LA PSYCHOLOGIE REFLEXIVE DE JULES LAGNEAU

VOLUME 3 / 7 : COURS DE PSYCHOLOGIE – REDACTION LEJOINDRE (1886-1887)

EMMANUEL BLONDEL

Blondel.emmanuel@gmail.com

INTRODUCTION

La science, la philosophie des sciences, la philosophie.

PSYCHOLOGIE

I - 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.

II - La méthode de la psychologie

I°- La méthode déductive, ou *a priori*, ou constructive.

II°- La méthode expérimentale en psychologie.

A - La méthode expérimentale ou d'observation sous sa forme subjective, intérieure.

B - La forme objective de la méthode expérimentale dans la psychologie, ou la psychologie objective

1°- La psychologie comparée ou descriptive (anthropologique et zoologique)

2°- Psychologie physiologique ou explicative

a - Psychologie physiologique proprement dite

b - Psychophysique

III°- La méthode réflexive en psychologie, ou la psychologie métaphysique. Les autres formes de la psychologie, ou la psychologie expérimentale.

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

IV - Intelligence

Première Partie : Fonctions représentatives - La sensation.

1°- La sensation et ses organes

2°- La sensation et les différents sens distingués des perceptions

3°- Rapports de la sensation avec l'objet - L'objet est mesurable - la sensation l'est-elle ? Nature et lois de la sensation.

4°- La perception extérieure - En quoi elle consiste. [Théories empiriques de la perception extérieure]

5°- Théories empiriques de la représentation dans l'étendue

Introduction. La science, la philosophie des sciences. La philosophie.

Étymologie du mot philosophie

<1> Comme son nom l'indique, la philosophie est une forme, un degré du savoir. D'après son étymologie, le mot philosophie veut dire : amour de la sagesse. Mais *sophia*, chez les Grecs, voulait bien dire sagesse, mais il signifiait plutôt science, ces hommes que nous appelons des sages, les *sophoi* étaient à proprement parler des savants : leur sagesse, ou leur science comme on voudra, était surtout une sagesse pratique.

Sens tranché donné par Platon

Le mot *philosophos* semble postérieur ; on ne le rencontre pas avant Platon. A cette époque, l'esprit humain s'est élargi, et il a conscience du champ indéfini ouvert à la connaissance humaine ; *philosophia* exprime l'idée d'une aspiration indéfinie vers la science. À *philosophia*, Platon oppose *philodoxa*, la science propre à tout homme, cette science que l'on acquiert par les sens, par <2> ouï-dire. Le *philodoxos* est l'ami d'un savoir apparent, le *philosophos* l'ami de la véritable science. Ce que celui-ci veut acquérir, c'est l'*epistèmè*, la science véritable, raisonnée, opposée à la science acquise par la pratique, l'observation simple et extérieure, sans intellection. Comprendre la structure des êtres vivants, par exemple, le but de cette structure, leur vie, la fin de leur vie, voilà l'*epistèmè*, la vraie philosophie, par opposition à cette science qui consiste à constater simplement l'existence des êtres. En résumé, selon Platon, le philosophe est un homme qui tente d'atteindre au degré supérieur de la science.

La philosophie est un degré de la Science : Savoir ?

Qu'est-ce donc que *savoir*, puisque c'est en cela que consiste la philosophie ? - Savoir, ce n'est pas seulement avoir l'esprit meublé de représentations sensibles. Le savoir des animaux ou des jeunes enfants répond en effet à cette idée là. Levez un bâton sur un chien ; il se sauvera. Saisit-il pour cela la relation qui existe <3> entre le mouvement de ce bâton et la douleur éprouvée, ce qui serait le propre du vrai savoir ? Non, mais il sait par expérience que quand on lève le bâton, c'est pour le frapper, et que quand on le frappe il souffre.

Savoir, c'est connaître l'idée de causalité

Un homme pourra fuir devant un bâton levé, même sans avoir jamais été bâtonné, car il peut comprendre la liaison entre le mouvement de lever le bâton et la douleur ressentie. Il pourra voir si le bâton est levé sur lui par plaisanterie, ce que le chien ne verra pas. L'homme doit avoir l'idée de cause, de conditions nécessaires.

