mesure. Cette mesure est celle de la cause extérieure, physique, de cette sensation. Cette cause physique est l'excitant. Quelle est l'intensité d'une sensation de chaleur par exemple que nous éprouvons à un moment donné ? La sensation en elle-même échappe à toute mesure, mais on peut conclure, disent les psychophysiciens, l'intensité de la sensation de celle de l'excitant. Or une pareille affirmation est fondée sur le défaut de réflexion ; elle suppose un véritable paralogisme ou une idée en elle-même inintelligible. Elle revient en effet à dire que quelque chose qui n'est pas en soi

mesurable est mesurable par autre chose, c'est-à-dire que quelque chose qui n'est pas mesurable l'est néanmoins. Comment savoir en effet si la sensation est mesurable ou non autrement qu'en déterminant par la réflexion ce qu'on entend par la sensation et s'il est intelligible que cela soit mesurable ? Si on se demande ce qui est mesurable, on voit immédiatement que l'idée de quelque chose de mesurable est l'idée de quelque chose qui subsiste dans une forme déterminée, par conséquent qui a une étendue dans laquelle il est possible de porter un certain nombre de fois une unité qui serve à la mesure. Mesurer quelque chose, c'est la rapporter à une unité en vue de déterminer combien de fois cette unité doit être appliquée à la chose pour que son étendue soit recouverte, c'est chercher une équivalence entre la chose et son unité, ce qui suppose que la chose et son unité sont quelque chose de fixe et de déterminé. ¹⁶⁵ Ces propriétés manquent à la sensation. Ce que nous appelons sensation, c'est justement ce qui dans un phénomène qui nous frappe est proprement subjectif, transitoire ; c'est le contraire de ce qui est mesurable. Tout ce qui dans un phénomène sensoriel serait susceptible de mesure, ce serait ce qui dans ce phénomène est objectif, c'est-à-dire réel indépendamment de nous. Dire que la sensation est mesurable, c'est dire que ce n'est plus la sensation.

Mais alors les recherches des psychophysiciens sont donc sans objet ? Non certes. Toutes les expériences qu'on a instituées pour chercher la mesure des sensations ont consisté à déterminer les séries quantitatives des excitants dont les différents termes sont susceptibles d'être distingués les uns des autres par l'être sentant. Par exemple, étudier la vue, c'est chercher à déterminer quelle quantité il est nécessaire d'ajouter à la cause extérieure de la vision, c'est-à-dire la lumière, pour donner lieu à une sensation nouvelle. On croit avoir constaté de combien la source de lumière doit être augmentée pour qu'une sensation nouvelle soit perçue. On pense avoir établi que les quantités dont la source lumineuse doit être augmentée pour donner lieu à une sensation nouvelle sont toujours proportionnelles aux quantités de ces causes. Si la cause de la lumière devient 1, 10, 100, pour qu'une sensation distincte soit éprouvée, il sera nécessaire que la différence soit, dans le cas où la cause est 10 au lieu de 1, 10 fois plus grande, etc. On pense pouvoir arriver ainsi à la mesure de la sensation (Fechner) ; mais nous ne connaissons que l'accroissement de l'excitant, et non celui de la sensation¹.

¹ Fin du premier cahier

¹Les connaissances¹ acquises par les recherches de la psychophysique ne sont pas la connaissance véritable de la pensée, la connaissance des idées que la pensée forme, la connaissance réflexive. La méthode qui convient à la connaissance de l'esprit, sans laquelle cette connaissance ne peut s'établir, est une méthode d'analyse et de réflexion.

Tout connaissance a pour méthode l'analyse : savoir est déterminer ce qu'on connaît pour pouvoir le rattacher à ce qui l'explique, à ses causes. La méthode des mathématiques est une méthode d'analyse : la recherche de la vérité d'une proposition mathématique ne peut se faire que par cette méthode. De même, expliquer une pensée est se rendre compte de ce qu'elle est.

Mais il y a différentes formes irréductibles de l'analyse : l'analyse du mathématicien n'est pas l'analyse matérielle du chimiste : elle est idéale, décompose une proposition en ses parties, remonte aux propositions que cette proposition suppose nécessairement. L'expérience n'a rien à faire dans les recherches du mathématicien comme dans celles du chimiste, du physicien. Cependant l'analyse du mathématicien comporte quelque chose qui ressemble à l'observation, l'induction : le mathématicien doit voir par l'imagination comment les éléments de la proposition qu'il considère sont contenues en elle ; il y a pour lui une vérification idéale. La méthode d'analyse des mathématiques est en résumé une méthode de vision.

L'analyse philosophique est toute différente : c'est une analyse réflexive et non intuitive. Qu'est-ce que cette réflexion ? Réfléchir, c'est se détacher de sa pensée présente pour en chercher la justification complète, comment elle peut et doit être pour l'être parfaitement ; c'est chercher la parfaite intelligibilité de ce ²que l'on pense. Le mathématicien se propose seulement de découvrir les conditions hypothétiques de la vérité des propositions qu'il veut établir ; il suppose que ces propositions sont données, sont vraies indépendamment de sa pensée, et qu'il n'a qu'à chercher l'ordre dans lequel elles s'enchaînent indépendamment de lui ; sa méthode n'est donc qu'une méthode passive. Le psychologue veut au contraire connaître la pensée même, savoir ce qui fait que chacune de ses pensées est une pensée pour lui, prendre conscience de la nature de la pensée

¹ Début du Cahier 2

dans l'acte de pensée imparfait qui se manifeste alors. L'analyse du psychologue n'est donc pas une analyse objective, ni matérielle, ni idéale ; elle ne consiste pas à chercher, ni ce qui a été donné nécessairement avant le fait observé, ni ce que supposerait une conséquence supposée vraie ; elle consiste à chercher à l'occasion de la pensée présente en quoi doit consister la pensée parfaite qui seule rendrait entièrement intelligible cette pensée particulière. Elle ne consiste pas à reconnaître dans cette pensée des éléments qui y seraient nécessairement impliqués. Dans la pratique de la réflexion, jamais l'esprit ne trouve les éléments de son analyse comme quelque chose de nécessairement donné en lui ; il faut qu'il les invente, qu'il les conçoive. Le propre de la réflexion est de chercher dans la pensée une nécessité indéterminée, de déterminer dans la pensée un mouvement par lequel elle s'échappe de ces nécessités qu'elle avait d'abord conçues¹ comme ultimes. La réflexion est une méthode d'invention. La connaissance véritable de la pensée est une méthode pour créer en soi la pensée parfaite.

L'objet à connaître ici, c'est la pensée même. Comment la connaître ? Dans ses actes, en partant de ses actes. Nous ne connaîtrions pas la pensée si elle ne nous était pas donnée d'abord dans une certaine mesure. Mais les pensées produites³ avant la réflexion de la pensée sur elle-même ne réalisent pas la pensée parfaitement. D'un acte quelconque de la pensée on peut toujours partir pour découvrir la nature de la pensée humaine ; car le véritable objet de notre étude est, non pas l'acte même, mais la pensée qui cherche cet acte ; on présuppose d'abord que la pensée existe ; elle sait qu'elle est réelle dans l'exercice qu'elle fait d'elle-même ; nous cherchons à étudier l'idée que la pensée a d'elle-même dans l'étude qu'elle fait de ses actes. Ce qui me permet d'étudier un acte de pensée, c'est qu'en l'étudiant je fais un acte de pensée, et je le sais ; c'est qu'il y a une manière de comprendre la pensée qui se justifie par elle-même. En réalité donc je n'observe la pensée dans les pensées que je fais que parce que j'éclaire ces pensées de l'idée que j'ai de ce qu'est penser.

Mais cette idée même, je ne la puis connaître par l'observation intérieure ; car cette connaissance présuppose une connaissance antérieure de ce que c'est que penser. Sans doute nous ne pouvons jamais découvrir dans une observation

¹ connues C

intérieure ce que c'est que penser, mais par le fait même que nous le cherchons nous le savons : toute recherche sur la nature de la pensée présuppose la certitude de la pensée ; je ne sais pas ce que je cherche, mais je sais que je dois le penser. Cette connaissance antérieure impliquée par la recherche de la connaissance de fait est une connaissance idéale qui consiste à affirmer, non que la pensée est, mais qu'elle doit être.

Il y a plusieurs moments successifs dans la méthode de réflexion. Le véritable objet de l'analyse réflexive n'est pas le fait de pensée particulier dont elle part. Le véritable objet, que celui-là introduit, est l'idée que nous avons de la pensée. Nous savons que nous pensons, qu'est-ce que penser ?

⁴Le premier moment de la méthode décompose l'idée de la pensée dans celle de ses formes nécessaires, irréductibles. Cette décomposition doit aller jusqu'à nous faire saisir dans la pensée ce qu'elle suppose en dehors d'elle-même. Analysant l'idée de la pensée, nous y découvrons l'idée de la *connaissance*, l'idée du *sentir*, l'idée de l'*agir*. Sentir n'est pas penser, mais ce sans quoi la pensée ne se conçoit pas. La pensée ne se conçoit pas par la réflexion sans concevoir en elle des modifications qui sont données indépendamment d'elle-même. La pensée doit nécessairement subir des modifications, *penser* suppose *sentir*. De même penser suppose quelque chose en dehors de la pensée même en tant qu'elle se connaît. La pensée ne saurait se concevoir comme ce qui se suffit, sans quelque chose de supérieur encore : *penser* suppose *agir*. *Penser* suppose avant tout *connaître*, c'est-à-dire penser le vrai, ce qui ne saurait exister sans un pouvoir inhérent à la pensée de s'affranchir d'elle-même et de l'idée de la vérité pour se demander les raisons de ce fait qu'elle affirme être vrai. Affirmer quelque chose comme vraie, c'est reconnaître cette chose comme indépendante de la pensée. Mais cet acte de saisir la vérité ne saurait être conçu¹ comme se suffisant à lui-même et suppose qu'il y a au-dessus de cet acte quelque chose de supérieur, qui saisit cet acte et qui est la pensée même, qui saisit le vrai. Cette dernière action ne doit dépendre que d'elle-même.

Il y a donc dans la pensée trois idées irréductibles à une classe commune. L'analyse de l'idée de la pensée nous indique qu'il y a une matière qui peut être appelée élément de la pensée, qu'elle subit et qu'elle conçoit comme

¹ connu C

indépendamment d'elle. Nous reconnaissons la nécessité qu'il y ait de la pensée un aspect matériel. Puis nous reconnaissons¹ dans la pensée comme la constituant ⁵elle-même² des déterminations nécessaires : c'est là la connaissance des formes nécessaires de la pensée. Enfin, au-dessus de cet aspect de la pensée sous lequel elle s'apparaît à elle-même comme un système d'idées, il y en a un autre dans lequel elle s'affirme comme supérieure à ces formes nécessaires. De cette distinction résultent les degrés ultérieurs par lesquels la psychologie devra s'élever à l'aide de la méthode indiquée.

En effet, cette division est la distinction des degrés mêmes de la vie pensante. Toute pensée commence à la sensation ; elle sent, elle subit les choses en soi-même. La connaissance de la pensée par la réflexion après les moments qu'elle doit traverser consistera dans l'analyse des fonctions de la pensée rangées selon leur degré de perfection à partir du plus bas, qui est celui où la pensée confine à la passivité, jusqu'au plus élevé, qui est celui où la pensée se réalise pleinement dans l'acte de se juger elle-même. La psychologie se présente alors comme une étude progressive de l'esprit qui commence par les degrés inférieurs pour arriver aux plus élevés. Dans cette étude, de nouvelles divisions se présentent : dans chaque fonction de la pensée il y a lieu de distinguer la matière à laquelle elle s'applique, son contenu, des formes par lesquelles cette matière est organisée. L'étude de cette matière de la pensée, par exemple de la sensation, est l'étude de ce qui dans la pensée est étranger et qui est la condition d'elle-même. Il doit alors exister une première étude qui déterminera les lois de fait qui gouvernent la matière à laquelle elle s'applique : l'étude de la connaissance suppose l'étude de la sensation et de ses lois, étude qui ne peut se faire par la seule réflexion, la sensation étant une condition réalisée en dehors de la pensée ; cette étude suppose l'observation, l'expérimentation ; l'étude des conditions ⁶sensibles de l'intelligence est une étude physiologique. Mais lorsque le psychologue s'empare d'une telle connaissance, il lui assigne sa véritable place par l'interprétation réfléchie de cette connaissance physiologique. Cette intervention de la réflexion dans l'emploi des données de la science n'est pas la seule. Le psychologue en effet, après avoir déterminé les lois physiques de la pensée, doit donner le sens

¹ reconnaissant C

² elles-mêmes C

de ces lois, en chercher la raison métaphysique. C'est là la véritable étude psychologique de ces lois, qui détermine le rôle de ces lois dans la vie pensante.

L'étude de chacune des fonctions de la vie pensante, supposant des conditions sensibles, veut à son point de départ la réunion de données empruntées à la connaissance expérimentale, réunion qui ne peut se faire passivement, mais avec l'aide de la réflexion. Puis la réflexion dégage l'idée de la fonction elle-même pour la maintenir au-dessus de celle des lois expérimentales par lesquelles elle se manifeste.

D'ailleurs ce n'est là qu'une introduction : l'étude véritable de la pensée est l'étude des formes nécessaires qui la constituent. Cette étude seule peut donner à la précédente son utilité en la subordonnant à la connaissance de la pensée elle-même. Dans chaque fonction essentielle de la pensée, notre étude découvrira les conditions inférieures de cette fonction, puis l'idée de la fonction. Ainsi nous étudierons la pensée dans l'intelligence, la pensée dans la sensibilité, la pensée dans l'action et la volonté.

La psychologie comprise dans toute son étendue comprend trois parties, trois moments distincts : nous avons vu les deux premiers. La première partie est l'analyse de l'idée de la pensée, une introduction à l'étude de la pensée concrète. La deuxième partie étudie la pensée dans sa vie, et non plus dans son abstraction ; c'est ⁷l'étude de la vie de l'esprit se réalisant dans une nature progressive. L'étude de ces degrés de la vie pensante comporte une analyse préalable qui détermine dans chacune des formes irréductibles de l'esprit les formes nécessaires dans lesquelles il se réalise. Au fond de toutes les fonctions de l'esprit, la pensée conçoit une pure passivité de la vie pensante, qui est l'action produite dans la pensée par le corps auquel¹ elle est liée. Dans l'étude de chacune des fonctions de l'esprit il y a donc une partie qui est la recherche des lois physiques par lesquelles s'explique la vie pensante ; au fond de toute pensée est la sensation, qui est une propriété, dont l'étude est d'ordre physique et se fait par l'étude des conditions de cette propriété. Mais la suprématie de la réflexion existe toujours, car on étudie moins les faits que les idées par lesquelles ces faits sont conçus.

¹ à laquelle C

L'étude des fonctions supérieures de la vie pensante paraît en elle-même dégagée de tout contact avec la physiologie. Mais l'indépendance de cette étude est plus apparente que réelle. Comment étudier la raison autrement qu'en la distinguant de ce qui n'est pas elle et en l'opposant à ces lois inférieures par le concours desquelles la vie spirituelle est seulement rendue possible ? La connaissance la plus élevée à laquelle donne lieu l'étude de ces fonctions supérieures est l'étude des conditions et du maintien de ces fonctions. On retrouve toujours cette dualité : l'étude de la fonction et l'étude des lois empiriques par lesquelles cette fonction se réalise.

La psychologie réflexive n'a donc pas pour objet de pures idées, puisque ces idées ne peuvent être étudiées indépendamment des conditions de fait dans lesquelles elles se réalisent et indépendamment du rapport qu'elles ont avec la réflexion.

⁸ L'étude des degrés dans lesquels se réalisent les fonctions de la vie de l'esprit nous fera trouver la raison du degré inférieur dans le supérieur : nous comprendrons par exemple que la sensation est plus que passivité, mais suppose une réaction de l'esprit et est intuition, représentation ; nous comprendrons qu'il n'y a pas de phénomène spirituel purement passif, mais que l'esprit se donne à lui-même une image à laquelle il rapporte l'impression correspondante. Une fonction inférieure suppose toujours une fonction supérieure de la pensée. L'étude de la vie pensante commencera pour nous à son degré le plus bas. La psychologie est la prise de conscience de la pensée par elle-même, cette prise de conscience commence par la connaissance des conditions élémentaires de la vie pensante, puis elle arrive à la connaissance des trois degrés que la réflexion reconnaît dans la vie pensante.

La troisième partie a pour objet l'esprit pensant ; c'est le troisième moment de la méthode réflexive. On revient à la synthèse primitive en reconstituant l'unité de la vie pensante, après être partis de l'idée abstraite de la vie pensante et <avoir> cherché ses conditions nécessaires, puis étudié la vie propre de ces conditions. On revient non plus à l'idée abstraite de la pensée, mais on réalise cette idée dans l'acte qui lui donne toute sa valeur. Quelle réalité doit être reconnue à la pensée dont on a analysé l'idée et suivi les développements progressifs ? La pensée dont on a étudié l'idée et les parties du développement de sa vie a-t-elle par elle-même une valeur absolue, et à quelles conditions peut-

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

elle l'avoir ? En quoi consiste l'action parfaite de la pensée, dans laquelle elle se justifie pleinement elle-même ? Dans cette dernière partie de l'étude réflexive de la pensée est l'introduction à la métaphysique. La réflexion qui a été l'instrument de la ⁹recherche le demeure encore ; mais, tandis qu'elle n'était d'abord qu'un instrument d'analyse, la dernière question qu'elle a à résoudre la met dans la nécessité de se juger elle-même, c'est-à-dire de se demander si l'exercice de la pensée dans lequel elle consiste peut se suffire à lui-même, si la vie véritable de l'esprit ne consiste que dans un progressif détachement de soi, si elle ne suppose pas comme son principe un acte qui soit la condition même de la réflexion, par lequel seulement la réflexion se trouve justifiée. Dans sa première partie la psychologie analyse l'idée de la pensée dans ses formes progressives ; dans la deuxième, la psychologie suit le développement progressif de ces formes nécessaires, et là le moteur est l'idée de la pensée parfaite. Comment nous assurer de la valeur de cette idée par la réflexion ? C'est sous la présupposition que la pensée en nous a une valeur absolue que nous cherchons à déterminer le développement de la pensée vers cet état que nous supposons être parfait ; c'est-à-dire que c'est par une pétition de principe que la psychologie s'édifie ainsi, puisque ce n'est que si nous supposons que la pensée a une valeur absolue que nous cherchons à déterminer comment la pensée s'élève du minimum au maximum de la réalité.

Quelle est donc la valeur de cette idée d'une valeur absolue de la pensée ? Mais est-il possible d'atteindre en nous par la réflexion lumineuse, faite avec l'idée de la perfection de la pensée, une action en laquelle la pensée se trouve justifiée, obtienne la certitude de sa valeur ? C'est là la question capitale de la psychologie. La réflexion peut-elle assurer la pensée de sa valeur et la tirer du doute métaphysique, absolu ?

Répondre à cette question, c'est décider de la valeur de la psychologie, si l'on ne fait que décomposer la pensée telle qu'elle est en nous-mêmes, ou telle que nous ¹⁰nous figurons qu'elle pourrait être au moyen de l'idée d'une perfection de la pensée.

La psychologie de la réflexion est vraiment la science de la pensée, au sens où il convient d'employer le mot *science* pour la pensée : cette science est une connaissance universelle qui porte sur l'idée même de la pensée. Cette connaissance n'est pas purement abstraite, car la psychologie ne construit pas

son objet, mais le découvre progressivement à la lumière de la réflexion, c'est-à-dire le pouvoir qu'a l'esprit de se détacher de ses pensées pour s'en demander la raison. La réflexion nous fait concevoir toutes les conditions nécessaires que supposerait l'affirmation vraie.

Dans la psychologie considérée comme la réflexion de la pensée, les autres formes de la psychologie ont pour rôle de fournir une matière à la réflexion. Lorsque ces études de psychologie expérimentales, historiques, physiologiques, sont pratiquées pour elles-mêmes, en dehors de toute subordination à la fin qu'on se propose dans la connaissance réflexive de la pensée, elles perdent le caractère de connaissance philosophique et ne sont plus que connaissance scientifique. Les formes de la psychologie autres que la psychologie réflexive sont seulement des connaissances expérimentales moins certaines que les autres. Cette psychologie étendue comprend la psychologie historique, la psychophysique. Chacune de ces parties de la psychologie (historique, physiologique ou physique) est une psychologie scientifique, science des conditions des manifestations extérieures de la pensée.

Divisions de la psychologie. Analyse de l'idée de la pensée. Les formes et les degrés de la vie pensante

¹¹La méthode par laquelle on divise la psychologie est étroitement liée à celle suivant laquelle on se propose de la réaliser. Les psychologues pour qui la psychologie est une science de faits ne peuvent la diviser que par une classification des faits psychologiques ; cette méthode est liée à la conception empirique de la psychologie. Telle manière en effet de concevoir la psychologie, telle méthode pour la diviser en ses éléments.

Il y a trois manières de concevoir la division de la connaissance psychologique : du point de vue de l'empiriste, qui étudie l'esprit par l'observation, l'observation des faits psychologiques peut être conçue comme devant être faite directement dans la conscience. Elle peut l'être aussi comme susceptible d'être réalisée seulement par le moyen de l'observation objective ; il n'y a alors qu'une conclusion des faits psychologiques au moyen de leurs manifestations et de leurs conditions objectives ; c'est la manière des positivistes. Enfin on peut faire consister la connaissance psychologique dans l'observation intérieure ; cette connaissance se subdivise elle-même en deux formes principales, qui résultent de la conception que l'on se fait de l'esprit. On peut, avec l'école spiritualiste française, considérer l'esprit comme un principe indépendant subsistant en soi, dont il y a lieu de découvrir les devoirs, les facultés ; on étudie alors l'âme, c'est-à-dire le principe spirituel de la pensée, cause et substance de la pensée ; cette conception procède du spiritualisme cartésien. En face se place la psychologie analytique de l'école anglaise, qui n'étudie pas l'âme comme principe actif et libre, mais une catégorie de faits ; il y a pour cette école des faits différents des faits physiques, les faits psychologiques, étudiés comme les faits physiques ; ¹²l'école française connaît ces faits comme des objets au-delà desquels la connaissance psychologique doit élever la pensée ; au contraire l'école anglaise a une psychologie expérimentale : le psychologue ne se propose pas d'atteindre au

fond de lui-même un être spirituel doué d'un pouvoir susceptible de revêtir diverses formes, mais il n'étudie que des faits, qui ne peuvent être expliqués que par leurs lois et les propriétés générales que ces lois supposent dans l'objet où ces faits se manifestent. La psychologie éclectique française aboutit à la détermination des facultés de l'âme ; la psychologie anglaise détermine les propriétés de l'esprit ; la psychologie positiviste détermine les fonctions du cerveau ou de l'organisme général du système nerveux. Dans ces trois formes de psychologie, la méthode employée pour obtenir la division de la psychologie est une prétendue méthode expérimentale. Mais suivant¹ les conceptions métaphysiques qu'apportent dans la psychologie ces écoles, l'objet à découvrir est autre, le sens des divisions auxquelles on aboutit est différent.

Tous ces modes de division de la psychologie consistant dans des classifications des faits dits psychologiques ne peuvent donner que des résultats provisoires, qu'il faut rectifier suivant les progrès qu'aura faits l'analyse expérimentale, l'analyse par l'observation intérieure, l'analyse logique des notions. Toutes ces formes de la méthode d'observation ne conduisent qu'à des divisions générales de la vie pensante, sujettes à être transformées, simplifiées, systématisées. Ainsi que nous l'avons vu, le nom d'observation est impropre² pour <désigner> le moyen par lequel on saisit les rapports des faits psychologiques, tels que le raisonnement et le jugement ; la connaissance par laquelle on ¹³saisit ce rapport est une connaissance de réflexion. L'idéal de la connaissance du psychologue n'est pas d'observer tous les faits pour généraliser et saisir des rapports ; chaque degré de cette connaissance suppose la réflexion, et ce n'est que par le progrès de la réflexion que nous saisirons la condition nécessairement rationnelle d'un fait. On ne peut obtenir un tel résultat par l'observation. Le psychologue ne se contente pas d'observer : il en résulte que dans chacune de ses connaissances se trouve impliquée la connaissance totale de la nature de la pensée.

Par la méthode d'observation, Jouffroy aboutit à la division des facultés de l'âme : faculté personnelle, penchants primitifs, faculté locomotrice, faculté expressive, sensibilité, facultés intellectuelles. C'est là une division tout empirique, que Jouffroy ne donne pas comme définitive. Par faculté personnelle, il entend le pouvoir qu'a l'âme de dire *moi* et de se détacher de ses actes. Les

¹ souvent C

² empirique C

penchants primitifs sont la matière première de ma sensibilité¹. La faculté expressive est un pouvoir distinct pour Jouffroy. La méthode qu'emploie Jouffroy ne peut conduire qu'à une propriété générale ; mais connaître le langage dans la vie pensante, et non rattacher ce rôle à une propriété générale ; connaître le langage dans la vie pensante, comme pensée, c'est comprendre l'idée du langage, et non pas connaître dans la pensée une faculté du langage, qui ne serait qu'un fait n'expliquant rien à la pensée et ne s'expliquant pas lui-même. Cette faculté au-delà de laquelle on ne remonte pas n'est rien, n'explique rien ; ces facultés ne sont autre chose que les propriétés de Bain (méthode psychologique anglaise). Par là s'explique le peu de valeur de la méthode ¹⁴employée par l'école psychologique française ; en outre cette école ne comprend pas le rôle véritable de la pensée, qui est de s'expliquer tout.

Suivant Jouffroy il y a deux modes de pensées suivant que la faculté personnelle intervient ou non dans la pensée : le mode personnel volontaire et le mode naturel. Dans le premier mode seul, il y a autre chose dans la pensée que les facultés indiquées ci-dessus. Sans lui, il n'y a dans l'âme que des faits de facultés de pensée, mais ces facultés n'existent pas, ne sont pas réalisées. Par l'attribution de ce rôle à la faculté personnelle, Jouffroy était sur la voie de comprendre que la connaissance que l'esprit comporte ne saurait être une connaissance d'observation ; il reconnaît en effet que la psychologie doit déterminer des pouvoirs, des facultés², pouvoirs qui ne sont réalisés que par la réflexion. Cette réflexion est aussi l'acte qui saisit les pouvoirs, les facultés³, et cette réflexion n'est pas une simple observation. Comment la réflexion peut-elle réaliser les facultés de l'âme sans les connaître ? Comment ces facultés que la réflexion réalise pourraient-elles n'être connues⁴ que d'une façon empirique, puisque c'est la réflexion qui réalise l'activité de la pensée ? D'autre part Jouffroy dit que toutes nos facultés ne sont peut-être que les différentes formes de la faculté de sentir. Il y a là une véritable contradiction, car la réflexion est précisément cet acte qui embrasse toute la pensée, qui la réalise.

¹ ma matière première de la sensibilité C

² des pouvoirs de facultés C

³ les pouvoirs des facultés C

⁴ ne pourraient-elles être connues C

Cette psychologie est portée à l'empirisme et sa réalisation est dans l'école anglaise, pour laquelle la psychologie est la résolution les unes dans les autres des formes de la pensée, et toutes ensemble dans les propriétés générales de l'esprit. La classification de cette école (Bain)¹⁵ est à trois termes : le sentiment (impression des plaisirs et des peines, esthétique ; sympathies ou antipathies naturelles irrationnelles, faits de pressentiment) ; la volition ou activité dirigée par le sentiment (faits conscients et faits réflexes) ; la pensée ou acte de connaître (distinguer, assimiler, retenir). Cette classification est fondée sur l'analyse des faits de pensée en vue de les reporter dans trois groupes dont chacun se distingue par des caractères irréductibles. Il n'y a pas grande différence entre cette méthode et celle de l'école éclectique. Si Jouffroy admet le pouvoir personnel, ce n'est pas par l'étude de ce pouvoir qu'il détermine les facultés de l'âme, facultés qui ne sont que les propriétés de l'esprit pour Bain, mais qu'il considère comme quelque chose de plus que des propriétés. Ces deux méthodes sont purement empiriques.

Il en est de même de la méthode objective d'Auguste Comte. Ce qu'Auguste Comte nous donne comme le tableau des divisions de la pensée, c'est le tableau des fonctions du cerveau ; la détermination de ces fonctions du cerveau se fait par l'étude du cerveau, et aussi par l'observation des phénomènes sociaux, des manifestations de la pensée dans la vie sociale, saisissables dans la division de la société en groupes dont chacun remplit une fonction propre. Pour reconnaître la nature de l'âme, déterminer les fonctions de la pensée, il faut étudier les manifestations de la pensée dans les relations des hommes entre eux. Comment savoir ce qu'un homme pense en l'étudiant seulement en lui-même ? La détermination scientifique de la pensée en elle-même est impossible. On ne peut que déterminer un organe corporel duquel dépend la manifestation de pensée, et déterminer cette manifestation en elle-même dans ses effets extérieurs. Ce qui prouve l'existence dans l'âme d'une fonction comme l'intelligence, c'est l'existence dans la société d'un ensemble d'âmes dans lesquelles ce pouvoir intellectuel¹⁶ se réalise distinctement, devient une chose objective. La psychologie individuelle a sa réalisation dans la psychologie sociale. Le plus sûr moyen de connaître l'âme humaine est d'observer l'âme du corps social, qui n'est que la réunion des âmes individuelles, ce qui rend les propriétés de l'âme faciles à observer. De même, pour Platon, l'idée de l'âme est toujours la même, qu'elle soit réalisée dans un homme ou dans la société. Mais il existe entre

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

Auguste Comte et Platon une différence : ils envisagent la connaissance de l'âme différemment ; Platon parvient à cette connaissance par l'analyse, et par l'analyse de l'âme individuelle. Auguste Comte au contraire observe la pensée sociale, car il estime que l'âme individuelle n'existe pas distinctement, pour ainsi dire. Il existe pour Auguste Comte dix-huit fonctions de la sociologie, fonctions se rapportant aux dix-huit fonctions découvertes par Gall. Ces dix-huit fonctions se divisent en dix moteurs affectifs, dix penchants ou sentiments primitifs, cinq fonctions intellectuelles, trois qualités pratiques. Les moteurs affectifs se divisent en penchants personnels (instincts nutritif, sexuel, matériel, militaire, industriel, besoin de domination et d'approbation) et en penchants sociaux (attachement, vénération, humanité). Les fonctions intellectuelles se divisent en deux groupes : intelligence passive ou contemplation (pouvoir de se représenter les choses ou les événements : fonctions synthétique ou analytique ; c'est la faculté de savoir voir, savoir se représenter) et intelligence active ou méditative (intelligence inductive ou intelligence déductive) ; au nombre de ces fonctions intellectuelles il indique l'expérience. Les trois qualités pratiques sont : courage, abondance (activité), persévérance (fermeté). Les dix moteurs affectifs caractérisés par le terme d'impulsion poussent l'individu à l'action et sont dans un homme ce qu'on appelle le cœur ; ce sont les premières raisons d'activité. ¹⁷Puis les fonctions intellectuelles se rapportent au conseil (*concilium*) et entraînent ensuite l'activité ; elles constituent l'esprit. Les trois qualités pratiques constituent le caractère.

Cette classification dédaigne l'exactitude analytique ; aucun de ses termes n'empiète sur les autres dans une classification régulièrement faite ; il n'en est pas ainsi ici, où bien des termes impliquent les autres. Car la psychologie analyse toutes les actions et les ramène à leur source ; Auguste Comte ne le fait pas, ce qui rend sa psychologie une psychologie rudimentaire. Les fonctions qu'Auguste Comte détermine ne sont pas des fonctions primitives, mais des déterminations presque objectives de ces fonctions primitives. En s'interdisant l'analyse réflexive, Auguste Comte réalise des abstractions en considérant comme des êtres possédant la durée, et non comme des manifestations transitoires, des faits qui ne sont que des manifestations de faits plus simples. La psychologie objective est obligée de considérer la pensée comme une chose ayant une nature fixe, déterminable une fois pour toutes, alors que la pensée se fait, et par la réflexion peut se défaire, se résoudre en ses abstractions. Mais cette psychologie objective

ne fait pas usage de la réflexion : d'où cette fixation de la pensée dans chacun de ses prétendus éléments fixes ; cette fixation vient aussi de la localisation de certaines manifestations de la pensée.

Au contraire la psychologie étudie les faits de pensée pour les résoudre en leurs éléments, au lieu de se contenter d'observer le rapport de dépendance qui peut exister entre certaines fonctions de la pensée et certains organes matériels.

Si nous exceptons la division de Jouffroy, qui espère arriver à l'unité par le progrès de l'analyse (il a trouvé encore six facultés), ces classifications sont des classifications en trois groupes irréductibles où l'on retrouve en somme ¹⁸cette division : sentiment, intelligence, action.

Platon distingue dans l'âme trois régions : celle de l'intelligence, celle du cœur, celle des sens (νοῦς, θυμός, επιθυμία). <noûs, thymos, epithumia> Par le cœur, Platon entend le pouvoir qu'a l'âme d'éprouver des sentiments généreux régis par la raison, par lesquels l'individu est porté à vivre d'une vie désintéressée? Il y a donc une forme d'activité accompagnée de sentiment par laquelle l'âme s'élève au-dessus de la sensualité, des instincts corporels. Mais il existe aussi une forme d'activité où cette sensualité réside (sensualité) : faculté de connaître, faculté d'agir en éprouvant des sentiments raisonnables ou déraisonnables, généreux ou égoïstes, telle est la division de Platon qui ne correspond pas tout à fait à la division usuelle. Toutefois le θυμός <thymos> est le pouvoir de se déterminer sans être déterminé, c'est-à-dire d'agir.

Aristote aussi distingue dans l'âme trois pouvoirs, ou plutôt trois âmes : l'âme végétative (το τρεπτικόν <to treptikon>, pouvoir de se nourrir et de se reproduire), l'âme animale (composée de la faculté de sentir et de celle de se mouvoir : το αισθητικόν, το κινητικόν κατά τόπον <to aisthètikon, to kinètikon kata topon>), l'âme pensante. Cette division ne se rapporte pas à la précédente ni aux divisions modernes. Par âme, Aristote entend le principe de la vie : d'où l'introduction, comme premier pouvoir, du pouvoir nutritif. L'âme animale est la sensibilité et l'activité motrice ; il ne s'agit pas de la faculté de sentir au sens d'éprouver des plaisirs ou des peines, mais du degré inférieur de l'intelligence. Le point de vue de la philosophie d'Aristote est l'union de l'âme et du corps ; c'est le point de vue opposé à celui de Descartes, qui ne voit dans cette union qu'un simple fait, et pense qu'il n'y a pas d'action de l'âme sur le corps. Pour Aristote,

ce qui pour Descartes n'est qu'un fait ¹⁹contingent d'où l'on ne peut partir¹ pour interpréter la nature, ce fait de l'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire de l'existence de l'homme doit être généralisé : c'est le fait universel. Pour Aristote, le premier sentiment que le corps prend de son existence est l'âme. Aristote considère la matière et l'esprit comme unis par des degrés indéfinis ; au contraire, Descartes estime que la matière et l'esprit sont très nettement séparés. Descartes, avec Platon et Kant, est un pur spiritualiste : la pure pensée est indépendante ; il existe dans l'homme un principe absolument indépendant du corps. La classification d'Aristote n'est qu'une division des fonctions de l'âme, considérée non seulement comme être pensant, mais encore comme le principe universel de la vie dans la nature. Ce n'est pas seulement l'âme humaine qu'Aristote explique, car pour lui toutes les formes de la vie sont liées, et, dans l'âme humaine, il y a superposition de trois âmes : la dernière, l'âme humaine, l'âme pensante, contient en elle comme sa matière l'âme animale et l'âme végétative. C'est là la théorie même du devenir naturel, théorie métaphysique.

Pour le spiritualisme au contraire, l'âme n'est qu'un principe pensant, être distinct, absolu, individuel mais participant à la pensée divine, absolue, et comme elle, indépendante de la nature à laquelle elle se trouve accidentellement unie. Pour Aristote, la pensée est l'acte de la nature, de la matière, c'est-à-dire la matière réalisée. Au sommet de la hiérarchie se trouve la pensée qui en est la parfaite réalité, et qui a des expressions successives dans les formes par lesquelles elle passe pour se réaliser, formes qui sont les âmes des êtres. Il y a un très grand rapport entre cette conception et celle de Spinoza ; Spinoza définit l'âme l'idée du corps. Il y a deux idées du corps : l'idée obscure, le sentiment confus de la vie, de l'existence du corps ; en outre, plus le corps est parfait, moins il subit l'action des causes extérieures, et ce qui constitue cette perfection, c'est la ²⁰pensée ; la perfection d'un corps organisé, c'est-à-dire la perfection de son âme consiste dans le pouvoir qu'a son corps de produire beaucoup d'actions, de mouvement (c'est-à-dire que la perfection de l'âme consiste dans l'extrême mobilité du corps). Mais Spinoza considère la vie du corps comme consistant dans les mouvements qui s'y produisent, s'y succèdent et s'y déterminent indépendamment de l'action de l'âme. Pour Aristote au contraire, il n'y a pas indépendance du corps : ce qu'il y a de réel dans le corps, ce sont des formes

¹ parler C

inférieures de l'âme pensante, et la tendance à parvenir à cette âme pensante. Pour Spinoza et pour Aristote, contrairement à Descartes, le corps et l'âme sont entièrement unis. La division d'Aristote est une détermination des degrés de la vie pensante, c'est-à-dire de la vie même.

Parmi les modernes, nous trouvons dans Descartes les facultés de l'âme distinguées en deux groupes : celles qui appartiennent en propre à l'âme (entendement et volonté) et celles qui appartiennent à l'âme par accident, par suite de son union avec le corps. Les premières forment l'âme pensante ; les deuxièmes composent l'âme humaine, qui contient la sensibilité, faculté de percevoir des sensations par les sens. Les sens, l'imagination sont dans l'âme uniquement à cause de la vie corporelle. La connaissance humaine ne consiste pas constamment dans la pure pensée ; il y a la connaissance pure, qui consiste dans la seule intuition des idées qui appartiennent à la nature des idées ; la connaissance résultant du concours de l'entendement et de l'imagination, s'appliquant aux données des sens (actions expérimentales et mathématiques, ces dernières s'appliquant à l'imagination).

²¹De même Bossuet distingue les facultés supérieures ou intellectuelles (entendement et volonté) dont l'action donne les opérations intellectuelles, et les facultés sensibles (cinq sens, sensibilité au plaisir et à la douleur, sens commun et imagination). Le sens commun est une faculté de sentir dont l'effet réunit en un tout les sensations venant d'un seul objet, et distinguées par les sens. Cette idée n'est pas personnelle à Bossuet ; pour Aristote, l'organe du sens commun était le cœur ; pour Descartes, le siège du sens commun était dans le cerveau. Pour Bossuet, le sens commun et l'imagination sont deux facultés intérieures, deux sens intérieurs. L'imagination est la faculté de se former des images des choses à l'occasion des modifications produites par ces choses dans le cerveau.

Leibniz distingue dans l'âme deux facultés : l'entendement et le désir. Par entendre, Leibniz veut dire connaître, il désigne par entendement l'intelligence, et non pas seulement, comme Descartes, la faculté d'apercevoir. Ce que Leibniz appelle l'appétition (désir) est la tendance à passer d'une forme à une autre plus parfaite. Cette faculté se rapporte à la cause finale d'Aristote. Dans l'entendement, Leibniz distingue deux degrés : l'aperception et la perception ; le premier degré est l'acte de connaître, c'est-à-dire de s'expliquer au moyen des

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

principes, dans sa forme supérieure. La perception est un mode inférieur de connaissances, qui n'est que l'acte de sentir.

Locke ramène les facultés de l'âme à la sensation et à la réflexion, au pouvoir d'être modifié et au pouvoir de réfléchir¹ sur les actions qu'entraînent en nous ces modifications. La sensation nous fait connaître le monde extérieur, la réflexion le monde intérieur. Mais pour Locke la réflexion n'est pas personnelle, comme pour Jouffroy ; Locke ne conçoit pas l'indépendance dans la pensée, qui a une nature à elle ; aussi est-ce un sensualiste.

²²Condillac réunit toutes les facultés de l'âme dans la sensation. Tout ce qui n'est pas sensation est abstraction de la sensation.

Chez Kant nous trouvons pour la première fois distinguées nettement dans l'âme, considérée comme la pensée unie à un corps, trois facultés : sensibilité (impression des plaisirs et des peines), intelligence (faculté de connaître), volonté.

Nous retrouvons cette division chez Jouffroy.

Maine de Biran distingue trois degrés de la vie pensante : la vie animale, la vie humaine, la vie divine. Par ordre humain, Maine de Biran entend les pensées, les sentiments, les volontés, qui résultent dans l'âme de la connaissance par raisonnement, de la connaissance accompagnée de conscience. C'est dans la vie morale que se réalise la vie divine. Maine de Biran distinguait dans l'âme deux pouvoirs, deux actes primitifs, l'un passif, l'autre actif : sentir et vouloir. Pour Maine de Biran, connaître est une opération intermédiaire de la volonté, d'une valeur toute relative. L'activité de la pensée consiste dans sentir et agir. Cette conception retire à la pensée son caractère de nécessité ; si sentir et agir existent seuls et se combinent, les formes de la pensée ne sont pas alors réelles. Ce qu'il y a de réel dans la pensée, c'est ce qu'elle sent et ce qu'elle agit. Mais d'où viennent alors ces formes ? Que devient la pensée, si la forme sous laquelle elle se conçoit disparaît ? Sentir et agir d'ailleurs se rapportent à des modes de la pensée. Sentir se subdivise en deux actes : intuition, sensation ; il y a deux formes

¹ Locke ramène les facultés de l'âme à la sensation et la réflexion au pouvoir d'être modifié, et au pouvoir de réfléchir C

de la sensibilité, de la pure passivité. L'intuition est la sensation représentative ; la sensation est le plaisir ou la douleur.

De toutes ces divisions, nous devons conclure que, d'une part il y a une ²³tendance à coïncider de deux manières : par la distinction dans l'âme de trois sortes de faits (faits de sensibilité, faits intellectuels, volonté ou activité) ; d'autre part plusieurs classifications consistent à distinguer dans la vie pensante des degrés par lesquels elle passe successivement. Mais les termes qui entrent dans les classifications sont fort différents : ici il s'agit d'une distinction de plusieurs âmes, là de plusieurs parties de l'âme, ailleurs de facultés, d'une simple classification de faits. Toutes ces divisions ne sont pas fondées sur l'analyse réflexive de l'acte de penser, nous faisant saisir les lois de cet acte, les formes nécessaires sous lesquelles il se présente. Cette analyse nous fait comprendre le sens de toutes les divisions qui peuvent être faites de la pensée, de la vie pensante, de la vie pensante dans ses rapports avec l'être. La connaissance réflexive de la pensée nous conduit à comprendre de combien de manières on peut considérer la division de la pensée suivant ce qu'on entend par ce mot « la pensée ». Du point de vue de la réflexion, toutes les classifications de la pensée ou de l'âme doivent apparaître comme se rangeant dans un ordre déterminé.

Une division de la pensée dans tous les sens du mot suppose à son principe une analyse de l'idée même de la pensée ; c'est-à-dire que la connaissance des pouvoirs de l'âme, des formes, des degrés de la vie pensante doit partir de l'analyse de l'idée de la connaissance. Car, comment pouvons-nous connaître la pensée, dans le sens quelconque du mot, soit qu'il s'agisse de la pure action de laquelle la pensée résulte, soit qu'il s'agisse de la vie pensante à tous ses degrés, sinon par l'action de l'intelligence, par la pensée (au sens de l'action de laquelle la connaissance résulte) ? La connaissance de la pensée ne peut exister que comme une conséquence de l'acte même de connaître. Si par l'analyse de l'idée de la ²⁴pensée nous découvrons dans cette idée celle de la connaissance jointe à d'autres, celles du sentiment, de l'activité, ce ne sera pas de cette idée complexe que nous aurons tiré l'idée de la connaissance, qui préexiste en nous avant l'idée de la pensée.

Qu'est-ce que penser ? Dans l'idée de la pensée semblent se trouver immédiatement toutes sortes d'idées accessoires, de déterminations particulières, comme celles de désirer, imaginer, sentir ; parmi toutes ces idées

se dégage celle de connaître. Mais l'idée de la pensée dans laquelle entrent tous ces éléments n'est pas l'idée primitive, celle qui se trouve immédiatement présente à la pensée même. Avant de savoir ce qu'est sentir, imaginer, désirer, se souvenir, *etc*, avant de considérer tous ces actes comme autant de fonctions, de dépendances de la pensée, nous avons de la pensée une idée nette qui est la condition de toutes les déterminations que nous croyons rencontrer ensuite. Penser, c'est saisir l'être en le déterminant, en le définissant, par conséquent en s'opposant à cet être qu'on définit et à la définition qu'on s'en donne. L'idée de la pensée qui précède toute autre idée est à la fois une et triple. Elle réunit trois éléments distincts : d'une part, l'idée de l'être indépendant de la pensée, d'autre part l'idée des déterminations que la pensée saisit de cet être, enfin l'idée d'une action par laquelle elle saisit ces déterminations dans l'être. Mais l'être que la pensée détermine, elle se l'oppose, elle s'en distingue. Elle considère donc qu'il est indépendant d'elle ; en tant qu'elle le saisit, elle le subit ; c'est-à-dire que la simple analyse de l'idée de la connaissance nous montre dans cette idée trois idées irréductibles : celle de subir ou de pâtir ; celle d'agir ; entre les deux, celle d'une rencontre de l'action et de la passivité, celle d'une forme, d'une détermination. ²⁵Penser suppose déterminer ; déterminer suppose déterminer quelque chose comme subi ; en même temps, c'est poser cette détermination, se placer en dehors d'elle, au-dessus de cette passivité dont elle résulte. Les trois éléments irréductibles de l'idée de la pensée et de toute idée sont ces trois idées élémentaires : l'idée de la passivité, l'idée de la forme, l'idée de l'action. De ces trois éléments résultent les différents sens dans lesquels on peut prendre le mot penser, les différents sens que peuvent avoir les divisions de la pensée.