Discernement des illusions

Savoir, ce n'est donc pas se rappeler beaucoup d'objets, mais c'est juger ces objets, et distinguer l'apparence de la réalité ; c'est pouvoir rectifier ses illusions par le simple raisonnement, sans avoir besoin de l'expérience acquise. L'homme sait par le raisonnement qu'il peut être trompé, alors il doute, se défie de ses illusions ; si l'animal doute c'est qu'il a été trompé. <4> L'homme, en rêvant, a parfois conscience qu'il rêve - Phénomènes d'hallucination, de suggestion - Conclure justement d'après des apparences, pouvoir se soustraire à la tyrannie d'une idée, faire le départ entre l'illusion et la réalité, voilà les caractères du vrai savoir.

L'esprit fait un départ entre les apparences et les faits

L'homme sain et raisonnable sait dans une certaine mesure faire la différence entre ce qu'il voit et pense et ce qui existe réellement parce qu'il comprend qu'il y a quelquefois des causes réelles et extérieures et quelquefois des causes non réelles, intérieures, qui produisent des apparences en lui. À quel caractère reconnaît-il les choses vraies des choses fausses ? Il faut qu'il ait une idée de ce que la réalité doit être.

Idée de ce qu'est la réalité absolue

Il a l'idée d'un système de nécessités, de lois qui s'imposent à nous. On ne peut distinguer le vrai du faux qu'à cette condition de connaître qu'il y a quelque chose qui est nécessairement, indépendamment de l'état de l'esprit. Si un <5> objet est une réalité, c'est non seulement parce que j'en ai l'image dans l'esprit, mais parce que cette image s'impose en quelque sorte à mes sens, malgré moi, non que l'objet existe tel qu'il apparaît, mais parce qu'il existe.

Rapports déterminés entre toutes choses

Il existe entre deux objets des rapports parfaitement déterminés, puisqu'ils font partie du monde, où les corps sont dans un état de relation universelle : autrement, il y aurait autant de mondes,

d'univers que d'objets indépendants. Il nous est impossible de concevoir la réalité autrement qu'un tout dont toutes les parties sont solidaires.

Impossibilité de plusieurs univers indépendants

Ainsi, la pensée humaine est impuissante devant l'existence de plusieurs univers. Essayons de nous représenter des mondes divers sans aucun rapport entre eux : nous ne le pouvons pas : nous leur assignons des positions déterminées les unes par rapport aux autres. Nous ne les considérons pas seulement chacun dans leur existence indépendante, mais dans leurs rapports.

L'esprit réunit tout dans une seule loi

L'esprit n'est satisfait qu'en les <6> réunissant tous dans une seule loi.

Caractère de relations déterminées entre les choses réelles

Ainsi, lorsque nous concevons les choses comme réelles, elles nous apparaissent déterminées les unes par rapport aux autres. Il faut donc que tous les esprits soient affectés des objets qui s'imposent au nôtre, non d'une façon identique, car ils voient les choses sous un angle différent, mais en rapport avec notre manière de voir.

Lois expliquant les effets divers et pourtant analogues produits dans différents esprits

Il y a des lois qui permettent de ramener ces objets à une seule idée en expliquant la différence des effets produits, et qui permettent, en déterminant les circonstances, de conclure exactement des idées, des sensations produites dans ces circonstances. Une chose réelle est donc non seulement en rapport avec les autres dans un seul esprit, mais encore perceptible à tout autre être placé dans des circonstances où il lui soit permis de l'observer.

Conception de l'universalité d'une vérité absolue

Dans l'idée de la réalité est donc impliquée cette idée d'un tout de la pensée. Ainsi, lorsque nous concevons 2+2=4, nous le concevons, non pour nous seuls, <7> mais comme pouvant être pensé par tout esprit.

L'esprit de l'homme n'est qu'une manifestation de l'esprit absolu

Ainsi tout esprit raisonnable ne juge pas seulement les choses dans son esprit, mais dans l'esprit, dont le sien n'est qu'une manifestation. Ainsi il y a des réalités indépendantes de l'esprit qui les pense, et il doit avoir l'idée qu'il les pense comme beaucoup d'autres esprits.