Ces idées de sentir, de la forme et d'agir ne sont pas les idées de ce qu'on appelle les trois facultés de l'âme : sentir, connaître, agir. Quand on parle de sentir, on entend par là le fait d'éprouver une modification agréable ou pénible, ou de se représenter une propriété de quelque chose à la suite d'une impression reçue. On n'entend pas <par> là la pure idée de la passivité de la pensée dans l'acte de connaître. Quand on parle d'une faculté, du pouvoir de sentir, on entend par là que l'âme pensante est un être capable de produire certaines actions, de tendre à quelque chose. On a déjà l'idée d'un être naturel qui tend à devenir tout ce qu'il peut être. On tend alors à déterminer les pouvoirs par lesquels il se réalise. Mais l'analyse que nous faisons ne porte que sur l'idée de la pensée, et nous ne regardons que ce qui est considéré dans une idée, c'est-à-dire

une abstraction. Il n’y a d’idée au sens propre du mot que les formes, formes qui supposent une nature d’où on les dégage, et l’action de la pensée qui les dégage. Ces trois déterminations ne portent pas sur la nature pensante, la nature en mouvement, mais sur l’acte même de la pensée.

Qui dit faculté dit pouvoir d’agir sur un être donné, et ce pouvoir suppose autre chose que de la pensée pure. Dans l’idée de la pensée considérée en elle-même ne se trouvent encore que des éléments purement idéaux ; cette forme que nous ²⁶déterminons, ces trois éléments de l’idée de pensée (le sentir, la forme, l’action) ne sont que de pures idées. Or ce que le premier et le dernier expriment, c’est l’impossibilité que la pensée ne consiste que dans des idées, c’est-à-dire que la forme de la pensée soit quelque chose indépendamment de ce qui est donné à la pensée ; d’autre part c’est l’impossibilité que cette forme soit quelque chose si elle n’est appliquée à cette matière par un acte qui s’en distingue. La pure idée de la pensée analysée donne quelque chose qui n’est pas l’idée mais qui applique l’idée, et d’autre part à quoi l’idée s’applique.

Il ne suffit donc pas de reconnaître dans la pensée trois éléments constitutifs ; il faut encore faire une synthèse, comprendre que l’idée de la pensée n’exprime la pensée réelle qu’à condition qu’entre ces trois éléments on saisisse un autre rapport que le rapport d’idée à idée. Il faut toujours chercher les conditions subies d’une pensée ; mais ce n’est pas là la seule explication de la pensée ; il faut encore étudier la manière dont elle subit ces conditions ; l’idée de la pensée ne peut donc s’expliquer que par elle-même, car nous ne pouvons expliquer la forme de la pensée que par une autre forme ; en effet, au moment où nous considérons une forme, elle nous est donnée, devient matière, et il en existe une idée. Mais nous ne pouvons encore par là atteindre la réalité de la pensée, réalité que nous avons supprimée par notre analyse, car elle ne consiste pas dans chacun des deux termes que nous avons distingués, mais dans ce qui les réunit ; on peut établir tous les états que suppose une pensée, déterminer toutes les idées par lesquelles elle se saisit, et cela sans arriver <à> l’idée de la pensée. L’idée de la pensée, au moment où elle s’analyse, se saisit elle-même ; c’est là ce qui constitue l’action.

²⁷Nous n’avons pas encore déterminé l’idée de facultés. Comment cette idée apparaît-elle dans la pensée ? La pensée réelle est ce qui à la fois « subit, est et agit », c’est-à-dire que ce qu’elle subit n’est autre chose que ce qu’elle est vu

d'un autre côté ; et ce qu'elle est, c'est-à-dire sa forme, n'est autre chose que ce qu'elle produit. Mais dire que ce que la pensée subit, elle le subit parce qu'elle est et parce qu'elle agit, c'est dire : sa passivité est dans la dépendance de la connaissance et de l'action.

En résumé, en analysant l'idée de la pensée, nous avons déterminé trois idées de la pensée, l'idée de la pensée état, forme, action. Si nous considérons la pensée comme état, nous l'étudierons encore dans toute son étendue ; on voit en elle une action appliquée à des idées, intelligible, se subissant elle-même, c'est-à-dire un mouvement vers l'être ou plutôt à travers l'être. L'idée de la nature pensante est l'idée de la pensée, non point en tant qu'elle se fait elle-même ou en tant qu'elle est, mais en tant qu'elle devient, c'est-à-dire en tant qu'elle subit son être, <en tant que> confusément elle le voit et le pose. L'idée d'une nature pensante est l'idée de la pensée en tant qu'elle se subit elle-même, par conséquent en tant qu'elle n'est pas pleinement réelle ; c'est l'idée de la pensée en tant qu'elle est déterminée, non point par ce qu'elle est ni par ce qu'elle fait, mais par les conditions nécessaires à ses propres yeux pour qu'elle soit et pour qu'elle agisse ; c'est l'idée de la pensée en tant qu'elle n'est pas encore, mais elle ne se préexiste de la sorte que parce qu'au fond elle est déjà. Cette idée de la nature pensante ne saurait à proprement parler être déduite puisque ce qu'elle signifie, c'est ce qui dans la pensée est la condition de l'idée, c'est-à-dire ce qu'elle se représente à elle-même comme cette condition ; par conséquent l'idée de la nature pensante est essentiellement celle d'une représentation par opposition à l'idée proprement dite. ²⁸ La nature pensante ne saurait être connue, et elle est dans l'idée comme quelque chose de donné dans l'idée, avant l'idée, et de quoi l'idée doit se dégager. L'idée d'une nature, ce n'est pas l'idée des rapports dans lesquels est saisissable l'action de l'être, mais celle de ce qui est susceptible d'être expliqué par ces rapports quoiqu'il ne les réalise pas encore complètement. La réalité d'une chose consiste dans ce que sa représentation est pour nous la condition d'une pensée par laquelle nous poserons ses rapports avec autre chose, et ces rapports n'ont pour nous de sens qu'en ce que leur génération successive n'exprime pas toute la réalité de l'objet. La nature d'une chose ne saurait donc être connue par une idée ; il n'y a pas d'idée de la nature d'une chose, il n'y en a qu'une représentation. L'explication d'une chose consiste dans un ensemble d'idées, de rapports, mais si cette explication est complète, la nature de la chose est disparue. La nature d'une

chose n'a pour nous de sens que par rapport à notre connaissance. Ce que nous appelons la nature des choses, c'est la manière dont elles affectent notre sensibilité, c'est-à-dire en tant que nous saisissons cette manière comme un fait ; mais plus nous connaissons cette nature, plus nous nous l'expliquons, plus la manière dont les choses nous affectent cesse d'être un fait ; la chose ne devient plus qu'un mécanisme. L'idée de nature est une idée bâtarde (Platon), mais nécessaire à cause de l'insuffisance de notre connaissance.

L'idée de la nature, c'est l'idée du devenir, l'idée de la représentation, l'idée de l'appétition, l'idée de la finalité. L'idée du devenir, c'est le développement de l'être, mais nous ne pouvons nous expliquer ce développement comme ²⁹ conforme aux lois de l'être et regarder le passage du néant à l'être comme le passage de l'être à l'être ; et cette conception est l'idée même du mouvement, qu'on ne peut expliquer que comme le passage d'une forme de l'être à une autre forme de l'être.

Quand nous considérons la pensée comme une nature, nous nous la représentons comme donnée à elle-même, comme n'étant pas encore déterminée à elle-même et tendant à le devenir. Cette idée est l'idée d'un résumé extensif de ce qui plus tard se développera sous la forme d'une action linéaire ; c'est l'image d'une action future, un résumé replié sur lui-même. Penser la nature, c'est nous représenter une action déterminée par la passivité, une action passive, susceptible d'être expliquée absolument et dont la réalité consiste en cela même qu'elle est susceptible d'explication, mais sans que cette explication vers laquelle elle tend soit dès à présent réalisée. La nature est un mouvement à travers l'intelligibilité vers la réalité. Ce mouvement ne saurait être connu ; il ne peut être que représenté ; en effet, le propre de ce qui est connu, c'est d'être et non pas d'être un mouvement vers l'être. Ce qui est en mouvement vers l'être, c'est ce qui pourra de mieux en mieux être connu sans être entendu ou intelligible, c'est ce qui se présente.

Avec l'idée de la nature pensante apparaissent les idées de facultés. Si nous considérons dans la pensée autre chose que son idée, la pensée susceptible d'être représentée, apparaissent les idées de pouvoirs ou facultés de la pensée. On doit distinguer trois idées par lesquelles ces pouvoirs se conçoivent ; si l'on conçoit ces pouvoirs en eux-mêmes, ce ne sont plus que des formes ; si l'on considère la pensée comme une nature, un mouvement vers l'être, apparaissent

les idées de propriétés et de facultés. La propriété est le pouvoir d'agir ³⁰ considéré comme ayant ses conditions dans la nature donnée. La faculté est le pouvoir d'agir en tant que considéré comme dépendant d'une action supérieure de la nature.

Toute connaissance de la pensée consiste à y déterminer des propriétés, si l'on explique ses actions par des conditions, c'est-à-dire par des propriétés de la nature, qu'elle considère comme donnée indépendante d'elle. L'expliquer par les facultés, c'est l'expliquer par ses formes nécessaires, en tant que considérées comme n'étant rien sans la pensée, comme réalisées dans une nature. Les degrés de la vie pensante sont les formes par lesquelles nécessairement la pensée conçoit qu'elle passe à travers la connaissance abstraite, pour s'élever à la parfaite réalité que celle-ci suppose. Dans l'idée de faculté, entre l'idée d'une possibilité d'action, de développement progressif ; l'idée de faculté ne saurait se rattacher à la pensée pure, mais à la pensée en mouvement, en devenir. L'idée de ces facultés est l'idée des formes de la pensée considérées dans leur application à une nature qui se développe, c'est-à-dire l'idée de l'intelligence. L'idée du sentir et l'idée de l'action se rapportent à l'idée du devenir dans la pensée.

À l'idée de la forme correspond l'intelligence, qui est la faculté de déterminer l'être, de lui assigner une forme, de reconnaître ce qu'il est, de s'en rendre maître en le circonscrivant. L'idée de cette faculté se rapporte à l'idée de la nature pensante, considérée dans son mouvement vers la détermination de l'être, et c'est ce qui la distingue de l'idée de la forme. Puisque la nature pensante est en mouvement vers ³¹ l'être, il faut qu'avant qu'elle ne l'ait atteint, cet être qu'elle affirmera préexiste en elle, il faut qu'il y ait en elle les conditions nécessaires pour qu'elle se meuve vers lui. Si l'on considère la nature pensante en tant que ce qu'elle n'est pas encore, il y a en elle le pouvoir de le devenir¹, cette nature a en elle l'activité. L'activité est la faculté de devenir, c'est-à-dire de réaliser progressivement l'être. L'intelligence est la faculté de saisir l'être, mais cet acte de saisir l'être se fait peu à peu et progressivement.

Cette action que la nature pensante développe et qui tend vers l'être ne part pas de l'être, ne s'explique pas par l'intelligence, qu'elle a pour effet de réaliser.

¹ deviner C

Si l'intelligence expliquait cette activité, qu'elle a pour effet de réaliser, cette activité n'aurait plus de raison d'être, puisque l'intelligence posséderait son objet. Le mouvement de la nature pensante vers l'être ne s'explique donc pas par la faculté de connaître qui lui est inhérente ; car le mouvement et l'intelligence sont exclusifs l'un de l'autre. Nous ne connaîtrions pas progressivement si nous n'y étions déterminés par autre chose. La raison de notre activité ne peut se trouver que dans l'acte de connaître, qui n'est que la suite de l'activité et ne l'explique pas. Nous devons donc concevoir dans la nature pensante une puissance passive d'être déterminée à l'action, puissance qui est la sensibilité au plaisir et à la douleur. La nature pensante se développe parce qu'elle y est sollicitée par l'idée de trouver un état plus agréable que celui qu'elle possède. Activité et sensibilité sont choses inséparables, c'est la faculté jointe à la propriété. La sensibilité est en effet une propriété, et si par l'analyse, dans l'idée de la nature pensante, nous découvrons l'idée du pouvoir de sentir, ce n'est pas comme cette réalité vivante du sentiment que nous éprouvons, mais comme une raison nécessaire d'une détermination qui nous pousse à l'action au défaut de la possession intellectuelle du but vers ³²lequel elle tend.

Sensibilité et activité sont inséparables. Pour agir, il faut sentir (il s'agit ici de l'activité naturelle et non de l'idée abstraite d'action). On ne peut s'expliquer comment la pensée tend vers une fin si elle n'en a le sentiment ; ce sentiment est le désir. L'idée de l'activité en mouvement est l'activité accompagnée par le désir. Mais désirer suppose souffrir et pouvoir échapper à la souffrance pour atteindre un but qu'on connaît en partie du moins. De même il est impossible de concevoir la sensibilité sans une activité. Comment comprendre qu'un être souffre autrement qu'en concevant que quelque chose survient en lui qui est contraire à l'action qui le constitue ? Qui dit sensibilité dit implicitement action favorisée ou contrariée. La sensibilité naturelle implique l'idée abstraite de sentir : sentir le plaisir ou la peine est toujours sentir, c'est-à-dire être modifié. Mais comment comprendre qu'un être soit modifié, subisse, si l'on ne se représente par cela même une action qui est modifiée par la sensation, dont la sensation vient déterminer les contours ? Le plaisir et la peine supposent donc l'activité.

L'activité ne s'explique pas par la connaissance distincte, sans quoi elle ne serait pas l'activité en mouvement, en devenir ; mais il faut cependant qu'elle suppose une intelligence. Comment concevoir une action, si l'on ne conçoit que

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

les étapes du développement vers lequel elle se dirige lui sont présentes, représentées ? Sans doute, ce n'est point la connaissance distincte de ce qu'elle sera qui la détermine à le devenir, mais au désir qui la détermine doit se joindre une représentation de la fin vers laquelle il tend et une affirmation³³ de la possibilité de cette fin, c'est-à-dire une affirmation de l'être. On ne peut comprendre une activité sans la représenter comme supposant une représentation de son objet comme possible. Il n'y a donc pas d'être sentant qui ne soit actif, et cette activité implique un degré quelconque de la connaissance.

L'idée de l'intelligence comme faculté de connaître implique celles d'activité et de sensibilité. On ne conçoit pas que la nature pensante se meuve vers la connaissance si elle n'est déterminée à cette action par les sentiments qu'elle éveille en elle. Connaître est chercher un plaisir. L'intelligence ne peut exister que dans une pensée en mouvement, c'est-à-dire dans la pensée naturelle et non dans la pensée pure. De ce que l'intelligence suppose la sensibilité, il ne résulte pas que la pure pensée ne peut exister, car cette pure pensée est la fusion de ces trois choses : acte de comprendre, acte de sentir, mouvement.

La considération de la nature pensante d'où nous avons tiré les facultés de l'être pensant nous conduit à considérer les degrés de la vie pensante, puisque la nature pensante suppose le mouvement de l'état passif à l'action. Après avoir distingué trois facultés, nous devons refaire cette distinction en étageant ces facultés, distinguer dans chaque faculté plusieurs degrés solidaires l'un à l'autre de réalisation, suivant que dans ces trois facultés l'activité prédomine plus ou moins.

Dans l'intelligence, à la sensibilité correspond le degré inférieur de l'acte de connaître, qui est la représentation, acte en apparence purement passif, mais qui suppose une activité de l'esprit, à l'occasion de laquelle l'esprit se dessine les figures étendues des objets qui affectent ses sens ; il³⁴ considère que sur ces objets ainsi figurés, son esprit a prise, c'est-à-dire qu'il peut modifier les sensations qui lui viennent de ses objets en obéissant aux lois de l'étendue et de la matière. - Le second degré, qui correspond à l'intelligence, est l'entendement, dont l'acte est l'expérience : entendre, c'est déterminer les lois de la nature des objets qu'on se représente, c'est s'expliquer ces objets, les phénomènes qui s'y passent. - Le troisième degré, qui correspond à l'action, est la raison : pour s'expliquer les objets représentés, déterminer entre eux des rapports, il faut

poser la réalité de ces objets, la réalité de ces rapports. Cet acte par lequel la pensée pose l'être, la vérité, est l'acte de la raison. L'acte de la représentation suppose confusément l'entendement ; nous ne pouvons nous représenter un objet sans concevoir que cet objet a des rapports avec ce qui l'entoure ; de même l'entendement suppose la raison. Mais nous pouvons nous tenir à l'un de ses degrés, selon que la pensée manifeste de plus en plus son activité.

De même dans la sensibilité : émotion (plaisir ou peine déterminés en nous indépendamment de toute connaissance), passion, sentiment.

Dans l'activité, trois degrés : impulsion (instinct et habitude), volonté et liberté (activité réfléchie).

Il y a donc neuf formes de la vie pensante, trois degrés de la réalité. Au-dessous de ces degrés se trouve l'état passif qui n'est que conçu¹ par la pensée, et non atteint : au-dessous de la sensibilité est la sensation ; au-dessous de l'émotion est la pure affection ; les deux choses supposant l'impression ; enfin, au-dessous de l'impulsion est l'appétit. Dans cette forme de la vie spirituelle, nous nous bornons à percevoir, à nous représenter, à faire agir notre imagination. ³⁵Ce qui caractérise cet état, c'est l'inertie de la volonté. Ce degré inférieur est celui de la demi-conscience. Cette forme de la vie pensante existe dans le rêve, où nous pouvons perdre l'idée du moi ; et c'est l'évanouissement de l'idée du moi qui caractérise ce degré inférieur de la vie pensante. On peut cependant, même dans cet état, avoir l'idée du moi, mais c'est alors une pensée que l'on subit et non une idée que l'on contrôle. Au contraire, la vie de l'entendement est la vie de la conscience.

Nous n'avons analysé là que la pensée humaine, la pensée abstraite en tant qu'elle se réalise dans sa réaction contre la sensibilité. Dans la représentation, cette réaction est à son début et peut faire défaut. Au contraire, au degré supérieur de la vie pensante, l'obstacle contre la pensée paraît évanoui ; mais ce n'est là qu'une apparence, car toujours la pure sensibilité joue quelque rôle. Entre les trois degrés de la vie pensante, il n'y a de différence que dans la proportion où se combinent ces trois éléments de la vie pensante : passivité, intelligence, activité.

¹ connu C

Nous concevons cependant comme possible et nécessaire une forme de pensée dans laquelle la séparation de ces trois termes aurait disparu, où sentir serait connaître, et connaître agir, créer. Mais nous ne saurions connaître une telle pensée par la réflexion. Ce n'est pas faire œuvre de psychologie que de déterminer une forme de pensée qu'on ne peut analyser, qui n'a rien de commun avec les formes de la pensée que nous connaissons en nous-mêmes. L'analyse réfléchie ne peut que nous faire comprendre et¹ considérer les oppositions où aboutit la connaissance de notre pensée comme provisoires, comme apparentes, comme n'exprimant pas la vérité absolue. Le plus haut degré du développement que peut atteindre la pensée en nous ne la fait jamais sortir des conditions de la pensée naturelle, liée à une nature.³⁶ Cependant, à certains moments, il semble que la pensée se détache de la nature, non sous la forme d'une abstraction, mais en devenant² une véritable réalité. Dans ces moments où la vie de la raison, où la vie morale s'épanouissent plus complètement dans l'âme, la pensée prend conscience positive de ce que doit être une pensée absolue dont le propre est de poser l'unité de toute chose. Ce qui constitue ce qu'il y a de réel dans ces états momentanés, qui ne semblent donner à la pensée que des aperçus fugitifs, ce qui aux yeux de la pensée qui les éprouve les constitue, c'est l'affirmation de leur valeur, de leur conformité à quelque chose de plus vrai que la pensée qui les forme. Cette vie, la vie divine, est une vie où la réalité de Dieu est posée implicitement. Nous ne saurions vivre de cette vie sans affirmer qu'elle n'est pas une illusion, qu'elle exprime une vie concrète, c'est-à-dire une vie pensée. Cette vie est donc une action vivante par participation à laquelle sont possibles ces états supérieurs où la raison, la liberté de l'esprit se manifestent par des éclairs soudains. Si nous comprenons que les éléments que nous trouvons dans notre pensée viennent de même source, si nous comprenons la nécessité que la matière de la pensée, c'est-à-dire le sentiment, vienne de la pensée même, si nous comprenons que les conditions de la pensée doivent être identiques pour s'accorder dans la pensée naturelle, nous affirmons l'existence d'une pensée supérieure qui apparaît à la pensée naturelle comme une diversité irréductible, et qui ne doit pas être irréductible, car il n'y aurait pas de vérité.

¹ de C

² deviennent C

En résumé, on peut concevoir la pensée comme une pure logique, comme une analyse des formes ; comme une action qui se développe ³⁷ et modifie la matière, c'est-à-dire comme une psychologie ; enfin existe la métaphysique, étude de la pensée en acte, c'est-à-dire la connaissance du sens de la pensée naturelle.

37 L'intelligence

C'est l'une des trois formes de la faculté de penser (pour la représentation, voir le cours des nouveaux).

L'acte de la perception consiste dans l'achèvement de la représentation par la rectification des données sensibles, c'est-à-dire qu'elle consiste dans la détermination complète, autant que possible, de la représentation, c'est-à-dire d'une certaine forme étendue d'une certaine grandeur, d'une direction étendue auxquelles on rapporte les données sensibles. La représentation étant l'acte de déterminer un objet sensible, cause des sensations, la perception est l'achèvement de cet acte. La représentation existe d'abord sous une forme vague : nous ne pouvons éprouver des sensations sans chercher à les rapporter à leur cause, à agir sur elles, c'est-à-dire sur leurs causes. Il n'y a pas de sensation saisissable dans l'esprit en dehors de cette réaction de l'esprit qui cherche à la saisir complètement. Mais à des sensations externes ne se joint qu'une réaction très indéterminée. Aux sensations d'un ordre plus élevé (goût, odorat, ouïe) se joint une perception complète, une détermination neuve de ces sensations, qui leur attribue un degré et les rapporte à des objets que nous nous représentons. Une odeur, une saveur, un son sont des représentations, non par elles-mêmes, mais parce qu'étant liés aux autres sens, ils profitent de la précision qui naît du rapprochement de ces sensations avec les connaissances que nous acquérons par les autres sens.

A partir de la sensation, la perception se développe par quatre degrés : la ³⁸sensation subjective, sur laquelle nous n'avons aucune action ; les sensations des sens intérieurs (goût, odorat, ouïe), qui ne nous permettent pas de déterminer des formes ; les sensations de la vue paraissent liées à la perception de la forme, de l'étendue, mais par la vue nous ne connaissons pas complètement l'étendue, nous ne connaissons ni la troisième dimension, ni la distance, mais seulement les dimensions de la surface (mais cette idée même de surface ne saurait exister sans l'idée de la mesure de distance des points de la surface ; mais ces distances ne peuvent être connues que si on les parcourt ; la distance ne peut donc être connue par la vue, non plus que la surface). La vue, si elle ne donne pas immédiatement la perception de grandeur, arrive à donner

cette sensation lorsque les sensations qu'elle donne ont été rattachées par l'expérience aux perceptions du toucher. Le toucher seul en effet nous fait connaître l'étendue : car connaître cette étendue, c'est connaître des grandeurs, et connaître des grandeurs, c'est les ramener à la mesure ; or on ne peut mesurer qu'en rapportant la grandeur considérée à l'unité, ce que ne peut faire le sens de la vue. L'étendue ne se connaît que sous la forme de grandeurs déterminées ; or la vue ne nous fait connaître l'étendue que sous la forme de grandeurs indéterminées et variables ; la vue est le sens de la mesure des apparences et non des choses réelles. Car la mesure réelle ne peut s'effectuer que par la superposition, ce qui est impossible au sens de la vue : on ne superpose pas avec la vue, mais avec le toucher ; donc la vue ne saurait être sans le toucher. Nous n'avons de perception complète que si nous nous assurons par le mouvement de la main de la permanence de l'objet. À cette perception complète, nous rapportons toutes les perceptions, toutes les sensations inférieures. Les sens s'étagent par le degré³⁹ de la netteté de l'action par laquelle nous pouvons varier la perception de l'objet.

La perception est donc une interprétation de la sensation par l'hypothèse de la cause extérieure dont elle dépend : nous ne saisissons pas la sensation comme réelle si nous ne lui supposons une cause réelle sur laquelle nous pouvons agir.

La perception peut être définie 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. Entre la perception et l'expérience, il n'y a pas seulement une différence de degré. Si même on entend par expérience l'expérience vulgaire, il entre en elle l'affirmation d'un rapport de causalité entre les objets sur lesquels elle porte, c'est-à-dire d'une loi, et c'est en cela que consiste la différence de l'expérience et de la perception : dans la perception n'existe pas l'idée de rapports nécessaires, d'une dépendance dans le temps.

De la connaissance des corps et de leur nature

Une véritable révolution s'est produite en philosophie le jour où Descartes a posé comme principe de sa philosophie que les choses sont en elles-mêmes, sont véritablement ce que nous concevons qu'elles sont lorsque nous avons d'elles une idée claire et distincte. Ce principe était inspiré directement des mathématiques. C'est la pratique de ces sciences qui a conduit Descartes à chercher le *criterium* de la vérité dans l'évidence, la clarté et la distinction des choses. Dans ces sciences, l'évidence est la raison supérieure de la vérité. En dehors de ces sciences, l'évidence ne règne pas ; la dernière ⁴⁰raison de croire à la vérité d'une chose, c'est la répétition des remarques, et ce n'est pas parce qu'on ne connaît pas clairement qu'elles ne peuvent être autres.

Descartes emprunte sa méthode à l'ancienne logique et aux mathématiques, qui lui donnèrent le besoin de ramener toute connaissance à des éléments clairs et distincts, d'affirmer que l'évidence est la règle de toute certitude. De là Descartes conclut qu'il y a deux substances de nature irréductible, l'esprit et le corps. Il est, dit Descartes, évident que je conçois l'esprit et le corps indépendamment l'un de l'autre. Le corps est ce qui m'apparaît étendu ; l'esprit est ce qui pense. Ce sont deux substances dont la connaissance doit être constituée séparément ; mêler les notions qui se rapportent à la connaissance du corps aux notions se rapportant à la connaissance de l'esprit ne peut se faire. L'objet étendu se conçoit entièrement par lui-même. Le point de départ de Descartes, c'est de distinguer des ordres de science. Il ne part pas d'une analyse de la connaissance, d'une recherche des conditions de cette connaissance, ainsi que fait Aristote, il ne part pas de la recherche, de l'essai d'explication de la nature entière considérée dans son unité, mais il aborde la philosophie par le côté de la critique de l'esprit. Descartes peut distinguer les différentes sortes de connaissances et leurs caractères.

Cette distinction de deux ordres de réalités ne peut se faire que si l'une de ces réalités est devenue objet de science certaine ; cela est arrivé au temps de Descartes, où l'on concevait que la connaissance des corps, de l'étendue se suffisait à elle-même, connaissance scientifique qui ne consiste que dans la connaissance des rapports de grandeurs des corps, la mesure de leurs ⁴¹mouvements dans l'étendue. C'est ainsi que Descartes est amené à concevoir

que la véritable nature des corps consiste dans l'étendue et ses modes (mouvement). Si l'essence des corps consiste dans l'étendue, on conçoit que l'essence de l'esprit, opposé au corps, est en autre chose que dans l'étendue. Le spiritualisme chrétien de Descartes consiste dans la distinction de deux êtres opposés en nature.

Cette idée que la nature du corps est dans l'étendue et celle de l'esprit dans la pensée (nature qui est connue indépendamment de l'étendue, puisque la connaissance de la pensée implique autre chose que la connaissance de l'étendue. L'idée innée de l'étendue n'implique pas en effet l'existence de l'étendue dans la pensée). Il nous est impossible de concevoir l'étendue du corps comme celle de quelque chose de réel sans concevoir que ce que nous connaissons de la sorte comme étendue existe en dehors de la pensée.

L'essence des corps consiste dans l'étendue parce que l'étendue est tout ce que nous connaissons clairement et distinctement comme constituant la nature de ce qui existe en dehors de notre pensée, ou que nous concevons comme tel. Mais lorsque Descartes dit que l'essence de la matière consiste dans l'étendue, il ne faut pas entendre que, en connaissant l'étendue, nous puissions connaître l'essence des corps tels qu'ils sont en soi, indépendamment de la connaissance que la pensée en forme. L'étendue est la véritable nature des corps parce que c'est ce que nous y concevons clairement et distinctement, et non pas les propriétés sensibles ; mais cela ne veut pas dire que l'étendue est ce qui appartient aux choses considérées en dehors de la pensée.

Toute connaissance vient donc de l'esprit même ; elle est naturelle à ⁴²l'esprit et lui vient de la faculté de penser.

Mais comment sommes-nous fondés à concevoir quelques choses auxquelles nous attribuons comme essence l'étendue ? C'est l'expérience seule qui nous apprend qu'il y a des corps. Il y a en nous une faculté de sentir, qui nous serait inutile s'il n'y avait en nous ou en un autre le pouvoir de produire cette faculté de sentir ; c'est là le fondement du réalisme de Descartes, de sa croyance à l'existence des corps ; ce fondement, c'est le principe de causalité ; Descartes en effet suppose que la faculté de sentir suppose une autre faculté, faculté qui n'est pas en nous et même nous résiste ; elle est donc, soit en Dieu, soit en quelque autre chose non corporelle ou corporelle. Si elle est en Dieu, Dieu nous trompe

en nous faisant croire qu'elles viennent de quelque chose qui a pour essence l'étendue.

La connaissance claire et distincte nous fait connaître l'essence des choses, mais ne suffit pas à établir la réalité des choses que nous connaissons ainsi, car il faut distinguer entre la vérité possible, abstraite, des idées, et la vérité matérielle des choses correspondant à ces idées. Les choses que nous concevons séparées peuvent selon Descartes exister séparément les unes des autres par la volonté de Dieu. C'est de cette façon que Descartes établit la distinction de l'âme et du corps, en supposant qu'il y a un Dieu qui n'est pas trompeur. Descartes fait de l'étendue la substance même de la matière. Par matière, il entend la cause des sensations, de ce qui dans la pensée est ce qui nous conduit à penser à un moment ; c'est la cause de l'élément contingent de la pensée. L'objet de la connaissance scientifique est de déterminer ce que la pensée connaît comme distinct d'elle.

⁴³Si l'on présuppose que connaître, c'est saisir une réalité telle qu'elle est au dehors de la pensée, il n'y a pas de connaissance certaine. Le problème de savoir s'il y a une connaissance certaine possible revient à se demander si la raison que croit avoir l'esprit d'être en possession de la vérité peut consister en ce qu'il aperçoit dans la chose un signe de vérité qui s'impose à lui. Y a-t-il dans l'objet de la connaissance un signe qu'on puisse saisir et qui donne à l'esprit la certitude qu'il possède la vérité ? Ce signe de vérité que l'esprit devrait apercevoir dans l'objet de la connaissance ne peut être que l'évidence. La découverte d'un tel signe, l'évidence, étant chose impossible, il en résulte que le scepticisme est la seule conclusion où l'on puisse aboutir. La question de savoir s'il y a ou non pour la pensée une certitude revient à se demander si nous devons considérer la certitude et l'évidence comme choses connexes et la certitude comme devant être déterminée par l'autre (l'évidence).

Pour Spinoza, l'évidence et la certitude se confondent, et le scepticisme est alors impossible ; par cela même que l'acte qui saisit les idées claires et distinctes rend ces idées présentes à l'esprit, il n'y a aucune raison de douter de la réalité de ces idées. Dans la connaissance, Spinoza supprime le côté de l'esprit, de la nature individuelle, de la volonté et de la liberté.

Toute philosophie qui considère la vérité comme le rapport des idées entre elles ou comme quelque chose d'immanent à ces idées ne peut concevoir le doute, même celui qui consiste à ne pas savoir si on connaît clairement et distinctement. Il y a deux sortes de doutes : le doute métaphysique, qui ne sait s'il y a des choses ⁴⁴ correspondant à nos idées ; c'est à ce doute que veut parer Descartes par la construction de sa métaphysique. Pour Descartes existe la certitude métaphysique, qui n'est pas liée à l'évidence comme chez Spinoza ; cette certitude consiste dans la certitude absolue, et résulte de la libre action par laquelle la pensée a mis sa nature en doute et a rattaché la vérité à sa nature.

Pour Spinoza, la connaissance se fait ; pour Descartes, nous la faisons. Descartes a conçu que la connaissance, même claire et distincte, n'est pas une simple intuition de la vérité donnée en elle-même, et qui consisterait dans des relations ou dans des idées. Cette théorie nous conduit à comprendre que l'idée même de la vérité n'est pas quelque chose qui s'impose à la pensée du dehors, mais une forme de la pensée de laquelle il y a à rendre compte. L'ancienne philosophie (Platon) consiste à faire de la vérité quelque chose d'indépendant existant en soi, que la pensée n'a qu'à apercevoir (Platon et même Spinoza) ; pour Descartes, qui paraît ramener la connaissance à l'établissement de relations entre les idées claires et distinctes (mais ces idées ne sont que la nature de l'entendement, imposée par Dieu), les idées ne sont plus les formes de l'être, mais des formes de la pensée. Avec Kant, les anciennes idées ne sont plus que des formes de la pensée (formes de l'espace et du temps, catégories de l'entendement). Mais entre Descartes et Kant existe une différence : lorsque Kant conçoit la connaissance comme un simple produit de la pensée humaine, il doute en un sens de la réalité objective de cette connaissance, mais il ⁴⁵ ne doute pas de la réalité des choses que nous connaissons par l'action de notre entendement ; il ne doute pas qu'il puisse y avoir une connaissance de ces choses en soi. Kant nie bien la valeur de l'entendement humain, mais il ne doute pas que la réalité soit quelque chose d'absolu. Kant admet une nature en soi des choses en soi, qui serait connue par une intelligence autre que l'intelligence contingente de l'homme.

Pour Descartes, l'entendement humain, tel que sa nature résulte de la volonté divine, connaît la nature des choses, dont la réalité résulte aussi de la volonté divine : les choses en soi n'existent pas éternellement, mais parce que Dieu le veut (contrairement à Spinoza), parce que c'est en Dieu l'effet de sa perfection

de construire la nature des choses conjointement à la nature de notre entendement. Descartes attribue à Dieu l'intelligence infinie (ce qu'il entend par là, c'est la source éminente d'où résulte l'intelligence ; on ne peut concevoir en Dieu une intelligence qui saisisrait autrement que nous la voyons la nature des choses), mais s'il a écarté le vieux dogmatisme, qui consiste à penser que les choses existent telles que nous les concevons clairement et distinctement, il conçoit que ce n'est pas la nature des choses qui fait la connaissance que la pensée en prend, mais l'acte par lequel la pensée prend connaissance de sa nature et des rapports de cette nature avec la nature des choses. Descartes a été plus loin que Kant dans l'idéalisation des choses, car il a compris qu'il n'y a pas de connaissance des choses qui ne dépende de la pure action de la pensée, et que ce n'est pas seulement l'entendement ⁴⁶humain, mais tout entendement qui ne saisit pas immédiatement la réalité parce que la connaissance de la réalité suppose toujours le libre arbitre de la pensée. Pour Spinoza, Dieu est la substance, le fond de l'être, qui s'oppose à l'entendement. Descartes a bien ouvert la voie à un scepticisme nouveau : la pensée, qui fait la vérité, la fait-elle telle qu'elle doit être ? C'est là une négation de la valeur de la pensée, car pour Descartes, la vérité ne s'impose pas à la pensée absolument, mais en même temps, Descartes nous ouvre la voie vers un moyen d'échapper au scepticisme : puisque en un sens, la pensée fait la vérité, la certitude consiste dans la bonne direction de la pensée, et non dans la possession d'une vérité étrangère à la pensée ; c'est là qu'aboutit la morale de Descartes : la vérité consiste dans le bon usage de la volonté.

Il y a trois systèmes : le scepticisme, le dogmatisme et le probabilisme. Le dogmatisme affirme que la pensée connaît les choses en soi (Descartes). Pour le scepticisme, nous ne connaissons les choses qu'à travers la nature de notre pensée. Pour le probabilisme, nous n'obtenons pas la certitude, mais seulement des probabilités vraisemblables. Le dogmatisme et le scepticisme répondent à deux besoins de la nature humaine. Il y a dans le fait d'apercevoir quelque chose de clair et distinct une tendance à croire que la pensée connaît les choses. Mais la réflexion joue un rôle dans la réflexion¹, mais la réflexion est le pouvoir de douter.

¹ *sic*

Arguments du scepticisme : *a posteriori* (fondés sur l'observation ⁴⁷ des erreurs et des contradictions de la pensée), *a priori* (résultant de la nature de l'esprit).

1° - C'est un fait que les hommes se trompent, non seulement dans l'abstrait, mais encore dans le concret. Mais dans le rêve manque l'ordre, et non dans la vie réelle. Le fait que nous nous trompons ne prouve pas l'impossibilité où nous serions de connaître le vrai. Les sceptiques supposent qu'il faudrait un signe de la vérité : mais pour que la raison soit capable de connaissance certaine, il n'est pas nécessaire qu'elle soit quelque chose qu'il suffise d'apercevoir dans les objets ; ce n'est pas une simple reproduction, mais une interprétation, une construction progressive de la nature des choses ; cette progression même explique les erreurs et les contradictions : la connaissance est une construction, non une intuition ; les hommes peuvent être capables de rectifier leurs erreurs ; les contradictions résultent des circonstances, mais l'idée de la vérité morale existe toujours ; il est évident que les intérêts moraux s'accordent avec les circonstances extérieures, et qu'ils sont variables par conséquent ; mais il ne s'ensuit pas que l'idée de la vérité ne soit <pas> toujours la même. Au fond de tout jugement moral, il y a une idée d'utilité, qui explique les contradictions humaines. Pour que la connaissance de la justice soit possible aux hommes, il faut qu'ils aient l'idée de la justice, loi devant laquelle il faut s'incliner nécessairement ; on peut constater qu'il y a partout l'idée d'une manière d'agir qui est la meilleure. La vérité dans les choses morales n'est pas d'ailleurs absolue et dépend souvent des circonstances.

Les arguments de fait contre la possibilité d'une connaissance ⁴⁸ certaine viennent d'une fausse idée de la connaissance, laquelle ne vient pas des perceptions, mais de l'interprétation des perceptions ; or nous interprétons d'autant mieux que nous connaissons plus par l'expérience et l'analyse.

Le scepticisme ne pourrait tirer un argument que s'il y avait dans la pensée un obstacle invincible à la connaissance vraie. Les sceptiques l'ont dit : toute connaissance est relative à l'esprit de l'homme individuel, à l'état des organes et de la sensibilité chez chaque individu. Sans doute dans chaque homme la connaissance est altérée par la nature de cet homme, mais la diversité des connaissances sensibles n'empêche pas la certitude de la connaissance, laquelle n'est pas qu'un rapport des choses à nos sens, mais l'interprétation des sensations. La nature universelle de la pensée est un des ingrédients de la

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

connaissance. La connaissance lui est relative. Mais il n'est pas certain qu'elle ne puisse être certaine.

Tous les arguments du scepticisme se résument en la relativité de toute connaissance. Peut-on conclure de la relativité de la connaissance à l'impossibilité de la certitude ? Mais la connaissance n'est pas dans la sensation, elle n'est donc pas relative à la sensation ; la connaissance est encore relative à chaque esprit selon sa nature, selon sa sensibilité. La connaissance est relative à la différence, à la diversité des organes, relative aux esprits, relative à l'homme, à l'esprit humain lui-même. Mais la raison est-elle capable de connaître les choses elles-mêmes, ou en connaissant ces choses d'après certaines lois, les connaît-elle d'après leur véritable nature ?

⁴⁹ La connaissance est-elle toujours relative ? En un sens, toutes les connaissances portant sur la réalité concrète sont indéfiniment perfectibles, indéfiniment variables. Dans la connaissance expérimentale, il n'y a pas à proprement parler de certitude absolue. Il ne suit pas de là qu'il n'y a pas de connaissance certaine de ce qui a rapport à la nature. Dans la connaissance abstraite, il y a un degré de plus de certitude : les sciences mathématiques semblent certaines, mais inégalement ; elles ne sont d'ailleurs certaines qu'autant que leurs principes sont certains. Mais s'il n'y a ni certitude d'expérience, ni certitude intuitive, il y a une certitude de la réflexion, une certitude philosophique.

Il y a, il est vrai, toujours une perfection de la philosophie qui est dans un perpétuel devenir ; mais nous savons encore que la pensée peut se perfectionner. Le scepticisme est donc un acte de découragement : le sceptique renonce à perfectionner sa pensée.

Les arguments du scepticisme se résument ainsi : contradiction de la pensée ; impossibilité du raisonnement déductif (déduire, c'est faire sortir d'une vérité quelque chose d'identique ; mais la déduction est l'application d'un cas universel à un cas particulier, application toujours incertaine ; il en est de même pour l'induction : la connaissance expérimentale de fait n'est jamais que probable) ; impossible de justifier les principes de la connaissance, d'admettre des principes (les prouver par leurs conséquences, régression à l'infini, ce qui n'est jamais certain). L'argument de la relativité universelle de la connaissance. Contradiction

de la raison avec elle-même, relativité universelle de la connaissance, impossibilité du raisonnement, impossibilité de justifier les ⁵⁰ principes, tel est l'ordre des arguments du scepticisme.

Kant a examiné le premier cas dans sa théorie de l'antinomie ; dans l'antiquité, Zénon d'Élée affirmait l'impossibilité de concevoir le mouvement comme existant dans les choses, ni dans l'hypothèse que l'espace est divisible, ni dans l'hypothèse qu'il est continu. Pour échapper aux arguments des contradictions de la raison, il faut bien déterminer le sens des idées de la raison. Les contradictions de la raison avec elle-même ne sont qu'apparentes et portent sur des questions différentes ; le correctif de ces contradictions est dans la réflexion qui nous fait comprendre les illusions dont notre raison était dupe. Le principe d'erreur, inhérent à la raison, auquel la réflexion nous fait échapper, <le principe> de ces contradictions apparentes est dans la disposition naturelle à la pensée à chercher l'absolu là où il ne saurait être, c'est-à-dire dans l'ordre des phénomènes. La vérité est que l'ordre des phénomènes intelligibles, saisissables à la pensée expérimentale (entendement) est le domaine de la relation, de la limitation et de la nécessité. Expliquer le monde tel qu'il apparaît dans l'expérience, c'est le résoudre en parties unies nécessairement et indéfiniment ; c'est là la loi même de la pensée dans le champ de l'expérience. Mais la réalité ne saurait consister dans ces relations que la pensée expérimentale détermine, et, en même temps que la raison nous dit que tout dans ses objets est relatif, nécessaire, fini, elle nous dit aussi qu'il faut qu'il y ait de l'absolu, de l'infini, c'est-à-dire que la véritable réalité ne peut consister dans les relations que les choses contractent dans la pensée, mais qu'elle en est indépendante, et qu'il faut qu'elle soit d'abord avant d'être pensée, c'est-à-dire ⁵¹ déterminée, nécessaire, finie. La raison en tant qu'elle pose la nécessité dans le monde des phénomènes est ce qu'on peut appeler l'entendement. Au contraire, en tant qu'elle juge qu'il doit y avoir de l'absolu, sous les différentes formes où elle a jugé d'abord (dans l'entendement) qu'il y a des relations, c'est-à-dire des nécessités, elle reste vraiment elle-même. Mais c'est seulement par la réflexion qu'elle peut se rendre compte du véritable sens de l'opposition qui résulte de ces exigences en apparence contradictoires ; avant la réflexion au contraire la pensée s'abandonnant à elle-même cherchait l'absolu sous ses différentes formes dans les phénomènes : de là l'apparente contradiction. Ainsi, il y a contradiction à chercher l'infini actuel dans l'étendue, qui est essentiellement relation, c'est-à-

dire limitation. De même la recherche du simple dans le monde des phénomènes étendus, l'étendue étant divisible ; de même la recherche de la liberté dans le monde de l'expérience, le libre, l'absolu ne pouvant être dans le relatif. L'acte de la réflexion nous apprend à chercher l'absolu en dehors du monde, puisque ce monde n'est pas la véritable réalité, mais seulement cette réalité après qu'elle nous a affectés et que nous avons trouvé dans cette affection subie l'occasion d'exercer notre pensée en faisant régner l'accord entre cette affection et les autres. La véritable infinité consiste, non dans une étendue infinie, mais dans ce que la grandeur indéfinie de l'étendue ne nous représente qu'imparfaitement, dans ce qui en soi ne saurait être conçu que sans borne : la raison nous dit que l'être véritable est sans borne. Certes, il faut aussi qu'il y ait du simple, c'est-à-dire quelque chose dont la ⁵²réalité ne soit pas dans un rapport entre des parties : tout ce qui n'est que rapport ne saurait être primitif : ce qui est simple, c'est la pensée, l'art. On ne saurait concevoir le principe pensant divisé en parties ; son essence est de préexister à ces parties.

Intelligence - Divisions générales du sujet : les degrés de la vie intellectuelle¹.

L'intelligence est la faculté de connaître ou l'âme considérée dans le pouvoir qu'elle a de connaître, de savoir l'être des objets.

L'étude de l'intelligence pourrait être divisée suivant les objets à la connaissance desquels elle s'applique. La méthode réflexive condamne ce procédé de division. Le seul qu'elle justifie est celui qui est fondé sur la considération, l'analyse de l'acte même de connaître, des fonctions qu'il suppose, des degrés auxquels il peut s'élever.