Idée de l'universalité de la vérité

Il ne nous est pas possible de penser qu'une chose est vraie, sans penser qu'elle l'est dans tous les lieux et dans tous les temps. Des vérités qui ne sont pas ainsi ne sont que des approximations de la vérité.

Existence absolue de la vérité

Une vérité absolue n'a pas besoin d'être pensée pour exister ; elle subsiste par elle-même par une essence absolue en dehors de toutes les circonstances. Bref, lorsque je conçois une vérité comme absolue, toujours et partout, c'est que je la conçois comme existant dans un esprit absolu dont je ne suis qu'une manifestation ; c'est que je la considère comme indéfiniment pensable, et en relation avec les autres <8> vérités, indépendamment de moi ; car je n'ai aucune raison apparente pour croire à la réalité des choses, car deux esprits les voient différentes et le temps les change à notre vue.

Croyance de l'homme à la vérité

L'homme croit inconsciemment à ces vérités existant indépendamment de nous.

Analyse qu'en fait le philosophe

Le philosophe seul sait décomposer, analyser les conditions de cette affirmation de la réalité ; mais une partie de cette vérité est découverte par le savant.

Recherche qu'en fait le savant ; objet de la science Divers ordres de sciences Différence entre les sciences d'observation et les sciences mathématiques

La science n'est en effet que la recherche des relations nécessaires entre les choses : le naturaliste entre les phénomènes naturels, le mathématicien entre des figures[1] de géométrie : il trouve les lois de la géométrie et les *démontre* d'une façon certaine. Le physicien, le chimiste au contraire ne

[1] *Biffé :* et des abstractions

font qu'approcher plus ou moins de la vérité ; étudiant des phénomènes, ils n'en peuvent découvrir les lois que par l'expérience, et ils ne peuvent être sûrs d'avoir prouvé la vérité absolue. Une vérité mathématique au contraire, une fois établie <9> et démontrée reste indéfiniment vraie.

Communauté de but et d'idéal

Mais l'idéal du savant, de même que celui que le mathématicien atteint du premier coup, c'est de saisir la loi qui règle tout éternellement, qui a amené le monde à son état présent. Le progrès de la science expérimentale n'est possible qu'à la condition que cette science soit conduite par cette idée que[1] le monde obéit à des lois éternelles et nécessaires.

Mais si la science présente ce caractère d'unité d'idéal, il n'est pas moins vrai que la science est très diverse quant à ses objets.

Trois ordres de sciences : 1) Sciences physiques, 2) Absolutisme du raisonnement mathématique, 3) Sciences morales et philosophiques (étude ultérieure)

Nous pouvons distinguer trois ordres de sciences tout à fait irréductibles : 1) Les sciences physiques qui ont cela de commun entre elles, c'est qu'elles n'étudient leurs objets que par l'expérience, et l'impossibilité de deviner *a priori* toute chose. 2) À ces sciences matérielles s'opposent les sciences mathématiques, sciences formelles, abstraites, n'existant que par la pensée. Le raisonnement mathématique prouve une vérité sur des formes parfaites : aucune expérience <10> prouvant le contraire ne pourrait révoquer la vérité une fois établie. 3) Il est un troisième ordre de sciences : le groupe des sciences morales ou philosophiques ; sciences des faits intérieurs, des lois du développement de la pensée humaine.

L'histoire science objective : l'historien est un psychologue

L'histoire est là, il est vrai, science objective ; mais ici le récit[2] des faits ne sert qu'à fournir la matière ; que sont les faits historiques, sinon des mouvements de marionnettes, si la connaissance de l'esprit par l'esprit ne vient pas interpréter psychologiquement les faits ? L'historien fait passer son esprit dans les faits, il les fait, en quelque sorte, il les anime, il leur donne un esprit, il y introduit la nature humaine en psychologue qu'il est.

---

[1] et que *L*

[2] l'observation *biffé*

Connaissance de l'esprit humain

Il y a donc une connaissance intérieure de l'esprit humain. Si nous connaissons quelqu'un, c'est que nous interprétons ses actes d'après les pensées qui les produiraient en nous.