On divise quelquefois l'étude de l'intelligence en étude des fonctions d'acquisition, des fonctions de conservation, des fonctions de transformation ou d'élaboration. Cette division répond assez bien aux apparences. Connaître en effet suppose acquérir des connaissances, les conserver et les transformer. Mais il n'y a pas là en réalité trois groupes de fonctions distincts. Acquérir suppose en effet conserver, et la conservation des connaissances ne se fait elle-même qu'au moyen d'actions qui la transforment. La fonction d'acquisition est le sentiment ; de conservation : mémoire ; entendement et raison, ainsi que l'imagination, pour l'élaboration. Tout acte proprement ²intellectuel, par lequel on acquiert des connaissances, est un acte d'élaboration ; acquérir, c'est créer. Si au contraire par ce pouvoir d'acquérir on entend un pouvoir de la pensée indépendant de la pensée même, ce pouvoir n'est autre chose alors que la faculté de sentir.

(On appelle facultés les formes nécessaires sous lesquelles la pensée se saisit elle-même par la réflexion. Lorsqu'on considère ces facultés comme les formes des actions, ce ne sont plus que des caractères de ces actions, des idées, des

¹ Cahier 3

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

abstractions : le nom de facultés ne leur convient qu'au moment même où la pensée les comprend et comprend qu'elle les dépasse.)

Connaître est en somme toujours agir, transformer une matière fournie par les sens. Il n'y a pas non plus de fonction de conservation, car se souvenir est transformer, c'est-à-dire acquérir. Il n'y a donc en résumé que les fonctions de transformation.

Bain reconnaît dans l'intelligence trois propriétés : celle de distinguer, celle d'identifier, celle de retenir. Par là Bain n'explique que la matière de la pensée, et reconnaît qu'au fond de tout acte de pensée il y a la sensation.

En somme il ne faut pas entendre par ces fonctions de l'intelligence des fonctions qui existeraient à part les unes des autres. L'acte de l'intelligence est unique et suppose toutes ces fonctions. Il suppose à sa base ce qu'on pourrait appeler les propriétés de l'intelligence, de la pensée : ³sentir, rapprocher les semblables, conserver. Mais la perception, l'imagination, la mémoire ne résultent pas seulement de ces trois propriétés, mais supposent l'action de l'intelligence même.

Nous distinguerons dans l'intelligence trois actes : se représenter, entendre ou connaître, comprendre ; autrement dit, trois fonctions ou groupes de fonctions : les fonctions représentatives, par lesquelles se réalisent dans la pensée, soit à la suite immédiate de la sensation, soit indépendamment d'elle, les images des objets de la pensée ; les fonctions de l'entendement ou fonctions analytiques, par lesquelles la pensée forme les idées des choses dont elle s'est représenté les images, établit des rapports entre ces idées, c'est-à-dire forme des jugements, et enfin enchaîne ces jugements en raisonnements ; les fonctions rationnelles, par lesquelles la pensée cherche à établir l'unité en elle-même par la réduction des objets qu'elle connaît à sa propre nature, à sa propre action.

Autrement dit, la connaissance passe par trois moments successifs : tout d'abord une première synthèse tout extérieure, celle de la représentation ; nous nous formons des images des choses à l'occasion des sensations qu'elles nous donnent ; cette représentation se présente sous deux formes : perception et imagination. Se représenter, c'est déjà penser, puisque c'est déjà, mais confusément, affirmer l'être à l'occasion de ce que nous avons senti, affirmer des rapports entre nos sensations. Mais dans la représentation, ces rapports ⁴qui

constituent la connaissance sont encore indistincts ; ils ne se dégagent que par l'acte de l'entendement qui consiste à juger. Le jugement est l'acte d'affirmer des rapports nécessaires entre des représentations en rapportant ces représentations à des classes, c'est-à-dire en les considérant comme ayant une nature déterminée, c'est-à-dire en les saisissant par leurs idées. Tout jugement porte indirectement sur des représentations, mais directement sur des idées. Juger, c'est affirmer des rapports comme vrais, c'est-à-dire c'est déterminer la nature des choses que l'on se représente.

La connaissance à son second degré, la connaissance d'entendement consiste donc dans des rapports plus ou moins bien liés, dans des jugements plus ou moins organisés par des raisonnements. Ces rapports sont affirmés comme nécessaires. De là la question de savoir d'où vient à la pensée le pouvoir d'affirmer ainsi sous différentes formes la nécessité dans les objets qu'elle se représente à l'occasion de ses sensations. Ainsi, connaître un phénomène, c'est le rattacher à ses causes, c'est-à-dire saisir la nécessité qui l'en fait dépendre. Mais d'où vient ce principe en vertu duquel la pensée à l'occasion d'un fait qui la frappe cherche les conditions nécessaires de ce fait ? De même, nous considérons les choses comme ayant une nature fixe, c'est-à-dire leurs propriétés comme appartenant en permanence à la substance qui constitue ces choses. C'est la même chose pour nous de penser un fait comme réel et de le rapporter à une substance, à un ⁵être existant en soi, dont il nous paraît manifester une ou plusieurs perspectives. Au principe de causalité, il faut joindre le principe de substance. Penser, juger, c'est rapporter nos représentations à des êtres auxquels nous attribuons des propriétés manifestées par les phénomènes. Il y a donc, au-dessus de cette fonction de la pensée par laquelle, s'abandonnant à sa nature, elle cherche selon ses lois propres l'explication des sensations dans la construction d'images, puis dans l'affirmation d'êtres auxquels ses images se rapportent et qui sont doués de propriétés qui se manifestent dans les actions qu'ils exercent les uns sur les autres selon des lois nécessaires, il y a une action par laquelle elle cherche à se rendre compte de son action spontanée, à se justifier cette action, à en rechercher la valeur, la légitimité ; cette action est celle de la raison. On appelle donc raison la pensée en tant qu'elle cherche la raison dernière de ses objets par la réflexion sur les principes qui lui permettent de les connaître, c'est-à-dire par un retour sur sa propre nature.

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

En résumé, la première partie de l'acte de connaître, la représentation, consiste à se donner non pas encore les objets, mais leurs images, c'est-à-dire la forme par le moyen de laquelle on se rend présent le rapport de toutes les sensations de divers ordres dépendantes les unes des autres, qui doivent être le point de départ de la connaissance de l'objet. L'image ⁶ou représentation de l'objet n'est autre chose que la figuration de la loi ou du rapport nécessaire qui unit entre elles un groupe de sensations des différents sens, de telle manière que lorsque l'une d'entre elles se modifie, indépendamment de notre volonté, il y a aussi un changement produit dans toutes les autres. Ce que nous nous représentons par l'image d'un corps, c'est la prise que nous avons sur les sensations qui nous viennent de ce corps. Toute représentation tend en effet à se déterminer exactement dans l'étendue, par conséquent à contracter des relations déterminées avec toutes les parties de l'étendue ; par suite, en nous représentant cette image, nous <nous> représentons la loi par laquelle toutes nos sensations sont liées les unes avec les autres en tant qu'elles dépendent des positions que les corps dont elles proviennent occupent dans l'étendue, qui les réunit dans un seul tout. Le deuxième acte de la pensée, la connaissance analytique, a pour objet de nous faire saisir la nature des objets, c'est-à-dire de nous les expliquer en eux-mêmes et dans leurs rapports entre eux. Enfin, au-dessus de ce deuxième élément de l'acte de connaître se trouve l'acte de raison qui consiste dans la recherche ou l'affirmation de la vérité de ces rapports, de la réalité de leurs objets. Cet acte de la raison peut se présenter à plusieurs degrés, sous plusieurs formes ; dans toute pensée il existe sous forme implicite ; mais il peut exister aussi sous la forme métaphysique et sous la forme réfléchie. L'acte métaphysique de la raison est celui ⁷par lequel nous comprenons que la réalité ne peut consister dans les apparences sensibles ni dans l'ensemble de leurs relations nécessaires, d'où nous concluons qu'elle est au-delà de ces apparences et de ces rapports, dans une chose en soi, matière ou esprit, cause première de tout ce qui nous apparaît. L'acte de raison réfléchie est celui par lequel nous comprenons que toutes les conceptions que nous avons de la réalité ne sont que des idées.

Tout acte d'intelligence comprend donc trois éléments : se représenter, connaître, affirmer l'être. Exemple : la représentation d'un cahier, c'est-à-dire la représentation de sa figure dans l'espace, de sa distance à moi et aux objets, de ses propriétés sensibles, suppose que je juge que ce cahier a ces propriétés, et

ces jugements à leur tour supposent un acte absolu de ma pensée par lequel j'affirme qu'il y a de l'être (c'est-à-dire qu'il y a quelque chose), c'est-à-dire que la connaissance sensible, la perception suppose déjà l'expérience proprement dite, c'est-à-dire l'acte propre de l'entendement qui consiste dans la recherche de la nature des choses et par conséquent des lois par lesquelles elle se manifeste ; et enfin cette expérience à son tour suppose l'acte propre de la raison, c'est-à-dire l'acte de poser l'être.

La pensée prend une forme toute différente, c'est-à-dire se réalise à des degrés différents suivant que ce qui y domine et lui donne son caractère, c'est soit la représentation, soit l'expérience, soit la raison. Si la représentation domine, on a le rêve ; si c'est l'expérience, on a la connaissance proprement dite, dont la perfection est la connaissance scientifique ; quand ⁸c'est la raison, on a la connaissance morale, dont le plus haut degré est la connaissance philosophique, connaissance réfléchie.

Il y a aussi une théorie de la connaissance (Kant) qui l'explique par l'expérience et nie la connaissance rationnelle ; enfin une autre reconnaît au sommet la pensée plus ou moins voilée.

Fonctions représentatives

L'acte de la représentation se présente sous deux formes : perception, imagination. La représentation n'est complète qu'avec l'acte de la perception, soit réelle, soit imaginaire. Cet acte consiste dans la détermination des qualités sensibles de l'objet perçu. Il a sa condition dans l'intuition, qui est la détermination des contours de l'objet ou des dimensions du phénomène perçu dans l'étendue. Et enfin cette intuition a sa condition dans la sensation. Percevoir, c'est-à-dire se représenter ce que l'on sent, consiste donc à déterminer, à l'occasion de sensations qu'on éprouve, certaines formes dans l'étendue, à attribuer à ces formes certaines dimensions déterminées, et à attribuer à ces formes, en les considérant comme des formes d'objets réels, certaines propriétés sensibles déterminées en nature et en intensité, qualités par lesquelles on s'explique des sensations que l'on éprouve, et entre lesquelles on saisit un rapport au moyen des actions motrices (actions par lesquelles on

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

cherche à s'en rendre maître). Exemple : l'image d'un cahier n'est autre chose que la partie de l'étendue à laquelle je rapporte un groupe de ⁹sensations que j'éprouve, groupe dont l'unité consiste en ce que les sensations de différents ordres qui le constituent sont liées entre elles : ce que j'apprends au moyen de l'action motrice par laquelle je déploie cette forme, c'est-à-dire cet objet, ou tout au moins par laquelle je suis les déplacements qu'elle subit.

Les sens

Il semble que la perception ou représentation soit purement passive, c'est-à-dire soit donnée à l'esprit toute faite, c'est-à-dire qu'elle soit sentie ou donnée dans la sensation. Il n'en est pas ainsi ; elle est construite par la pensée au moyen de la sensation, qui n'en est que l'occasion. La sensation n'est qu'un signe que nous interprétons par la représentation et ensuite avec réflexion dans la connaissance proprement dite. La sensation n'est donc pas une connaissance, mais la condition de la connaissance. Les sens ne nous font pas connaître les choses, mais nous permettent de les connaître.

Il ne faut pas confondre la sensation intellectuelle dont nous parlons ici avec la sensation affective. Celle-ci est un plaisir ou une douleur ; elle est toujours plus ou moins liée à l'autre ; c'est-à-dire que les actions que subissent nos sens sont à la fois des plaisirs et des douleurs, et des signes que nous interprétons pour en conclure la nature des choses extérieures qui les provoquent. On pourrait dire que la sensation a deux éléments, deux aspects : l'un intellectuel, l'autre sensible ; qu'elle est à la fois une intuition, un commencement ¹⁰de représentation et un sentiment. Plus l'élément affectif, c'est-à-dire sensible, prédomine dans la sensation, plus cette sensation est subjective, c'est-à-dire plus elle nous parle exclusivement de nous-mêmes. Plus l'élément intuitif y prédomine, et plus elle nous parle des choses extérieures, de la réalité. Or ce dernier élément prédomine d'autant plus dans la sensation que notre activité y intervient davantage, ce qui nous permettra de classer les sens.

Bossuet définit la sensation « la première perception qui se produit dans l'âme en présence des objets extérieurs que nous appelons corps et à la suite de l'impression qu'ils ont faite sur les organes de nos sens ». La sensation est distincte de l'impression, qui est purement physique ; elle est au contraire spirituelle. Elle n'est donc ni l'impression, ni la perception, et encore moins

l'expérience. L'expérience, c'est l'acte propre de l'entendement, c'est-à-dire la connaissance analytique consistant dans la recherche des causes, des lois, des phénomènes et des êtres.

La sensation, liée à l'impression, a donc des conditions physiologiques, elle suppose certains organes sur lesquels les corps agissent, un appareil, système nerveux, qui communique les impressions aux centres nerveux, au cerveau. L'ébranlement du cerveau est aussi nécessaire que l'impression et la transmission. Les organes des sens sont répandus à la périphérie des corps ; on distingue ¹¹les organes spéciaux des sens de l'appareil des sens. Les organes des sens sont des cellules nerveuses ; l'appareil d'un sens est doué d'une mobilité qui permet de varier les sensations par l'action volontaire ou involontaire : l'œil est un appareil mobile, composé de milieux successifs.

Si nous considérons les sens mêmes, on peut distinguer les perceptions qu'ils nous donnent.

Les sens - Perceptions propres à chacun d'eux

1° - Sens proprement dits.

2° - Sens généraux internes, sens vital.

3° - Sensibilité organique des organes et des tissus, besoins du corps, sensations liées à l'exercice des différentes fonctions.

4° - Douleur, plaisir.

5° - Sensations musculaires.

Le sens général interne n'est pas à proprement parler un sens ; les sensations qu'on lui rapporte ne sont en effet que des relations affectives. Ce qui constitue un sens, c'est l'existence d'un organe propre à recevoir à la suite d'une action extérieure des impressions ; c'est d'autre part un appareil propre à la réaction contre la sensation, c'est-à-dire un appareil musculaire. Percevoir, c'est réagir contre les sensations au moyen de mouvements par lesquels on détermine les conditions objectives dont elles dépendent. De là vient que les sens sont d'un ordre d'autant plus élevé que leurs organes ¹²possèdent une mobilité plus grande.

On pourrait distinguer dans les sens internes les sensations affectives des sens : une lumière trop vive¹ n'est plus perçue mais sentie comme douloureuse. Ce n'est que dans certaines limites que dans chaque sens la sensation détermine une perception.

On distingue aussi quelquefois un deuxième sens général, le sens musculaire ; nous avons le sentiment de l'action musculaire que nous produisons, nous pouvons mesurer l'action de nos efforts. Mais c'est une question de savoir si cette perception de la contraction musculaire volontaire peut être attribuée à un sens spécial. Les expériences observées sur différentes paralysies permettent d'en douter : ce que nous appelons sens musculaire suppose en effet l'exercice du toucher ; ce que nous appelons une action musculaire intense, c'est celle de laquelle résulte un mouvement étendu que nous percevons au moyen des sensations du toucher ; si ces sensations font défaut, nous n'avons plus le moyen d'apprécier avec exactitude l'effort accompli. Le sens musculaire n'est pas un sens pour la même raison que le sens vital n'en est pas un : le sens musculaire est un appareil de réaction, auquel manquent les sensations, variées par suite de son action. Le sens musculaire proprement dit, le sens de l'effort musculaire n'existe donc pas à part. Il est vrai que nous acquérons dans l'exercice de l'action musculaire l'habitude¹³ de mesurer nos actions.

On distingue la sensation musculaire de la sensation d'action musculaire ; la première résulte de la contraction du muscle, même passive. La deuxième résulte de ce que l'action est déterminée par la volonté. Existe-t-il un sentiment de l'action comme telle, ou une action est-elle afférente et non efférente ? Toute sensation est bien afférente, c'est-à-dire que l'action en soi n'est pas sentie ; dire que l'action est sentie en elle-même, c'est dire qu'agir est sentir. Mais toute action n'en est pas moins liée à une sensation ; car toute action, même purement idéale, produit toujours un certain effet ; donc, jamais l'action n'est sentie en elle-même, quoique son effet manque² ; ce qui manque, c'est seulement l'effet le plus extérieur, et non l'effet intérieur, celui qui consiste justement à réveiller les images des sensations habituellement liées à cette action. Il n'y a donc pas de sentiment de l'action à proprement parler, mais les effets par lesquels elle est sentie peuvent être si voisins d'elle qu'ils se confondent avec elle-même.

¹ unie C

² même C

L'espèce principale de la sensation musculaire est celle du poids, distincte de celle de la pression. Le poids est perçu par un mouvement, par un effort tendant à déplacer les objets de bas en haut. La pression ne suppose aucun effort musculaire. Aussi les perceptions de poids sont-elles plus délicates que celles des pressions.

¹⁴*Sens proprement dits.*

L'odorat et le goût sont des sens inférieurs essentiellement affectifs, liés à la vie organique ; ils ne nous permettent de percevoir que des qualités sensibles (odeur, saveur) ; et encore ces qualités ne sont-elles nettement déterminées que lorsqu'elles sont rattachées à des perceptions proprement dites.

Le toucher est le plus important de tous les sens : c'est celui au moyen duquel nous déterminons le plus exactement la figure des corps. La vue n'est qu'un auxiliaire, un complément du toucher. Le toucher est appelé pour cette raison le sens philosophique ou sens de la réalité. On distingue trois sensations du toucher : celle du tact proprement dit ; la sensation de pression ; la sensation de température.

Les perceptions proprement dites du toucher sont la perception de résistance et la perception du lieu. Nous distinguons la perception de la nature de la surface ou de la résistance du corps même dans sa masse, ou la résistance des parties du corps au déplacement (consistance du corps : solide, gaz, liquide), ou la perception du poids. La perception du lieu ou de l'étendue est la principale perception du toucher. On distingue le toucher général du toucher spécial, le toucher passif, qui n'est pas toucher, et le toucher actif, qui est perception, le toucher simple, et le toucher double.

¹⁵Le toucher est le seul sens qui nous permette de connaître l'étendue, dans ses trois dimensions ; mais c'est le toucher actif qui nous fait connaître les dimensions des objets ; il fait l'éducation de la vue. Mais si le toucher permet de connaître l'étendue, si c'est le seul sens dont la possession suffit pour acquérir la notion de l'étendue lorsqu'il est accompagné de l'activité motrice, c'est que nous concevons l'étendue comme composée de parties susceptibles d'être mesurées, ce qui suppose la superposition par transport : la mesure abstraite en effet présuppose toujours une mesure réelle. C'est seulement par le toucher que nous

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

pouvons connaître l'étendue comme composée de grandeurs fixes qui subsistent les mêmes quelles que soient les positions où nous les transportons.

Par la vue réduite à elle-même, nous ne connaissons que des grandeurs angulaires, par l'ouïe, par l'odorat, par le goût, nous ne connaissons aucunement l'étendue. Mais la vue d'abord, puis l'ouïe et quelque peu l'odorat ou le goût peuvent nous suggérer des notions de distance, de grandeur, de position, à condition que les indications qu'ils nous donnent soient rapportées à des indications du toucher, ce que nous faisons par des associations, c'est-à-dire par l'habitude.

¹⁶Reconnaissant par la vue la forme d'un corps, nous jugeons par là de sa grandeur par ce que nous savons des grandeurs de cette espèce. Nous concluons ainsi de la grandeur absolue supposée de la sorte à la distance (de là les erreurs de la vue). Nous jugeons donc de la grandeur des choses par la connaissance que nous avons de leur nature.

Par l'ouïe nous avons une notion de direction, mais imparfaite, de même l'odorat.

La vue

L'étendue visuelle a deux dimensions, et non trois comme l'étendue réelle. L'étendue, même visuelle, n'est pas sentie mais perçue, c'est-à-dire que nous ne pouvons la connaître qu'au moyen d'une action, d'un mouvement, qu'en la décrivant ; nous ne la connaissons que par l'angle visuel, que nous connaissons par les mouvements de l'œil par lesquels nous faisons passer les images rétinienne sur le même point de la rétine.

Nous voyons les objets par deux images ; nous ne voyons cependant qu'un objet, parce que nous concluons que la distinction des images ne tient qu'à une cause subjective, si nous constatons que la perception des images est d'autant plus simple, et une ou plus près de l'unité, que la distance augmente plus.

En outre, les images se reproduisent renversées sur la rétine. Mais ¹⁷nous ne voyons pas cette image ; elle n'est qu'une occasion pour nous de nous décrire les objets.

La sensation de couleur est la seule sensation visuelle. Mais il est vrai que nous ne pouvons avoir une sensation de la couleur sans nous représenter une forme étendue.

La vue grâce aux indications du toucher finit par nous donner l'étendue plus complètement que le toucher, puisqu'elle nous la donne presque à des distances infinies. La vue est donc en quelque sorte le sens de l'étendue. C'est le sens de la mesure, de la forme, l'un des deux sens esthétiques.

L'ouïe

La sensation propre de l'ouïe est le bruit indistinct, le bruit homogène résultant du choc de parties homogènes et formant le son.

Dans les sons on distingue leur acuité, leur timbre, leur intensité.

La durée d'un son est la partie du temps qu'elle remplit ; elle ne change pas la nature du son, mais suivant qu'on la prolonge, on détermine ses rapports avec d'autres sons, d'où la notion d'harmonie.

Dans plusieurs sons réunis on distingue le rythme, divisions du temps par les sons, qui est la véritable perception ¹⁸acoustique, car il est l'objet d'une véritable mesure. On distingue en outre l'harmonie et la mélodie. Le rythme divise le temps au moyen de plusieurs unités qui sont entre elles dans un rapport simple ; plus il y a d'unités, plus le rythme est varié.

Dans l'audition, le temps joue le rôle que l'espace joue dans la perception visuelle ; de là vient que l'expression par les sons est plus intime que l'expression par la vue, puisque ce que le son exprime, c'est la pensée même ; le son se rapporte à l'entendement comme la vue se rapporte à la représentation. Tandis qu'une forme est divisible, le son paraît simple et indivisible ; le son est le symbole de la pensée, puisque la pensée forme des unités ; le son est le langage de la pensée abstraite.

Comparaison des sens

On peut comparer les sens au point de vue physique, selon la distance d'où leur parvient l'excitation. On peut les considérer au point de vue de l'utilité physiologique : les sens les plus nécessaires sont le goût, l'ouïe, l'odorat ; on peut

les considérer au point de vue affectif ou intellectuel : ils nous instruisent d'autant moins que leurs perceptions nous affectent davantage. On peut considérer les sens au point de vue esthétique.

.....

19La sensation en elle-
même et dans son
rapport avec les objets
représentés

.....

La sensation n'est qu'un état intérieur ; elle n'est pas en elle-même une connaissance. Ce n'est qu'un signe interprété. La perception est l'interprétation de la sensation par l'attribution à un objet, auquel on la rapporte, d'une qualité dont elle apparaît comme étant l'effet. Jamais nous ne saisissons la sensation en elle-même. Connaître en effet, c'est rattacher à une cause. Si nous connaissons la sensation, elle n'est plus la sensation, mais l'objet représenté, qui nous apparaît avec la qualité dans laquelle nous voyons l'explication de la sensation. La sensation n'est donc pas donnée dans l'esprit indépendamment de l'acte par lequel il la rattache à sa cause, la qualité de l'objet ; elle ne peut être que conclue comme la condition nécessaire de la représentation, c'est-à-dire de l'intelligence spontanée que s'en donne l'intelligence.

Il suit de là que le sensualisme est une illusion et repose sur une illusion. Il consiste en effet à expliquer l'intelligence par la sensation, comme si celle-ci était le fait primitif donné en lui-même, incontestable, duquel l'intelligence même résulterait. Mais ce prétendu fait primitif n'est en réalité saisi que par un raisonnement ; il est induit de la ²⁰représentation comme sa condition nécessaire. Par suite le sensualisme en expliquant l'intelligence par la sensation ne l'explique que par elle-même : c'est là un cercle vicieux.

Deux sortes de qualités des choses nous sont révélées par la sensation : les qualités sensibles et les qualités intelligibles. Les premières, appelées autrefois par les scolastiques, d'après Aristote, les *sensibles propres*, se rapportent à chaque espèce particulière de sensation : l'odeur, la couleur, le son, la résistance, etc.

Les qualités intelligibles, autrefois appelées *sensibles communs*, sont celles qui expriment ou signifient des rapports entre les qualités sensibles, c'est-à-dire se rapportent à l'unité de l'objet ou représentation et à sa liaison avec les autres ; ce sont l'étendue et ses modifications, en particulier le mouvement.

Nous avons vu que nous ne saisissons ce qu'il y a d'objectif dans la sensation, c'est-à-dire sa cause, qu'en réagissant contre elle, c'est-à-dire que par un mouvement. De là le rôle de l'étendue dans la perception : percevoir, c'est véritablement dessiner des figures étendues au moyen de mouvements. Ces mouvements par lesquels nous circonscrivons nos représentations déterminent dans ces représentations les qualités essentielles, bases de toutes les autres, l'étendue et le mouvement. On peut concevoir une chose ²¹ sans saveur, sans odeur, sans couleur, même sans résistance ; mais on ne peut la concevoir sans la propriété d'être étendue, et immobile.

L'étendue et le mouvement sont donc les propriétés essentielles des corps, puisque ce sont celles sans lesquelles ils ne peuvent être connus. Mais cela même signifie qu'elles ne sont point des propriétés sensibles, correspondant à telle sensation particulière, mais qu'elles expriment simplement la loi suivant laquelle nous nous représentons que dépendent les unes des autres et tiennent les unes aux autres les propriétés sensibles. Ces propriétés se rapportent à la forme de la représentation, les autres à sa matière. Elles sont *a priori* puisqu'elles résultent de l'action même par laquelle l'intelligence détermine ces représentations, c'est-à-dire se représente la loi suivant laquelle les sensations dépendent les unes des autres.

Ce n'est donc pas par une sensation que nous connaissons ces propriétés intelligibles des choses. L'expression de *sensible commun* par laquelle Aristote les désignait (avec quelques autres propriétés comme l'unité) est donc inexacte : ces propriétés ne sont pas des sensibles. Ce n'est pas par un sens commun s'étendant à toutes les sensations des sens extérieurs que l'intelligence saisit ²² l'unité des qualités sensibles de l'objet, ramène à l'unité la diversité de cet objet, brisée par la pluralité des sens. (Ce sens commun était l'hypothèse acceptée par les scolastiques pour expliquer que la diversité des sensations ramenait à l'unité de l'objet). Cette unification ne peut être que le résultat d'une action par laquelle nous saisissons les causes solidaires des sensations, c'est-à-

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

dire l'acte de dessiner la figure, l'étendue de la chose, c'est-à-dire l'acte de la représentation par le mouvement.

Au fond de toute perception, même des sens qui ne se rapportent pas directement à l'étendue (goût, odorat, ouïe), il y a toujours une représentation d'étendue, et nous ne percevons aucune saveur, aucune odeur, aucun son, si nous ne nous les représentons comme émanant de corps étendus en communication avec le nôtre, et dont les modifications (dans l'étendue) expliquent ces odeurs, ces saveurs, ces sons.

Les propriétés des corps que la perception nous fait atteindre se divisent donc bien nettement en deux groupes : celles qui sont l'objet de la perception proprement dite, et dont la détermination complète est l'œuvre de la connaissance expérimentale qui vient après la perception ; et les qualités sensibles, par lesquelles nous nous expliquons chaque espèce de sensation. Nous ne saurions nous représenter²³ ces dernières si nous ne commençons par nous représenter les premières, l'étendue, la figure, le mouvement, qui sont la base à laquelle nous les rapportons. Percevoir, c'est donc déterminer les qualités de l'objet senti. Cette détermination suppose que nous nous représentons ces objets dans l'étendue, et les changements des sensations qui en viennent comme manifestant des changements de l'étendue de ces objets, c'est-à-dire des mouvements.

Les propriétés intelligibles des objets sont donc ce sans quoi nous ne pourrions nous représenter leur existence comme condition de nos sensations ; c'est aussi ce par quoi nous devons nous expliquer toutes les différences et tous les changements que nous remarquons dans ces sensations mêmes. L'objet de la science est de découvrir par quelles modifications de la figure étendue des corps, c'est-à-dire par quels mouvements s'expliquent les changements qui se produisent dans nos sensations. C'est pour cela que Descartes appelait l'étendue et ses modes « les qualités premières des corps », c'est-à-dire celles qui leur appartiennent en eux-mêmes, tandis que les qualités secondes ne leur appartiennent que dans notre sensibilité.

L'étendue et le mouvement sont-ils en effet dans les choses mêmes ? Leibniz et surtout Kant le nient : pour Leibniz,²⁴ l'étendue n'est nullement une substance ou l'attribut d'une substance (la matière) existant en dehors de l'esprit, mais un

rapport de simultanéité entre nos perceptions. Kant fait de l'étendue une pure forme de notre sensibilité extérieure ou réceptivité de nos sensations.

.....

**Diverses théories sur
la perception extérieure,
sur la connaissance de
l'étendue.**

.....

1° - Théorie matérialiste

Le corps et l'esprit étant une même substance, aucune difficulté pour expliquer la perception de la chose étendue : chez Lucrèce, la perception s'explique par l'entrée dans le cerveau des images qui s'échappent des corps ; l'esprit est donc de même nature que les images mêmes. Il y a là une complète ignorance de ce qu'est l'esprit, et la réflexion suffit à dissiper l'illusion de cette explication.

2° - Théorie spiritualiste (Descartes)

L'esprit et le corps sont deux substances opposées en nature. La perception par laquelle l'esprit saisit le corps ne saurait donc s'expliquer par une action naturelle du corps sur l'esprit. Il faut admettre qu'à l'occasion de la sensation, qui résulte de l'union accidentelle de l'âme et du corps¹, l'âme est capable de concevoir les qualités ²⁵ premières du corps, l'étendue et ses modes. La réunion des différentes sensations qui viennent d'un corps en un seul tout se ferait au moyen d'un sens interne ou sens commun, qui est d'ailleurs plutôt une région particulière du cerveau qu'un sens spécial.

3° - Théorie empirique de la perception (Condillac, Bain)

Suivant Condillac, la connaissance commence à la sensation. Comment passons-nous de la sensation subjective à la connaissance des objets dans l'étendue ? C'est ce qui selon Condillac ne saurait s'expliquer que par la supposition d'un artifice de la nature, qui nous conduit à trouver dans nos sensations, parmi lesquelles il faut distinguer celles du mouvement, l'occasion, la

¹ dans l'âme de l'âme du corps sic C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

raison suffisante de nous représenter l'étendue, c'est-à-dire une succession continue de parties les unes par rapport aux autres.

Bain considère la notion de l'étendue comme composée de toutes pièces au moyen de nos sensations et de la notion du temps. Elle apparaît dans l'esprit lorsque nous apprenons par expérience que nous pouvons parcourir indifféremment une¹ série de sensations dans un sens ou dans l'autre. La notion de l'étendue est en effet celle d'une simultanéité, d'une coexistence. Nous l'obtenons par la superposition de deux ordres corporels inverses. Mais ce passage du subjectif²⁶ à l'objectif est arbitraire : deux séries inverses identiques terme à terme de sensations successives, à supposer que leur identité pût² être saisie, ne donneraient pas l'idée d'une coexistence de leurs termes en dehors de l'esprit qui les perçoit. Or l'étendue signifie la coexistence objective.

Toute théorie empirique de la perception échoue nécessairement contre cette difficulté : on ne peut expliquer comment de la sensation pourrait sortir la représentation de l'étendue, c'est-à-dire, du subjectif, l'objectif.

4° - *Théorie transcendantale*

Suivant Kant, la perception ou représentation résulte simplement de la nature de la sensibilité humaine, qui subissant les sensations, les reçoit dans sa forme, l'étendue. La perception est donc naturelle, immédiate. La difficulté ici consiste en ce que concevoir l'étendue comme une pure forme de la sensibilité est lui ôter tout rapport avec la nature des choses ; en second lieu l'expérience nous montre que la perception ou représentation ne se fait pas immédiatement avec la sensation même, mais qu'elle suppose une action progressive de l'esprit. Aussi a-t-on été conduit à étudier la perception à ce point de vue comme une action qui³ se développe peu à peu par la représentation des choses²⁷ dans l'étendue. Sans doute l'étendue est bien *a priori*, comme le pense⁴ Kant, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun moyen de concevoir la notion de l'étendue comme se formant de

¹ avec une C

² peut C

³ Correction de Canivez, qui remplace par laquelle ; mais ne faudrait-il pas lire : comme une action par laquelle se développe peu à peu la représentation des choses dans l'étendue (suppression de « par ») ? Le sens semble préférable.

⁴ peint C

toutes pièces avec les sensations, ni¹ même par une synthèse que la pensée ferait au moyen de ces sensations ; elle est bien quelque chose d'absolu, mais dont la détermination se forme peu à peu par un acte qui suppose des degrés.

Nous ne construisons pas à proprement parler l'étendue, mais nous y projetons nos sensations, ou plutôt leurs causes, en la maintenant pour ainsi dire distendue par un acte qui suppose la pensée tout entière, l'affirmation d'une loi de laquelle nos sensations dépendent, et qui a une valeur objective, une existence indépendamment de notre sensibilité.

.....

Erreurs des sens

.....

Les erreurs des sens sont des erreurs de jugement, d'interprétation. Elles consistent toujours à se représenter autrement qu'il n'est l'ordre de dépendance qui existe entre les sensations, c'est-à-dire se représenter à l'occasion d'un ensemble de sensations un objet comme doué de propriétés sensibles différentes en nature ou en quantité de celles qu'il a, ou comme autrement figuré ou situé qu'il ne l'est, ou comme d'une autre espèce que la sienne, ou enfin comme réel alors qu'il est imaginaire.²⁸ Il y a donc quatre espèces d'erreurs des sens : erreurs sensibles, erreurs sur les propriétés abstraites, erreurs de reconnaissance, illusions proprement dites.

1° - <Erreurs sensibles> - Leur cause est dans la diversité des organes, l'état des organes, l'action réciproque des sensations les unes sur les autres. L'habitude nous permet de tenir compte de ces causes. Mais cette rectification elle-même peut être faite faussement si les conditions dans lesquelles nous la faisons sont autres que nous supposons qu'elles sont.

2° - <Erreurs sur les propriétés abstraites> - On peut les appeler erreurs d'intuition. Elles portent sur la forme, la grandeur, la distance, l'arrangement. Causes générales de ces erreurs : fausse supposition d'un repère ou d'une mesure fixe par suite du caractère exceptionnel des circonstances.

¹ si C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

3° - <Erreurs de reconnaissance> - Une erreur peut porter sur la nature de la chose que nous croyons reconnaître.

4° - <Illusions proprement dites> - Enfin il y a des erreurs de raison dans certaines circonstances.

Dans tous les cas l'erreur peut être reconnue, mais non toujours l'illusion cesser¹. Toutes ces apparences sont vraies en elles-mêmes, c'est-à-dire se produisent selon les lois de la nature ou de notre esprit. Le scepticisme tire un argument des erreurs des sens.

²⁹Imagination

C'est la représentation s'exerçant spontanément sans le concours de la sensation. Ce que nous avons dit de la représentation nous conduit à supposer que percevoir suppose toujours imaginer.

L'imagination en général doit se distinguer de l'imagination créatrice (imagination gouvernée par l'intelligence et non par la volonté). L'imagination passive ou reproductive reproduit des perceptions antérieures, résulte uniquement en nous de l'automatisme de l'esprit. Son point de départ est dans la réaction de l'esprit contre la sensation : sentir suppose réagir contre ce que l'on sent. Toute sensation représentative est, comme nous l'avons vu, un commencement de perception, c'est-à-dire qu'elle suppose pour être saisie une action spontanée de l'esprit qui cherche à s'adapter à elle, à la faire varier pour voir comment elle dépend de son action. Car toute réaction développe dans l'esprit une habitude, c'est-à-dire engendre une aptitude à la reproduction d'elle-même ; or toute réaction suppose l'action contraire par laquelle nous suivons la sensation, c'est-à-dire que cette habitude produit une nouvelle sensation. La source principale de l'imagination et sa forme essentielle, c'est l'imagination représentative, c'est-à-dire la faculté de déterminer des images étendues, des formes, faculté qui se détermine dans l'exercice de la perception des formes. De là vient que la forme la plus constante de l'imagination c'est l'imagination des

¹ cesse C

formes, mais nous imaginons aussi les propriétés des choses, c'est-à-dire que les images de leurs sensations ³⁰ peuvent renaître dans l'esprit en l'absence de leur cause. Cette renaissance se produit elle aussi en vertu de l'habitude : les images étendues que la perception ou l'imagination développent en nous réveillent les sensations auxquelles elles ont été déjà liées.

La première forme de l'imagination est l'imagination représentative, la deuxième l'imagination sensitive. Les deux formes se présentent soit séparées, soit réunies. L'imagination représentative s'exerçant seule, c'est l'imagination abstraite, qu'emploient les mathématiciens. L'imagination sensitive s'exerçant seule, c'est l'hallucination sensorielle. Toute sensation éprouvée tend à se reproduire, non seulement en vertu de sa connexion avec les formes qu'elle a donné à l'esprit l'occasion de se dessiner, mais aussi en vertu de sa connexion avec l'état général du corps ou avec le sentiment que nous en avons. Par suite la restriction partielle en nous de cet état général, c'est-à-dire de cette action, doit avoir pour effet de provoquer le réveil des sensations elles-mêmes. C'est ainsi que la réapparition de certaines sensations en dehors de toute cause extérieure peut s'expliquer par l'état même de l'organisme.

³¹ *Formes sous lesquelles l'habitude détermine en nous l'action de l'imagination, ou les différentes espèces d'associations.*

On peut en distinguer quatre : 1° associations purement subjectives, corporelles, résultant de la restitution du seul sentiment fondamental. - 2° Habitudes d'action, ou association dans l'action : association par contiguïté (a) dans le temps (succession), (b) dans l'espace (simultanéité). - 3° Association par ressemblance, analogie. - 4° association rationnelle. Cette dernière s'oppose aux trois premières qu'on peut appeler associations accidentelles en ce sens que l'attraction exercée par le premier terme de l'association sur le second ne résulte pas d'un jugement porté par l'esprit sur le rapport des deux termes, mais du fait contingent, soit : 1° que les deux termes aient été en même temps liés dans le même état de conscience, c'est-à-dire mis en relation avec le même sentiment fondamental (simultanéité) ; 2° soit qu'ils se soient trouvés juxtaposés dans le même état de conscience, ou dans des états de conscience successifs (simultanéité dans l'espace et succession dans le temps) ; 3° soit qu'ils aient

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

entre eux une ressemblance telle que l'un¹ tend naturellement à provoquer la pensée de l'autre.

Telles sont les quatre lois fondamentales de l'association. Les associations accidentelles sont déterminées par l'attraction des idées ou états les uns par² les autres, résultant soit de leur ressemblance ou de leur contraste, soit d'une habitude active de passer des uns aux ³²autres, soit d'une habitude de les éprouver ensemble : 1° associations par simultanéité ou passive ; association par succession, juxtaposition ou active ; association par ressemblance ou contraste.

L'association joue un grand rôle dans la psychologie. On a prétendu expliquer par elle la raison même, c'est-à-dire ramener les liaisons logiques établies par l'esprit entre les idées à de simples liaisons d'habitude (Hume, Stuart Mill) ; le rapport de causalité ne serait que la connexion établie par l'habitude dans l'esprit entre l'antécédent et le conséquent ; le rapport de qualité à la substance ou rapport d'inhérence serait l'association établie par l'habitude entre plusieurs qualités ou plusieurs sensations simultanées. Cette théorie consiste donc à ramener la nécessité rationnelle, intelligible à une simple nécessité de fait.

Rôle de l'imagination

À son degré inférieur, l'imagination se confond en apparence avec la mémoire, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'une simple reproduction du passé. Mais en réalité elle ne se confond qu'avec la matière de la mémoire. En effet la mémoire proprement dite ne consiste pas seulement dans la réapparition du souvenir, mais dans sa reconnaissance et ³³sa localisation dans le passé. Jamais à vrai dire l'imagination ne reproduit simplement les perceptions antérieures. Cela résulte des lois mêmes de l'association. En effet, toute image qui tend à réapparaître n'y tend qu'en vertu de sa connexion avec d'autres qui lui ont été contiguës dans l'espace ou dans le temps, ou qui lui ont plus ou moins ressemblé ; l'attraction par ressemblance joue un rôle capital dans la vie de l'imagination. Par suite ce n'est pas chaque image particulière qui tend à réapparaître, mais un composé de celles qui se ressemblent le plus. L'imagination, même passive, déforme donc toujours les objets, les rend généralement plus simples, en rend les caractères

¹ Canivez : on

² Canivez : pour

plus saillants, les exagère. Ces modifications du souvenir peuvent être volontaires : nous pouvons changer les dimensions des objets, leur proportion, imaginer des êtres chimériques en combinant les éléments des choses suivant des rapports nouveaux, plus harmonieux, plus capables de rendre certaines idées (œuvres d'art).

L'imagination joue un rôle capital dans la perception. Elle intervient ensuite dans la conception ou formation de l'idée abstraite. Il nous est impossible de penser sans imaginer ; sans quoi la pensée ne porterait sur aucun objet. Mais toute image est particulière ; par suite il est impossible ³⁴ que l'idée abstraite ou générale soit accompagnée d'une image très précise, sans quoi elle ne serait pas générale. De là la grande utilité du mot. Le mot remplace l'image visible et donne à la pensée abstraite l'objet défini. Les mots sont imaginés comme les images : quand nous pensons, notre imagination évoque les images de ces mots, auxquels est toujours jointe une certaine image sensible, visuelle ou tangible. Par cette image plus ou moins rudimentaire qui les accompagne toujours, les idées les plus éloignées en apparence sont en rapport entre elles, et par suite sont susceptibles de s'évoquer les unes les autres. Les plus abstraites en apparence tombent ainsi sous les prises de l'imagination par le moyen du symbole et de l'allégorie. Toutes les idées morales comportent une figuration sensible qui les rend susceptibles d'être exprimées et peintes aux yeux de l'esprit (de là la poésie).

Rôle de l'imagination dans la sensibilité morale et physique

Les plaisirs et les peines imaginés sont souvent plus vivement sentis que les plaisirs réels. Sentiments qui en dérivent : espérance, crainte ; l'imagination dans les sentiments altruistes (bonté, pitié) a un grand rôle ; elle les développe en général, mais ³⁵ peut aussi les amoindrir. Les hommes d'imagination sont opposés aux hommes de sentiment.

Il suffit d'imaginer une douleur physique pour la ressentir. L'imagination livrée à elle-même ou la vie imaginative opposée à la vie rationnelle gouvernée par la volonté : les états imaginatifs (rêverie, rêve, hallucination). *Rêverie* : affaiblissement de la réalité et de la conscience personnelle. *Rêve*, caractérisé physiologiquement par une sorte d'engourdissement du cerveau ; suppression de la conscience du moi, qui n'est entretenue que par la supposition du non-moi. Sommeil incomplet. Les perceptions extérieures dirigent le rêve. Dans le rêve

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

nous raisonnons encore ; dans le rêve lucide, hantés par une idée, nous raisonnons obstinément sur elle (il est dû à l'absence complète de distractions). *Hallucination* : une perception fautive : l'imagination y domine plus que dans le rêve ; nous ne pouvons nous y soustraire, surtout si elles ont une cause physiologique. Hallucination hypnagogique (qui amène le sommeil, avant le sommeil). Extase, dernier degré de l'hallucination, contemplation d'un objet divin. Les maladies nerveuses entraînent certains effets de ³⁶l'imagination.

Entendement et ses fonctions : Conception, Jugement et Raisonnement.

La perception est une synthèse dans laquelle l'intelligence se donne à la suite de la sensation ses objets particuliers. Par l'acte d'entendement, elle analyse ces objets, elle saisit entre eux des rapports vrais, c'est-à-dire nécessaires, universels, objectifs. L'expérience est la fonction de l'entendement considéré dans son ensemble, c'est-à-dire dans la réunion de toutes ses parties. Il comprend la formation des idées, le jugement, le raisonnement. Ces trois fonctions de l'expérience sont inséparables. Il est impossible de concevoir sans juger, c'est-à-dire affirmer ou nier, et de juger sans se justifier ses jugements en saisissant, <en> cherchant à établir un rapport entre eux, autrement dit, sans raisonner.

Le jugement est l'acte propre de l'entendement. C'est l'acte d'affirmer quelque chose comme vrai, c'est-à-dire ³⁷d'affirmer un rapport nécessaire et universel entre deux idées (termes). Le jugement s'oppose donc à l'idée, c'est-à-dire à la conception. Mais cela ne veut pas dire que l'idée existe dans la pensée sans le jugement. Elle n'existe qu'à l'état de tendance ; dans le jugement elle se réalise.

1° - Conception . Les idées. Idées abstraites et générales. Idées nécessaires¹.

On appelle idées ou concepts les objets intérieurs sur lesquels le jugement porte et qu'il réalise en saisissant entre eux des rapports nécessaires. L'idée est à la fois la matière et le dernier produit de l'activité de l'entendement. Tout jugement porte sur des idées et a en même temps pour effet d'élaborer, de transformer ces mêmes idées. Les idées sont dans l'esprit le résultat de son travail antérieur, se présentant spontanément ou à l'occasion des perceptions pour rendre possible un travail nouveau et par conséquent de nouveaux résultats, des idées plus parfaites, etc.