Ainsi, nous ne connaissons les autres, qu'en tant que nous nous connaissons nous-mêmes. La variété, la richesse de notre vie intérieure peut seule nous faire <11> connaître les autres, dont la connaissance nous enrichit ensuite.

Réalité de cette troisième science intérieure

Enfin il existe bien une troisième forme de connaissances, ni sensibles, ni démonstratives, qui vient de l'observation des faits, non extérieurs, il est vrai, mais intérieurs et immédiats à la conscience.

Imperfections de la science

Pour les sciences des faits, quelque chose s'oppose à ce qu'elles satisfassent l'esprit, c'est qu'elles sont illimitées dans le passé et dans l'avenir.

I - Son impuissance devant les problèmes ultimes

Nous ne connaissons qu'une partie infiniment petite des faits passés et rien de l'avenir. Peut-on concevoir un ensemble des faits passés ? Il faudrait qu'il y eût eu un commencement, un premier fait. Mais ce serait alors un effet sans cause, et le système croulerait. D'autre part notre esprit s'effraye d'un infini du passé. Quoi qu'il en soit, la science actuelle ne peut par aucune expérience trancher la question. Donc la science reste tout à fait imparfaite vu son impuissance devant la grande question de l'origine des choses. <12> De même la fin totale échappe, car nous ne connaissons que certains faits, les autres nous échappent : nous ne pouvons donc conclure de la fin dernière de leurs effets totaux. Et cependant ces deux questions sont capitales.

Incertitude des sciences, la certitude des méthodes qu'on leur applique n'étant pas établie

Mais la science n'est pas seulement incomplète [en elle-même], elle est encore, en elle-même, incertaine, en ce sens que nous appliquons bien aux différentes sciences certaines méthodes, par habitude ; mais rien ne nous affirme que ces méthodes sont valables dans ces ordres de sciences parce que nous les appliquons. L'expérience démontre la valeur de cette méthode ; mais c'est une pétition de principe de dire qu'elles sont bonnes parce que nous les appliquons. L'appréciation de la valeur des méthodes relève donc, non de la science, mais de la philosophie des sciences, réflexion, retour de

l'esprit humain pour comprendre comment il doit se livrer à la science avec exactitude. Cette réflexion est donc absolument différente de la science même. Ce n'est pas, il est vrai, <13> exclusivement par la méthode qu'invente le génie.

Nécessité de l'étude des méthodes

L'étude des méthodes est indispensable au savant qui veut être certain qu'il emploie une bonne méthode ; mais cette étude ne fait pas partie de la science. Ce n'est pas toujours par la méthode que se font les découvertes, mais l'invention doit pouvoir se vérifier par sa conformité aux règles de l'esprit humain, comme une découverte historique n'a de valeur que celle que lui donne une vérification par l'expérience : en faisant les découvertes, l'inventeur applique les méthodes, sinon consciemment, mais réellement, puis il confronte l'invention avec la méthode.

Deux nouveaux ordres d'idées étrangers à la science

Il y a donc place au-dessus de chaque science pour une étude qui en détermine les règles. C'est donc un double but d'études qui complète les sciences : (1°) L'étude de vues ouvertes sur ses questions insolubles, (2°) l'étude de la méthode à appliquer.

Il y a en plus l'étude des principes sur lesquels reposent les sciences

<14> Il y a de plus les idées directrices, les principes admis et appliqués inconsciemment par la science.

Exemple des sciences naturelles

Le physicien part d'un principe de valeur absolue et constante des faits, de relation continue, de perpétuité de la force, d'impénétrabilité, d'indestructibilité des matières. Sans l'*ex nihilo nihi, in nihilum nihil posse reverti*, la chimie [est impuissante] n'existe plus : la balance est le fondement des travaux du laboratoire.

Exemple tiré des mathématiques

De même les sciences mathématiques supposent à leur principe des axiomes sans vérité précédente comme le passage d'une seule droite en deux points, l'unité des parallèles par un point à une ligne (*postulatum* d'Euclide). (Etude de la géométrie imaginaire fondée sur sa négation, ou sur 4, 5, 6, n dimensions de l'espace). Ces axiomes sont évidents pour le mathématicien, et sa science repose

sur eux. D'où viennent-ils donc ? Le mathématicien n'a pas besoin de le savoir. L'esprit humain se le demande.

Le philosophe se préoccupe plus de ces principes que le savant

<15> Il se demande la raison de l'évidence apparente des idées qui le remplissent : idée de conservation des forces et de la matière, de l'analogie entre les êtres les plus différents, qui a amené aux plus belles découvertes. D'où vient que l'esprit humain est amené là ; cela concerne non les sciences naturelles, mais la philosophie des sciences naturelles.

Exemple donné par les sciences morales : le droit

Passons aux sciences morales : au droit, par exemple. Au fond le droit est empirique, il repose sur la coutume et non sur ce qui est [absolument] éternellement juste. Droit vient de *directum* qui signifie direct, juste : l'idée de rectitude, de justice, doit donc être l'idée fondamentale du droit : c'est cette idée qui doit diriger les progrès du droit. Donc [l'étude] la philosophie du droit repose sur l'étude de principes que le droit tend à appliquer de plus en plus [: c'est la philosophie du droit].

L'étude des principes forme la philosophie des sciences

Donc l'étude des principes des diverses sciences appartient à la philosophie de ces sciences et est <16> un troisième élément de cette philosophie.

Cette étude nous conduit à la preuve de l'unité de sciences

et à la philosophie de la science

Enfin au-dessus de la philosophie des sciences particulières, il y a place pour l'étude plus générale qui permet de raccorder toutes ces philosophies ensemble. Nous sommes amenés par l'étude de la philosophie des sciences à l'expression d'une seule méthode qui les résume. Ainsi, cette étude, si elle est complète, nous montre l'unité des sciences. Comment comprendre les méthodes de toutes ces sciences sinon par comparaison avec les autres. Ainsi l'étude des principes doit nous amener au rapprochement de tous les principes des différentes sciences, et à reconnaître leur liaison nécessaire, de telle façon que la ruine d'un seul principe ruinât ceux de toutes les autres sciences.

Perfection que donnerait à la science la connaissance des problèmes ultimes

Quant à l'étude des problèmes ultimes, il est bien clair qu'en les conduisant à bien, on accomplirait la liaison entre le monde des faits et celui des idées ; on apercevrait le rapport du fait avec la <17> vérité morale. Ce serait faire sortir l'expérience de l'état où elle se trouve en face de la raison. La science, bornée à l'expérience, ne sait ni le commencement, ni la fin : la connaissance des problèmes ultimes lui enlèverait ces bornes.

Conclusions de la métaphysique

La métaphysique nous amènera à abattre le principe du commencement et de la fin, et celui des infinités de fin, et à montrer leur incompatibilité avec les différents ordres de science. Telle est la philosophie des sciences amenée à celle de *la science.*

La philosophie de la science est aussi imparfaite en elle-même

Mais cette étude peut-elle se suffire à elle-même ? Comment procédons-nous pour faire les recherches de la philosophie des sciences ? Ce n'est évidemment qu'en rapprochant les faits entre eux. Le moyen de conduire cette étude nous paraît être l'analyse et l'observation. Mais par elles, comment pourrions-nous savoir que nous avons épuisé les différentes sciences et leurs <18> principes ?

Elle repose sur l'observation, l'erreur des apparences reste donc possible

Tant que nous les considérons en elles-mêmes, il est inévitable que la croyance à un de leurs principes reste chancelante. Ils ne nous paraîtront absolus que s'ils nous apparaissent, non comme des faits s'imposant à l'esprit mais comme constituant la nature même de l'esprit.

Il faut cesser de partir des sciences pour remonter à leurs principes

Il faut donc que nous cessions de partir des sciences pour remonter à leurs principes. Ce qui nous vient du dehors peut cesser. Il faut partir de l'intérieur et nous demander pourquoi il faut que nous trouvions ces principes. La véritable méthode est celle qui déduit tout cela de la nature nécessaire de la pensée. Il faut trouver dans sa nature même la façon de résoudre les derniers problèmes.

L'étude de la pensée, c'est la philosophie

Donc, au-dessus de la philosophie des sciences et de la science, nous trouvons la *philosophie*.

La philosophie est l'étude de l'esprit absolu

Elle n'est plus directement l'étude des principes des sciences, mais l'étude de l'esprit, non de notre esprit, mais de l'esprit <19> absolu, de l'esprit éternel. Plus l'étude de l'esprit par lui-même est approfondie, plus la conscience de la personnalité se dissipe devant les pensées éternelles et ne revient que dans les luttes de la vie : plus on cherche en soi son individualité, moins on la trouve.

L'étude du sujet pensant arrive à l'effacer complètement et devient l'étude de l'esprit en général

C'est dans l'action qu'on a conscience de soi-même, et dans la réflexion, nous ne trouvons plus que les choses éternelles.

Cette étude est possible autant qu'utile

La philosophie est donc l'étude de l'esprit absolu, qui nous doit amener lui-même à la vérité absolue dans les sciences, ou du moins nous y faire tendre et croire sans cesse. Tant que l'on ne s'est posé ces questions, un doute reste, jusqu'à ce que l'on ait vu au delà de soi-même un lien indissoluble entre la connaissance et l'esprit. En effet, sans ce rapport, la science nous est sans cesse douteuse, extérieure.

Cette étude rompt la barrière qui nous sépare des faits et nous en fait douter

Il reste toujours d'une part nous, d'autre part les principes. La connaissance de l'esprit absolu rompt cette barrière.

Influence de cette étude sur les progrès de la philosophie

<20> Toutes les fois que la philosophie a pris un élan nouveau, ç'a été par un retour sur le sujet pensant. Les trois grands inventeurs : Socrate, Descartes et Kant, ont recherché la vérité dans le sujet pensant.

Système de DescartesI - Doute universel

Ainsi Descartes part de l'incertitude universelle des connaissances : nos sens nous trompent souvent, qui nous prouve qu'ils ne nous trompent pas toujours ? - Mais, dira-t-on, il y a des cas de certitude absolue : être assis par exemple. - Mais dans le rêve on est aussi persuadé de la réalité de ce qu'on rêve. - Mais tout ne peut pas être faux dans le rêve même. Le faux, c'est la combinaison d'images

inconséquentes. Mais les éléments n'en sont pas tous faux. Descartes dit que les éléments vrais se réduisent aux idées mathématiques, comme le point et la ligne. Ce serait les derniers éléments du rêve. - Mais une raison désespérée introduit un malin génie pour <21> nous tromper en nous induisant à croire faussement aux mathématiques. Ici, Descartes pense pouvoir rejeter de son esprit tout fait extérieur.

II - Impossibilité de nier la pensée : elle est donc absolue

Il ne pense pouvoir sortir de son doute universel que par la découverte d'une vérité qui doive être acceptée. Cette vérité, il la trouve dans la connaissance de lui-même ; dans l'existence même de ce doute et de son esprit qui doute et contient une foule d'autres pensées. Penser, c'est exister : il perçoit son existence en fonction de sa pensée, seule vérité qui résiste à tous ses efforts. La pensée, voilà la seule réalité immédiatement certaine.

III - La pensée, base inébranlable de son système

Sur cette base inébranlable Descartes tente de rétablir l'édifice : par un raisonnement très profond il y parvient.

Toute la philosophie est là

L'important, c'est que toute la philosophie de Descartes consiste à cette recherche d'une base certaine pour la science : c'est là la philosophie.

Effort analogue fait par Socrate

Socrate a déjà fait un effort <22> analogue, non en vue de la science objective, mais en vue de combattre les sceptiques qui établissaient le doute, sans mettre à la place des vérités, comme le fit Descartes deux mille ans plus tard.

La philosophie Elle n'est pas une science ni l'ensemble des sciences

De tout ceci, il résulte que la philosophie n'est ni une science ni l'ensemble des sciences. On la considérait pourtant comme telle à l'origine, ce n'est qu'à mesure que l'esprit humain s'est développé qu'on l'a distinguée de la science. Les sciences étaient confondues à l'origine, c'est dans le sens de la division que s'est marqué le progrès de l'esprit humain.

Chez les anciens un seul homme suffit pour embrasser toutes les sciences

Les premiers philosophes anciens possédaient la science universelle : Thalès, par exemple, était mathématicien : c'est lui qui avait appris, dit-on, aux Egyptiens à mesurer la hauteur des Pyramides d'après la longueur de leur ombre. Il était aussi physicien : il regardait l'eau <23> comme le principe de tout. L'esprit humain, dans la personne de Thalès, se laissait aller à juger un peu rapidement. Pythagore était mathématicien et physicien. Il a établi la nature du sang et a mesuré les rapports constituant les notes de l'accord parfait. C'était en même temps un moraliste et un métaphysicien. De même Empédocle, qui tira ses principes de métaphysique de l'étude de la nature, et aperçut le mode de classification adopté depuis par Darwin. Tous ces philosophes sont donc avant tout des savants.

Séparation de la philosophie des sciences

C'est avec Socrate que la philosophie se sépare de la science. Il oppose la science à la science de l'esprit de l'homme. ce qui est la science véritable pour Socrate est la science de l'action, de la pratique ; il pense aussi que nous avons une lumière intérieure qui dirige notre conduite, <24> une sorte de génie qui n'a rien de scientifique. La philosophie devient donc une étude à part. A certaines époques, il lui arrive bien de se confondre de nouveau, mais elle revient toujours à sa nature véritable, avec Descartes et Kant par exemple.

La philosophie n'est pas l'ensemble de la science

Pourquoi la philosophie n'est-elle pas l'ensemble de la science ? Si elle se confondait avec les sciences, elle ne pourrait plus les vérifier. Puis, à mesure que chaque science se développerait séparément, que deviendrait la philosophie ensemble de toutes les sciences ? Toutes les sciences existeraient, sauf la philosophie.

Elle n'est pas le lien entre les sciences

Doit-on voir en elle le lien qui existe entre les diverses sciences ? Comment, s'il en était ainsi, répondrait-elle au besoin de certitude absolue auquel ne répondent pas les diverses sciences ? Comment, rejoignant des principes <25> imparfaits, les principes de la philosophie seraient-ils parfaits ?

Nécessité pour l'unité des sciences que l'esprit se prenne lui-même comme point de départ

Pour que l'unité des sciences soit établie, il ne faut pas que l'esprit parte des sciences, mais de lui-même esprit, qu'il découvre lui-même les principes des sciences. La certitude de la science ne sera établie absolument que par une étude qui fera sortir le principe des sciences de la considération de la nature du sujet lui-même.

La philosophie n'est pas une science

Enfin la philosophie n'est pas non plus une science à part. Qu'est-ce qu'une science ? C'est un ensemble de connaissances portant sur un ordre défini d'objets. La géométrie est l'étude des quantités continues et discontinues. Les mathématiques étudient un ordre défini d'objets : la méthode de cette science est démonstrative. La physique ne démontre pas. Démontrer, c'est partir de vérités certaines et en tirer des conséquences <26> certaines et de même ordre. Il n'y a pas de démonstrations dans la méthode expérimentale. Les sciences physiques se divisent en divers groupes. La physique étudie les propriétés générales des corps, et leur action les uns sur les autres sans que leur constitution soit modifiée ; le contraire a lieu en chimie où on fait abstraction des propriétés générales d'un corps. La physique, la chimie, la physiologie doivent être étudiées avec des méthodes particulières, parce que ce que l'on veut savoir est différent.

Nature de la science qui est objective

La nature de la science est donc d'avoir un objet qui ne peut être étudié que d'après une certaine méthode.

Nécessité des principes

Elle repose sur certains principes que le savant sait établis, et qu'il ne cherche pas à démontrer. Le physicien, par exemple, présuppose les principes de la conservation de la matière. Sans doute, il lui arrive de vérifier ces principes, <27> mais il ne les démontre pas.

La philosophie étude subjective

Il n'en est pas de même en philosophie. Le philosophe n'a pas devant lui un objet déterminé, extérieur, qui s'impose à lui. Le mathématicien ne se demande pas pourquoi son esprit est apte à concevoir des abstractions. Au contraire, le philosophe n'a pas d'objet devant lui ; son objet est sa pensée, c'est lui-même. Il ne se demande pas comment est l'objet qu'il étudie. Il étudie la nécessité

universelle, claire par elle-même, de certaines vérités qui [est] sont au fond de sa pensée[1] (?). Il n'étudie pas un objet, mais la condition même de la nature de tout objet. Il se demande comment il se peut faire qu'il conçoive son esprit de la sorte. Le philosophe étudie les mêmes objets que le physicien, mais ce qu'il recherche dans ces corps c'est la nature des idées qu'il a de ces corps. Ce ne sont point les objets de sa pensée mais sa <28> pensée elle-même qu'il étudie. Son étude est subjective, celle du savant était objective. La philosophie, comme on l'a dit, est la pensée de la pensée. C'est la réflexion. C'est cet effort par lequel l'esprit pense qu'il pense.

La philosophie n'a pas de principes

C'est par ce caractère subjectif que la philosophie s'oppose aux sciences et n'est pas une science. Par cette même raison elle n'a pas de principes. Rien n'est évident qui n'exclut pas toute recherche. La recherche du philosophe va en un sens inverse de celle du savant. Pour le philosophe il n'y a pas de principes, tout pour lui est objet d'investigation. Pour cette nouvelle raison la philosophie n'est pas une science.

La philosophie cherche à réduire tous les principes à un seul

Enfin, elle ne cherche pas à justifier les principes mais à les réduire tous à un seul. Dans chaque science, il y a des principes qui demandent au savant un acte de foi particulier. La philosophie doit seulement démontrer que tous ces principes se tiennent.

La philosophie étude de l'esprit en lui-même

<29> Ainsi, par cette série d'éliminations, nous sommes arrivés à la philosophie, étude de l'esprit en lui-même et dans son rapport avec toutes choses. Car ce n'est qu'indirectement l'étude du moi. Le but essentiel, c'est l'esprit absolu, c'est-à-dire cette nature spirituelle universelle qui se retrouve dans tout être pensant, c'est l'esprit en lui-même en dehors de toute espèce d'objet. Ce n'est que par abstraction qu'on peut étudier l'esprit ainsi. Il résulte de là que l'esprit en soi est l'objet de la philosophie. La connaissance de l'être vrai est donc la connaissance de l'être absolu, tel qu'il est en soi.

La philosophie est la connaissance de toutes choses

La philosophie est la connaissance de toutes choses puisqu'elle est la connaissance des rapports de l'esprit avec toutes choses.

---

[1]. "De certaines vérités" est surajouté : la phrase ne tient plus, ce qui explique la perplexité de l'élève.

L'existence des choses subordonnée à l'existence de l'esprit absolu qui les pense

En effet, pouvons-nous concevoir un objet sans concevoir un esprit qui se le représente dans toutes ses parties ? La pesanteur, par exemple, suppose un rapport des corps avec l'espace : or que serait l'espace en <30> dehors de l'esprit qui le voit ? La notion d'égalité suppose un esprit qui la pense. Nous n'avons aucun moyen de nous faire l'idée de la nature d'un être en dehors d'un esprit la pensant. Si un objet n'avait d'existence que dans l'esprit de chacun, il serait des millions d'apparences mais non une seule réalité. Si donc on dit qu'un être est, on fait abstraction de tous les changements que lui donne notre position qui le multiplie à l'infini, ou, pour mieux dire, cet objet a une nature indépendante de nos sensations, car il ne change point et elles changent. Si donc nous concevons une nature absolue dans son rapport avec l'esprit absolu, déterminer l'être vrai de l'esprit n'est par suite autre chose que de déterminer l'être vrai de l'être.

Conceptions qu'on a eues de la philosophie

Si nous considérons les différentes conceptions vraies de la philosophie, nous voyons qu'elles se rapprochent toutes plus ou moins de celle que nous venons de donner. D'après