Le rapport entre les idées et le jugement (et aussi le raisonnement qui l'accompagne toujours) est donc le rapport de la puissance à l'acte. L'idée n'est pas la pensée en acte, mais elle est plus que l'image ou que le mot qui la complète.³⁸ L'image en effet n'est qu'une représentation particulière ; l'idée est une tendance à la représentation de l'universel et du nécessaire. Dans toute idée, le véritable objet représenté, ce n'est pas un objet particulier, c'est l'être. Il est vrai que l'être ne saurait être représenté entièrement ; aussi l'idée n'est-elle pas une pensée complète. L'être ne peut être qu'*affirmé* et non représenté. L'idée est un ensemble de connaissances, d'affirmations représentées imparfaitement par un signe (*representatio per notas generales*) ; il faudrait dire universels, parce que ce que l'idée veut exprimer, ce n'est jamais le général, mais l'universel, c'est-à-dire ce qui est indépendant des circonstances particulières de la perception. L'idée tend à représenter la nature, l'essence des choses, c'est-à-dire ce qu'elles sont indépendamment des circonstances de la perception particulière. Il y a donc de l'être, l'affirmation implicite de l'être dans toute idée. C'est cette affirmation que le jugement réalise.

¹ Dans la dactylographie effectuée par Canivez, ce titre figure aussitôt après celui de l'introduction (Le jugement est l'acte...), et réitéré ici sous la forme : La conception ou la formation des idées.

Division des idées.

Les idées sont abstraites ou générales suivant qu'elles expriment des qualités ou des relations des êtres, ou ces êtres eux-mêmes dans l'ensemble de leur nature, dans leur essence.³⁹ La différence entre les idées abstraites et les idées générales ne consiste au fond qu'en ce que par ces dernières on se représente des qualités ou des ensembles de qualités, c'est-à-dire des rapports entre les choses, appartenant d'une manière constante à l'essence de ces choses, c'est-à-dire comme capables de les caractériser absolument ; tandis qu'au contraire les idées abstraites sont des idées de qualités ou de rapports considérés à part des choses.

Le progrès de la connaissance scientifique consiste dans l'analyse par laquelle la nature des choses particulières est expliquée par la nature des qualités ou des rapports qui s'y manifestent : l'histoire naturelle, qui a pour objet la division et la définition des êtres naturels, et par conséquent l'idée de ces êtres, dépend de la chimie, physique, mécanique, qui étudient dans ces êtres les propriétés physiques, chimiques et cherchent à expliquer la nature de ces êtres par les lois physiques, chimiques de leurs propriétés. La science tend à résoudre le concret en abstrait, à expliquer les espèces par l'action de lois universelles qui ont présidé à leur évolution et qui président sans cesse à leurs relations, c'est-à-dire à leurs actions réciproques, actions qui sont exprimées en raccourci dans la définition de la nature (essences, idées générales) de ces êtres. Les idées abstraites marquent donc une des deux directions de la pensée,⁴⁰ celle par laquelle elle tend à résoudre le concret en abstrait, à expliquer le particulier par ses relations avec le reste de l'être, c'est-à-dire par des lois universelles. Les idées générales marquent l'autre direction, qui tend à rattacher toute connaissance à des objets ou ensembles d'objets particuliers.

Les idées abstraites peuvent être divisées en idées de qualités et idées de rapports. Les qualités se rapportent soit aux sens (qualités sensibles), soit à l'entendement (idées de rapports). Les idées de rapports peuvent être pures ou empiriques. Les premières sont les vraies idées abstraites, celles qui expriment des relations nécessaires, ou plutôt la forme nécessaire des relations (causalité, nécessité, égalité, contingence) ; toutes ces idées expriment les lois mêmes de la pensée appliquée à la connaissance des choses ; on pourrait dire que ce sont les idées des formes de la pensée. - Les deuxièmes contiennent un élément sensible ; toutes les idées expérimentales sont de cet ordre.

Toute pensée implique des idées abstraites pures, c'est-à-dire suppose une forme. Il faut distinguer ⁴¹des idées pures, des idées formelles, les idées de la raison, dont le propre est d'exprimer ce qui dans la pensée ne saurait être purement formel, c'est-à-dire relatif, abstrait ; ce sont les idées d'absolu, de parfait, etc., qu'on appelle idées de la raison. C'est à ces idées que Kant réserve le nom d'idées ; les autres, tant générales qu'abstraites, il les appelle concepts. Le concept se rapporte toujours à une expérience possible, tandis que l'idée exprime ce qui ne saurait être donné dans aucune expérience, ni correspondre à aucune expérience (l'objet, le rôle de ces idées de la raison est précisément d'exprimer que les idées ou concepts, produits de la connaissance proprement dite, ne sauraient atteindre la véritable réalité (Hamilton). En somme l'idée que nous avons de l'absolu, du parfait, etc, c'est justement que l'absolu, etc, échappe à toute idée, ne pouvant être relation, ce qu'est toute idée).

En résumé, on peut distinguer les idées empiriques : idées générales et idées abstraites empiriques ; les idées pures ou de forme pure de la pensée : idées *a priori* ; ces deux premières espèces constituent les concepts ; aux concepts s'opposent les idées de la raison ou idées proprement dites, qui ont pour objet d'exprimer que la véritable réalité ne saurait être exprimée ⁴²par des concepts, c'est-à-dire qu'elle dépasse l'intelligence analytique.

Formation des idées abstraites et des idées générales

Toutes les idées, abstraites ou générales, supposent pour se former l'attention, la comparaison, c'est-à-dire l'analyse. L'idée d'une qualité sensible, par exemple (couleur), suppose une comparaison entre les diverses couleurs à la suite de l'attention donnée à plusieurs sensations différentes de couleur. Mais il n'est pas juste de dire avec les sensualistes que l'attention puis la comparaison suffisent à former les idées, car sur quoi l'attention peut-elle porter avant qu'aucune idée n'ait été formée par l'esprit ? Ce ne peut être que sur une sensation ; mais avec quelque attention que l'on s'observe sentant, on ne saurait dégager de la sensation l'idée qui n'y est pas contenue ; l'idée de la couleur est l'idée de quelque chose qui produit en nous la sensation de couleur, l'idée d'un mode absolu qui est la couleur. La comparaison ne saurait dégager cette idée du rapprochement de plusieurs sensations de couleur que sous la condition de la ⁴³présence à la pensée des idées d'être et de cause. L'attention et la comparaison ne sont donc que des moyens, des instruments dont la pensée se sert pour appliquer aux sensations les idées qui

appartiennent à son fond propre, et qui lui permettent de former les idées empiriques des qualités sensibles. D'ailleurs l'attention n'est pas comme le veut Condillac une sensation plus forte que les autres : il peut en effet arriver que l'objet de l'attention soit une sensation faible, et même l'intensité de la sensation nuit à l'attention plutôt qu'elle ne la favorise. De même on ne saurait avec Condillac réduire la comparaison à une double attention, c'est-à-dire à deux sensations fortes dont chacune modifie l'esprit comme si elle était seule. Concevoir ainsi l'attention et la comparaison, c'est les réduire à de purs états, tandis qu'elles sont des actes. Il n'y a attention que lorsque l'esprit interroge en quelque sorte la sensation qu'il éprouve pour se l'expliquer, ce qui suppose qu'il y cherche quelque chose dont il a déjà une certaine notion. L'attention ne saurait être le commencement de la connaissance, elle présuppose une connaissance, à savoir qu'il y a quelque chose à connaître (idée de l'être, de la cause). De même pour comparer, il faut avoir fait le choix d'un point de vue ; ce ⁴⁴ rapport est donc une connaissance anticipée. Aucune idée n'a sa source dans l'attention et la comparaison, quoiqu'il faille, pour développer la connaissance, être attentif aux données des sens et les comparer entre elles. L'attention et la comparaison supposent donc l'intelligence et sont des actes de volonté. L'idée abstraite n'est donc pas une simple sensation généralisée.

De même l'idée générale (homme, plante) suppose l'attention, mais il y a autre chose dans l'idée d'un homme que le résultat de la comparaison de plusieurs hommes entre eux. Les idées ne sont pas le résultat du rapprochement de plusieurs images semblables, se fondant en une seule qui ne contient que les ressemblances des images rapprochées. Ces images ne contiennent pas la notion de l'être, être objectif, indépendant de l'esprit. L'adjonction d'un mot, d'un nom à l'image générale ne saurait lui donner le caractère d'objectivité qui lui manque, et qui est le propre de l'idée. La véritable source de l'idée générale est dans l'affirmation, implicite à tout acte de pensée, que les sensations éprouvées viennent de causes extérieures qui sont des qualités constituant la nature des ⁴⁵ êtres, qualités par lesquelles ces différents êtres se ressemblent ou diffèrent entre eux. Toute idée générale suppose pour se former l'idée de la substance, c'est-à-dire de l'être constant en soi avec une nature ou une essence déterminée qui consiste dans un ensemble de qualités sensibles, et dans les lois suivant lesquelles ses qualités agissent et se manifestent. L'idée abstraite suppose l'idée de l'être abstrait ou être en général, l'idée générale suppose l'idée de l'être concret,

individuel, mais néanmoins intelligible, c'est-à-dire possédant une essence, une nature par laquelle il est susceptible d'être rapproché de tous les autres êtres, la possibilité de les concevoir tous par une seule idée, celle de l'être concret déterminé par un ensemble de qualités.

L'idée abstraite est, avons-nous dit, une idée de qualités ou de rapports ; elle ne représente donc pas le dedans de l'être. L'idée générale au contraire est l'idée d'un faisceau de qualités liées entre elles par une cause intérieure, non pas à l'esprit qui les pense, mais à l'objet qu'elle détermine.

L'attention et la comparaison, qui servent à former les idées générales, ne les créent donc pas de toutes pièces, puisque leur véritable source est dans l'acte par lequel la pensée pose ⁴⁶l'existence en dehors d'elle d'êtres existant en soi, auxquels elle attribue une nature fixe, qui explique à ses yeux les rapports constants de ses sensations. L'attention et la comparaison, l'analyse servent à rectifier, à remplir et à ordonner peu à peu les idées, c'est-à-dire qu'à mesure que l'observation se produit, les idées qui se forment sont débarrassées des éléments contingents, accidentels, qui y avaient été introduits d'abord, que d'autres éléments constants viennent s'ajouter aux premiers, et qu'enfin le véritable ordre d'importance de ces caractères constants est aperçu peu à peu.

.....

**L'extension et la
compréhension des idées
générales ; leur
hiérarchie de l'individu
au genre supérieur
(genus summum)**

.....

Valeur objective des idées.

Les idées sont-elles de simples modes de pensée ou représentent-elles le fond de l'être ? Question posée depuis Socrate, qui fait du général l'objet de la science. D'où, pour son disciple Platon, l'identification de l'être avec l'idée, type du genre (réalisme de Platon). La question de la réalité des idées est la question capitale de la métaphysique au Moyen-Age.

Nominalisme et réalisme

⁴⁷Les nominalistes et les réalistes - Saint Anselme, platonicien ; Roscelin (Compiègne) est le premier nominaliste. Guillaume de Champeau (St Victor de Paris) ; Abélard et le conceptualisme. La formule du réalisme est *universum ante res*, la formule du nominalisme : *universum post res* : il n'y a que les choses particulières ; pour le réalisme, il n'y a que les idées ; le nominalisme n'admet pas l'idée : sensualisme et rationalisme. La formule du conceptualisme : *universum in rebus* ; l'universel n'est que dans les choses ; ce n'est pas une idée absolue, c'est un concept formé par la pensée. Le nominalisme est condamné au concile de Soissons (1082) ; le conceptualisme d'Abélard a été condamné au concile de Sens (1140). Un édit de Louis VII interdit l'enseignement du nominalisme, qui réapparaît avec la Renaissance (Occam).

Les nominalistes ont raison de penser que les idées n'existent pas dans les choses. Mais les sensations y existent-elles ? Sans l'entendement, sans l'idée qui se pose en face de la sensation pour la juger, qui pose l'être objectif, point de choses : tout se résout dans la subjectivité du moi. Sans doute nous concevons ⁴⁸la chose comme ce qui nous affecte de sensations et non pas comme un pur abstrait, mais ces sensations sont nous et non la chose. De même l'espace et le temps dans lesquels nous les représentons ; de même la détermination et l'ordre absolu qui nous y apparaissent. La réalité est au-delà, saisie par la raison. Le nominalisme a donc tort au fond.

Le réalisme a tort dans la forme : la réalité ne consiste pas dans les idées générales, ni abstraites, simples formes nécessaires de la pensée ; les idées générales, empiriques dans leur matière, conditionnées par la sensation contingente, ne peuvent pas être, même comme idées, des réalités éternelles. L'expérience montre que dans l'esprit elles sont en perpétuel devenir ; il en est sans doute de même de leurs causes objectives (transformisme). Mais le réalisme (idéalisme) a raison au fond : les idées existent comme tendance, force, instrument de la pensée, et sont autre chose que les mots ; c'est l'entendement qui pense l'être, le réel, et non pas les sens. La véritable réalité ne consiste ni dans le particulier, ni dans l'universel (c'est-à-dire la loi), mais dans le rapport nécessaire que la raison connaît entre l'un et l'autre. Le réel n'est ni le pur sensible ⁴⁹ni l'abstrait, mais le rapport de l'un à l'autre, la pensée active qui saisit ce rapport.

Le Jugement. Sa nature - ses formes

Par jugement nous n'entendons ni la qualité de l'esprit qui juge bien, ni cette faculté primitive (bon sens) dont parle Descartes, ni la faculté même de juger, qui est l'entendement, c'est-à-dire la pensée considérée en tant qu'elle a une nature.

⁶⁸Quelle est la nature de cet acte ? Juger est affirmer ou nier quelque chose. Mais quoi ? Un objet ? Il y a des jugements qui n'affirment pas un objet. L'existence ? Mais les jugements mathématiques n'affirment que des rapports d'égalité. Le jugement est l'acte d'affirmer une vérité. Affirmer une vérité, c'est affirmer une relation nécessaire : dans tout jugement entrent deux termes entre lesquels est affirmé un rapport, non pas nécessairement d'identité, ni de convenance, mais nécessaire : il est impossible d'expliquer un terme du jugement sans penser l'autre. Tout jugement contient des termes, affirme un rapport entre eux : les termes, le rapport, l'acte de poser le rapport sont les trois parties du jugement.

Comment se fait l'affirmation du rapport vrai ? Comment est saisie la vérité dans les termes du jugement ? C'est là se demander si l'affirmation de la vérité est contenue implicitement dans les termes mêmes du rapport, c'est-à-dire dans l'idée ou les idées ; ou si au contraire c'est un acte propre de la pensée qui, s'ajoutant à la conception de l'idée, affirme la vérité. Il y a lieu de se demander si le jugement résulte de la seule ⁶⁹intuition de ses termes, s'il est déterminé par elle, ou si elle n'en est qu'une condition préalable, et si le jugement résulte de l'activité propre de l'esprit. C'est ce qui fut discuté entre Descartes et Spinoza : « Le jugement est-il un acte de volonté ou d'entendement ? ». Par entendement, Descartes conçoit la faculté d'apercevoir les idées, les images, les sensations, une puissance passive ; par volonté, une faculté active de se déterminer. Si en ce sens le jugement est un acte d'entendement, c'est que la connaissance du vrai s'impose à l'esprit nécessairement, et qu'il ne peut intervenir dans l'élaboration de cette connaissance ; dans le cas contraire, le jugement peut contribuer à former la connaissance.

La question est donc de savoir si nous contribuons librement à la formation de la connaissance dans l'esprit, ou non ? Pour Descartes, le jugement est un acte de

volonté. Les deux solutions sont appuyées sur le témoignage spontané de la conscience : nous avons conscience de ne pas faire la vérité (Spinoza) ; nous avons aussi conscience d'être pour quelque chose dans l'acte de former le jugement, dans le développement de nos connaissances ⁷⁰ suivant que nous étudions avec plus ou moins d'attention nos idées. Il semble y avoir là une contradiction.

Selon Descartes, il n'y a jamais jugement lorsque l'entendement agit seul, lorsque nous nous bornons à concevoir, à apercevoir des idées : la simple intuition des idées ne suffit pas pour affirmer quelque chose comme vrai. La volonté se distingue de l'entendement en ce qu'elle est infinie et libre, et non finie et déterminée comme l'entendement ; si j'affirme quelque chose comme vrai, c'est que je m'élève au-dessus, sans me borner à en subir l'idée ; c'est que je veux juger ; cette volonté est infinie, sans bornes ; elle est libre ; rien ne peut me contraindre à affirmer ce que je ne veux pas affirmer. Une connaissance claire, il est vrai, détermine la pensée, mais cela sans exclure la liberté ; au contraire, elle détermine la liberté ; l'affirmation que je fais alors est libre et déterminée : ma volonté en effet donne une adhésion, et l'acte par lequel elle le donne est libre, se distingue de l'acte par lequel l'entendement présentait les conditions de la pensée. Tout jugement supposant un acte de la volonté qui apprécie la matière de la connaissance, ⁷¹ on peut expliquer par le rapport de la volonté à l'entendement les différentes manières d'être de la pensée par rapport à la connaissance. Pour Descartes, se tromper résulte de l'affirmation d'une chose que nous ne connaissons pas clairement : la volonté va au-delà des bornes de notre connaissance, des bornes de l'entendement. Le doute est la suspension¹ du jugement par un acte de volonté en présence d'une idée obscure ; c'est un acte de volonté libre.

Spinoza soutient que l'entendement et la volonté ne se peuvent distinguer de la réalité : l'affirmation n'est rien en dehors de l'idée à laquelle elle s'applique ; l'affirmation dans le jugement est l'affirmation contenue dans l'idée même : toute idée est en effet une affirmation ; concevoir est affirmer. Que serait l'affirmation du jugement s'ajoutant à l'affirmation contenue dans l'idée ? Elle serait sans objet. Le doute et l'erreur ne s'expliquent <pas> par une extension de

¹ suppression C

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

la volonté au-delà des limites de l'entendement, car nous pourrions douter et affirmer sans raison. Le doute est l'incertitude de l'imagination qui hésite entre plusieurs idées, à l'occasion ⁷²d'une perception ; le doute consiste à ne pas apercevoir quelque chose d'une manière conforme à la nature de la pensée, d'une manière adéquate, claire et distincte ; le doute résulte encore d'une idée adéquate nous apprenant qu'une autre idée n'est pas adéquate, définition qui semble plus rationnelle que les précédentes. L'erreur est le manque d'une connaissance adéquate ; c'est une connaissance incomplète. Qu'est-ce que cette erreur qui consiste à se croire libre, sinon l'ignorance des motifs qui nous déterminent ? Toute erreur est le défaut d'une connaissance vraie. Il n'y a donc pas de part à faire à la volonté dans le jugement. Volonté et entendement ne sont que des abstractions signifiant l'ensemble de nos idées considérées en tant qu'elles nous déterminent à l'affirmation (volonté) ou qu'elles se présentent à nous (entendement). La volonté et l'entendement se confondent et ont autant de perfection.

Il y a bien toujours affirmation dans l'idée, mais cette affirmation a besoin d'être réalisée. Il y a une affirmation implicite dans les idées, matière du jugement, mais cette affirmation est-elle la même que celle en laquelle le jugement consiste, comme le veut Spinoza ? Ce que ⁷³Spinoza méconnaît dans le jugement, c'est la nécessité d'un passage de la simple croyance, dont les termes du jugement sont l'objet, à la connaissance proprement dite, qui n'existe qu'au moment où la pensée reconnaît dans les termes du jugement un rapport vrai, où elle distingue entre les affirmations qu'elle était portée à faire à leur sujet, et celles qu'elle est en droit de faire, les jugeant conformes à l'idée de la vérité. Mais c'est Spinoza qui pense que lorsque nous affirmons quelque chose ou que nous doutons, nous avons des raisons d'affirmer ou de douter. Il semble que cette opinion soit vérifiée par ce que nous avons dit : que, ayant à considérer des termes, nous refusons la croyance impliquée à ces termes, et que nous agissons ainsi parce que nous avons idée des conditions de la vérité de ces choses, idée parfaitement exacte. Il semble que nous accordons à Spinoza qu'entre l'aperception (croyance contenue dans les termes du jugement) et le jugement, la différence consiste en ce que, dans le jugement, est impliquée l'idée de la vérité et de ses conditions.

Mais Spinoza n'a raison qu'en partie. Il a ⁷⁴raison de dire que l'affirmation, qui est l'acte propre du jugement, a toujours ses conditions dans les connaissances

que l'esprit possède au moment où il la forme. Si je reconnais fautive une idée, c'est que je possède une idée qui m'éclaire sur la valeur de la première idée.

Il ne suffit pas de considérer une idée en elle-même pour reconnaître si elle est vraie ou fautive, si on a raison d'affirmer ce qu'on veut affirmer d'abord. L'homme qui suspend son jugement a des raisons pour le faire, raisons se trouvant dans les connaissances actuelles. Quel que soit le jugement que nous formions, nous avons, pour affirmer, des raisons.

Mais il ne s'ensuit pas que ce soit la seule présence de ces raisons dans l'esprit qui suffise à déterminer le jugement. Ces raisons de croire l'idée primitive vraie ou fautive ne sauraient déterminer la pensée que si la pensée agit, les rapproche de l'idée en question et cherche leurs rapports. Il ne suffit pas d'avoir quelques pensées présentes à l'esprit pour voir ces pensées s'accorder ou s'exclure. Dans la thèse de Spinoza, ni le doute, ni l'erreur, ni aucun des autres moments de la connaissance ⁷⁵ ne s'expliquent. Le doute est une idée adéquate qui par sa présence nous apprend qu'une autre idée est inadéquate (Spinoza). Mais pour Spinoza, une idée inadéquate est une idée fautive, n'exprimant qu'une partie de la vérité. Pour Spinoza, il n'y a pas de vérité des idées inadéquates, perceptions ou sensations, qui saisissent le rapport des choses à nos perceptions actuelles. En définitive le doute, défini d'après Spinoza, consisterait à savoir qu'une idée, que l'on pourrait croire vraie, est fautive. Mais dans ce cas, on ne douterait pas. Spinoza caractérise le mieux le doute en le qualifiant d'incertitude de l'imagination, car cette définition n'élimine pas de l'idée du doute celle d'incertitude ; mais, là où il n'y a qu'hésitation de l'imagination, il n'y a pas doute, car il n'y a pas pensée ; le doute consiste en ce que, sachant les conditions pour savoir si c'est tel ou tel cas qui va se produire, ces conditions manquent à ce moment. Il n'y a doute que là où il y a connaissance des conditions d'une chose, alors que ces conditions ne sont pas réalisées. Le doute ne suppose pas seulement une idée adéquate révélant une idée inadéquate, mais encore ⁷⁶ il faut que l'idée inadéquate dont parle Spinoza soit telle que les conditions pour affirmer la vérité puissent se trouver ou ne pas se trouver. Pour que le doute se comprenne, il faut que l'on conçoive l'acte de juger comme l'acte de comparer une représentation (aperception pour Descartes) à l'idée de la vérité ou de ses conditions (idée adéquate), mais cette idée par elle-même n'est pas l'idée vraie dont la possession suffit pour éliminer l'idée fautive. Ce n'est pas une connaissance précise, mais une connaissance abstraite, la condition de la

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

connaissance. Et cette idée adéquate (des conditions de la vérité) doit être appliquée par l'esprit à l'idée qui nous occupe.

Par conséquent, s'il est vrai qu'il y a des conditions du doute, s'il ne résulte pas de la seule action de la volonté comme le veut Descartes, il suit de là que pour expliquer le doute il faut faire entrer l'idée de l'action de la pensée, qui applique dans le cas particulier l'idée qu'elle a de la vérité et de ses conditions.

Selon Spinoza, la connaissance dans la pensée se ferait sans la pensée ; la pensée consiste dans ⁷⁷un ensemble d'idées. L'idée de l'action manque à Spinoza. Or les progrès de la pensée consistent dans la substitution aux perceptions des interprétations de la pensée. La pensée doit interpréter les pensées, les idées, et non seulement les remplacer par des idées adéquates.

Le jugement est donc l'action par laquelle la pensée reconnaît, dans une imagination qui s'offre à elle, les conditions d'une certaine interprétation. La connaissance est l'application d'une forme à une matière ; c'est l'absorption par la pensée des imaginations.

Pour Descartes d'ailleurs les idées vraies consistent seulement dans des abstractions. Mais la connaissance vraie est un rapport nécessaire affirmé à propos d'un objet d'expérience. Mais ni Spinoza, ni Descartes n'ont eu l'idée de la connaissance expérimentale ; or toute connaissance est une interprétation d'expérience, suppose la possibilité d'une expérience. Mais le doute ne se comprend pas s'il n'y a dans la pensée, comme le veut Descartes, que les idées vraies (abstractions) et les imaginations. Il faut que nous ayons pour douter l'idée d'appliquer les conditions de la connaissance certaine au cas particulier considéré.

⁷⁸Spinoza supprime l'idée de l'action de la pensée, action dans laquelle, pour Descartes, se place la liberté. Pour Descartes, jamais le jugement ne peut se faire sans que, au moment où il se fait, la pensée s'élève au-dessus de la pensée dont elle juge, au-delà des conditions à remplir par le jugement qu'elle va porter. Si l'objet ne faisait que se rapprocher dans l'esprit des connaissances antérieures de la vérité, le jugement ne pourrait se former. Sans doute, dans l'acte de jugement, la pensée applique à l'objet sa nature, telle qu'elle l'a acquise par ses connaissances antérieures. <Mais> le jugement est un acte de volonté en ce sens que ni l'intuition actuelle, ni cette sensation présente jointe aux connaissances

acquises, ne suffisent à former un acte de jugement. Il y a une liberté inhérente à tout acte de pensée.

Dans tout jugement la matière <est constituée> par la perception actuelle, ou par l'imagination ; la forme consiste dans l'ensemble des connaissances actuellement possédées. Mais ce que nous savons, ne le tenons-nous que de notre expérience ⁷⁹ antérieure : la forme vient-elle toute de l'expérience, de la sensation ? Mais pour que cette expérience ait été possible, il nous a fallu une idée de la vérité et des conditions de sa découverte. Dans la nature de la pensée, il y a à faire deux parts : une pour l'expérience, l'autre pour ce qui en a été la condition, la forme pure de la pensée, l'idée de la vérité et de ses conditions. Cette idée est la véritable nature universelle de la pensée ; nous l'appellerons l'entendement, qui s'oppose à la raison, pensée en tant qu'elle se donne une nature. Mais suffit-il à la pensée d'avoir une nature pour rendre le jugement possible ? Il n'y a jugement que si la pensée s'élève au-dessus de sa nature. En ce sens, le jugement est libre d'une liberté qui a dû exister dès le principe, mais qui comporte des progrès indéfinis. La pensée est de plus en plus libre dans le jugement à mesure qu'elle a plus de connaissances, et qu'elle juge mieux de la difficulté de la connaissance vraie.

D'autres sens existent dans lesquels on doit concevoir que la pensée est libre. Le jugement n'existe pas réellement sans le doute, passage de la pensée de la croyance à la connaissance. Dans le doute ⁸⁰ elle manifeste sa liberté. Le doute philosophique, sur la valeur de la pensée, le sens de la connaissance, est supérieur à ce doute ordinaire. L'homme doutant ainsi s'élève au-dessus de sa nature intellectuelle tout entière et s'en demande la valeur. C'est là la liberté du philosophe. Enfin il y a un troisième degré de la liberté : cet acte de liberté supérieur consiste à réaliser soi-même des actes auxquels on donne librement une valeur. C'est là la liberté morale, qui consiste en autre chose que dans le doute philosophique, et consiste dans le pouvoir de dominer toute sa nature (et non seulement sa nature intellectuelle), ses impulsions, ses désirs. La liberté morale consiste dans la conquête indéfinie de la nature de l'esprit.

Le langage

Langage synthétique ou sensible et langage analytique ou intellectuel, abstrait.
Rapports du langage et de la pensée. Origine du langage. Les langues.

Le langage est l'ensemble des signes qui servent à l'expression de la pensée. On appelle *signe* toute chose pensée qui éveille dans l'esprit l'idée d'une autre ; mais on appelle plus particulièrement de ce nom une image sensible qui signifie une idée en vertu du rapport naturel ou artificiel qui l'unit à cette idée. Ce qui fait d'un mot, d'un geste, d'un signe quelconque un signe véritable, c'est ce rapport par lequel il fait penser à l'idée, par lequel il détermine la pensée à former une pensée. Certains signes font naturellement penser à certaines choses. Mais il y a d'autres signes qui sont établis par la volonté des hommes, les signes *conventionnels* (musique, arithmétique). Les signes conventionnels ne sont pas nécessairement pour cela des signes *artificiels*. La parole semble être ainsi un langage artificiel, mais les raisons pour lesquelles un signe est adopté par la volonté ⁵⁰ et les conventions humaines ne peuvent être tirées que de la nature des (...)

(...) ⁶⁰ dans le progrès de l'analyse du contenu de la perception, progrès rendu possible par les progrès du langage. Le passage de la pensée concrète à la pensée abstraite consiste dans le progrès de l'analyse de la pensée concrète de façon à en rendre possible la circulation d'esprit à esprit en la fixant à des mots ; ce passage ne consiste que dans la communication de la pensée concrète. D'après cela, le progrès de la pensée consiste dans le progrès du langage, c'est-à-dire dans la formation de mots attachés aussi nettement, aussi précisément que possible aux choses reconnues exister dans la pensée concrète par l'analyse. Condillac méconnaît que la découverte de la nature des choses est autre que la détermination du contenu des perceptions, des rapports des choses entre elles ; elle est dans la distinction, dans les choses, de leur nature vraie <et> de leur nature apparente, et dans leurs rapports, du¹ nécessaire et <de> l'universel <et> du contingent et de l'accidentel. La connaissance est la ⁶¹ connaissance de la loi,

¹ le O

œuvre de la pensée, de l'expérience, de la pensée appliquée aux objets de la perception pour découvrir leur nature et les lois nécessaires qui les régissent. Chaque progrès de la pensée est plus que l'acte de prendre conscience du contenu des perceptions, car la connaissance serait subjective, ne nous ferait pas sortir de nous-mêmes ; mais la connaissance interprète, découvre des réalités objectives que manifestent les choses. La connaissance scientifique n'est donc pas une analyse mais une synthèse. Le progrès de la connaissance ne consiste pas dans la bonne distribution des connaissances antérieures, rendue possible par une distinction subtile. Condillac confond les sciences concrètes et abstraites, propose à tort à toute science l'idéal de la science abstraite. La théorie de la connaissance scientifique (réduite à l'analyse) est fautive de toutes les sciences : les mathématiques sont autre chose que le calcul, qui ne serait qu'une succession d'identités.

Condillac réduit toute science à la forme mathématique, ce qui est faux, car il faut distinguer les sciences de faits dont l'objet est de déterminer des lois, lois que l'esprit seul peut déterminer. Entre les lois et les faits il n'y a jamais égalité : la loi ⁶² est l'expression de ce qui est jugé nécessaire dans les faits : l'évidence, qui est la forme des sciences mathématiques, n'est pas celle des sciences expérimentales. Les mathématiques en outre ne sont pas une suite d'identités, mais d'égalités ; la connaissance de ces égalités ne se fait pas dans l'esprit passivement, car pour les découvrir il faut d'abord en découvrir l'idée. Or inventer une idée, c'est faire une synthèse et non une analyse, synthèse faite par l'esprit conformément à sa nature. Il n'est pas vrai, comme le dit Condillac, que toutes les opérations se ramènent à l'addition et à la soustraction, car il a fallu une idée pour inventer les autres opérations. Les mathématiques consistent, non dans une succession d'identités, mais dans la succession d'inventions, d'idées.

Origine du langage

Le langage articulé, analytique, est-il naturel ou artificiel ? Vient-il en l'homme d'une cause extérieure à sa nature ? La façon la plus absolue de concevoir le langage artificiel est de dire qu'il est le produit d'une convention (Rousseau) ou d'une révélation divine (de Bonald) ; mais révéler le langage n'eût été que révéler la pensée, l'idée même ; d'ailleurs les principaux mots expriment des idées

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

abstraites, dont ⁶³il aurait fallu enseigner le sens aux hommes ; il y a bien une tradition du langage, mais qui n'explique rien. La parole est donc un langage naturel en ce sens que les hommes en ont besoin pour exprimer leurs pensées ; en un autre sens il est naturel, car ayant des organes vocaux, il était naturel aux hommes de s'en servir.

D'ailleurs la langue est constituée par quelques racines exprimant des idées abstraites par leur rapport avec l'étendue et le mouvement. Les racines des langues sont en petit nombre et représentent une action, un mouvement, une figure, quelque chose de sensible. La linguistique confirme le témoignage de la psychologie : la pensée exprime toujours des abstractions, et de l'abstrait imaginé. La pensée porte sur des images. La pensée exprime l'abstrait par des racines des mots qui figurent l'abstrait.

Ici se présente la question du *primum cognitum*. Le particulier, le singulier a-t-il été le premier connu ? C'est là la thèse sensualiste, nominaliste : toute connaissance commence aux individus, aux choses particulières ; <suivant> cette thèse, les noms propres ont été les premiers formés. Les noms propres, en désignant la chose comme particulière, ne la désignent pas comme étant connue, et sont par là incapables ⁶⁴de former des noms communs, exprimant un genre, une nature des choses réalisées dans certaines choses : le nom commun désigne un ensemble de propriétés saillantes ; or le nom propre ne contient aucun commencement de généralisation. Les noms communs ont pu être d'abord des noms particuliers, mais s'ils sont devenus noms communs, c'est que dans cette chose particulière, la pensée exprimait une qualité propre à plusieurs autres choses, c'est que ce nom était capable d'extension. Les hommes certes n'ont pas commencé par penser des abstractions, mais à l'occasion de choses particulières, ils ont pensé des propriétés générales : penser a toujours été saisir l'universel dans le particulier, qui n'est saisi que par la sensation ; or le sensible, c'est-à-dire le particulier, n'est pas le réel, ni l'universel abstrait, mais l'universel dans le particulier saisi par la pensée.

Les noms ont d'abord désigné dans les objets leurs propriétés dominantes, puis peu à peu se sont groupés des faits de plus en plus particuliers, des déterminations de plus en plus précises. Peu à peu l'expérience a rempli, ⁶⁵précisé et classé les genres formés de la sorte. Ensuite, c'est par analogie avec ces genres d'objets et d'actions sensibles qu'ont été connues et nommées les notions abstraites et morales. La parole est donc un langage naturel, puisqu'elle est le produit de la nature humaine. Mais existe-t-il un rapport naturel entre les

sons et les choses (théorie de l'onomatopée : Platon, Lucrèce, sensualisme) ? Les racines formées de la sorte sont stériles, n'ayant pas de rapport avec la pensée abstraite. Max Müller pense que les hommes ont été dans tous les temps conduits à la production de tels ou tels sons par les analogies qu'ils sentaient confusément entre ces sons et les idées abstraites (mouvements, etc.) qu'ils voulaient rendre. On saisit ce rapport pour certains sons¹. Mais d'un esprit à l'autre, le sens de ces sons devait varier. Il ne peut donc être question d'une origine absolue du langage : les lois qui président à la transformation et la conservation du langage l'ont fait évoluer autrefois. Les mots se conservent selon leur convenance avec la pensée. À l'origine, chaque famille avait son idiome : groupement des idiomes, sélection naturelle des racines (clarté, simplicité, analogie). Les langues sont l'œuvre de la littérature. Lois de remplacement et de transformation ⁶⁶des mots pour peindre, abrégé, accentuer. Le sens des mots varie sans cesse. La loi du pittoresque préside au changement des mots ; c'est cette loi de peindre qui forme l'argot.

Principaux groupes de langues

Langues *monosyllabiques* (chinois), où toutes les idées sont exprimées par des monosyllabes sans désinence ni flexions, les idées étant juxtaposées, et le rapport des idées n'étant pas marqué. Les langues *agglutinantes* forment des mots qui disparaissent, sans verbes (Caucase). Les *langues à flexions* expriment les rapports des idées par des désinences.

On distingue plutôt les langues synthétiques et analytiques. Dans les premières, les rapports des idées sont exprimés par des flexions des mots et non des mots particuliers (grec, latin) ; on assigne aux mots une place qui dépend de leur importance. Dans les langues analytiques, la place des mots est fixée par la grammaire (français) ; ces langues sont rationnelles plutôt qu'oratoires. Toutes les langues ont dû être primitivement synthétiques.

⁶⁷Leibniz a conçu le projet d'une langue universelle ; cette idée est une fantaisie, une langue n'exprimant pas que les idées abstraites ; le caractère d'une

¹ sens O

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

langue est la façon propre aux éléments qui la parlent ; la langue dépend des sentiments, et exprime des nuances infinies. Leibniz a conçu l'idée d'une caractéristique universelle, ensemble de signes exprimant les idées fondamentales de la pensée ; la langue de Leibniz eût exprimé, non des mots, mais des idées (langue idéographique) : mais pour déterminer ces signes, il faudrait avoir fait toute la science de la pensée.

L'écriture est un langage du deuxième degré, a été figurative (rébus), symboliste ; le chinois est une écriture idéographique : tout mot comprend deux signes ; l'un signifie le son du mot ; un deuxième signe indique dans quel ordre d'idées il faut chercher le sens du mot. L'écriture alphabétique décompose les syllabes, et exprime les sens (écriture phonétique).

Index nominum

A

Abélard · 184
Anselme (saint) · 184
Aristote · 4, 7, 19, 22, 130, 131, 132,
147, 167, 168

B

Bacon · 7, 26, 90
Bain · 97, 103, 127, 128, 157, 170, 171
Bonald · 192
Bossuet · 132, 161
Broca · 41
Broussais · 64

C

Canivez · 3, 4, 56, 171, 175, 179
Champeau (Guillaume) · 184
Cicéron · 7, 22
Comte · 10, 11, 12, 16, 17, 21, 75, 104,
128, 129
Condillac · 77, 98, 170, 182, 191, 192
Cousin (Victor) · 7, 100, 101, 102, 103

D

Descartes · 7, 13, 17, 19, 20, 21, 64, 71,
73, 99, 130, 132, 147, 148, 149, 150,
151, 169, 170, 185, 186, 188, 189

F

Fechner (la psychophysique) · 29, 97, 113,
114, 115, 116, 117, 124

G

GALL · 41, 129

H

Hegel · 7, 22
Hume (David) · 175

J

Jésus · 18
Jouffroy (Théodore) · 103, 106, 126,
127, 128, 130, 133

K

Kant · 4, 7, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 29,
73, 101, 131, 133, 150, 151, 154, 160,
169, 171, 181

L

Leibniz · 4, 28, 132, 169, 195
Locke · 133

M

Maine de Biran · 7, 98, 99, 100, 103,
106, 133
Malebranche · 64
Mill · 97, 175

O

Occam · 184

P

Pascal (Blaise) · 20
Platon · 4, 19, 128, 130, 131, 138, 150,
183, 194

R

Roscelin · 184
Rousseau · 192

S

Sceptiques · 149, 151, 152, 153, 154,
173
Socrate · 4, 7, 17, 18, 20, 32, 76, 183
Sophistes · 18, 19
Spencer · 97
Spinoza (Baruch) · 21, 23, 109, 131, 132,
149, 150, 151, 185, 186, 187, 188,
189

Z

Zénon d'Élée · 154

Publications de l'Institut ALAIN

OUVRAGES D'ALAIN

LES PROPOS D'UN NORMAND (1906-1914) Edition critique intégrale en 10 tomes des 3083 Propos parus dans La Dépêche de Rouen et de Normandie, par J.-M. Allaire, R. Bourgne et P. Zachary, avec la coopération de G. Pascal et P. Heudier :

Un volume par année, de 1906 à 1914 (I-IX). Tome X : Premier Journalisme d'Alain (1900-1906)

Le volume broché : 10 € Le volume relié : 15 €

Errata et Mises à jour par Pierre Zachary, 2003, ISBN 2-905753-20-X, 7 €

Catalogue des Propos d'un Normand par P.Zachary (2003) 7 €

« **CŒUR À CŒUR DE JUMEAU** » - Correspondance avec Marie-Monique Morre-Lambelin, 1901-1913. 1 volume, 364 pp., ISBN 2-953-30-7 18 €

COURS DE PHILOSOPHIE, Rouen, 1900-1901. Rédaction de l'élève Louis Canet. Texte établi par P. Gautier et E. Blondel, présentation E. Blondel. 2006. ISBN 2-905753-27-7 18 €

DE QUELQUES-UNES DES CAUSES RÉELLES DE LA GUERRE ENTRE NATIONS CIVILISÉES, édité par F. et R. Foulatier et R. Bourgne, incluant les lettres d'Alain à Marie Monique Morre-Lambelin, les photographies de guerre prises par G. Gontier, et « L'itinéraire de l'artilleur Emile Chartier 1914-191 » par P. Zachary, 1988, ISBN 2-905753-02-1 10 €

DÉDICACES À MARIE-MONIQUE MORRE-LAMBELIN, texte établi par Robert Bourgne et Emmanuel Blondel, introduction de Robert Bourgne, bibliographie des œuvres dédicacées par Pierre Zachary. 2007. ISBN 2-905753-26-9 12 €

MYTHES ET FABLES, édition du manuscrit de 1933 révisé par Alain en 1947 et restitution du cours professé au Collège Sévigné en 1933 à partir des notes de quelques auditeurs, par R. Bourgne et I.Châtelet, avec une étude stylistique de Suzanne Allaire : «Alain ou le pouvoir des mot », 1985 ISBN 2-905753-01-3 (en voie d'épuisement) 30 €.

POÈMES à GABRIELLE, ISBN 2-905753-19-6 10 €

OUVRAGES DE JULES LAGNEAU

Jules LAGNEAU, *Cours de Philosophie, 1892-1893*. Rédaction C. Oursel. Texte établi et présenté par E. BLONDEL. Institut ALAIN, Le vésinet, 2011. ISBN 2-905753-31-5, 210 pages. 15€

ETUDES SUR ALAIN ET JULES LAGNEAU

ALAIN DANS SES ŒUVRES ET SON JOURNALISME POLITIQUE. Actes du colloque organisé à Paris à l'occasion du cinquantenaire de la mort d'Alain les 30 novembre et 1er décembre 2001. 1 volume, 324 pp., Paris, Institut Alain, novembre 2004. Textes de E. Blondel, M. Bourdeau, B. Bourgeois, R. Bourgne, M. de Courcel, M. Dixsaut, Y. Dorion, M. Drouin, F. Foulatier, E. Garcia, P. Henriot, C. Imbert, K. Ikada, L. Jaume, M. Kamiya, G. Kassabgi, T. Leterre, A. Michel, G. Pascal, J.-L. Poirier, B. Saint-Sernin, B. Vergely. ISBN 2-905753-10-2 10€

ALAIN-FREUD, textes de P.-L. Assoun, R. Bourgne, R. Bruyeron, C. Doz-Schiff, F. Foulatier, T. Leterre, G. Pascal, J.-J. Rassial, M. Schneider, 1992, nouvelle édition 2007. 10€

ALAIN LECTEUR DES PHILOSOPHES, textes de P. Aubenque, B. Bourgeois, J. Brunschwig, A. Comte-Sponville, H. Grenier, F. Kaplan, F. Khodoss, J. Muglioni, G. Pascal, J.-L. Poirier, O. Reboul, B. Rousset, F. Turlot, présentés par Robert Bourgne, en coédition avec Bordas, 1987, ISBN 02-04-016965-2 10€

ALAIN PHILOSOPHE DE LA CULTURE ET THEORICIEN DE LA DEMOCRATIE ; Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (1974). Textes de J. ALEXANDRE, A. BASLAW, J. HENDERSON, G. KAHN, G. LAMIZET, O. REBOUL, S. SHIRAI, R. SIBLEY, M.-T. SUR, G. WITTOUCK. Institut Alain, 2011, ISBN 2-905753, 174 pp. 12€

GENÈSE DE L'ÉCRITURE ET DE LA COMPOSITION LITTÉRAIRE CHEZ ALAIN, 1er cycle des séminaires Alain 1994-95, réédition 1996, ISBN 2-905753-10-2, 7 €

JULES LAGNEAU, ALAIN ET L'ÉCOLE FRANÇAISE DE LA PERCEPTION, A. Baudart, R. Bourgne, F. Foulatier, H. Grenier, R. Kuhn, J.-M. Le Lannou, T. Leterre, J. Muglioni, G. Pascal, 1995. ISBN 2-905753-09-9 10€

LAGNEAU LECTEUR DE MAINE DE BIRAN, 2ème cycle des séminaires Lagneau 1995-1996. ISBN 2-905753-15-3 7 €

LAGNEAU PSYCHOLOGUE ? séminaires de F. Foulatier, 1995-1997 (2000) ISBN 2-905753-16-1 - 7 €

RÉDACTION OURSEL (1892-1893)

PENSER AVEC ALAIN, R. Bourgne, J.-Y. Chateau, A. Comte-Sponville, M. de Courcel, E. Demont, F. Foulatier, P. Henriot, F. Kaplan, M. Lechat, A. Michel, M. Ogor, G. Pascal, 1996 ISBN 2-905753-11-0. Nouveau tirage 2007 10€

LA PSYCHOLOGIE RÉFLEXIVE DE JULES LAGNEAU, 1er cycle des séminaires Lagneau de "La Menuiserie" 1994-1995, (réédition 1997). ISBN 2-905753-12-9 7€

J.P. MAUPAS, INTERFERENCES. Recueil d'études : Alain et Gide, Alain et Bergson, Alain et Sartre, Alain et Bachelard. 1 vol., 190 pp., ISBN 2-905753-29-3, 15 €

« TÉMOINS »

Albert LAFFAY, Alain ou le bonheur de penser librement, 2003, ISBN 2-905753-21-8 10 €

Maurice SAVIN, Autour d'Alain, pages de Journal, 2005, ISBN 2-905753-25-0, 10 €

Commande directe à Catherine Langevin, 75 avenue Émile-Thiébaut, 78110 Le Vésinet, ou par mail : institut.alain@wanadoo.fr.

TABLE DES MATIERES

Présentation 3

La philosophie 15

Psychologie 41

Méthode de la Psychologie 86

Divisions de la psychologie. Analyse de l'idée de la pensée. Les formes et les degrés de la vie pensante 131

L'intelligence 151

Intelligence - Divisions générales du sujet : les degrés de la vie intellectuelle. 162

Entendement et ses fonctions : Conception, Jugement et Raisonement. 184

Le langage 197

Index nominum 203
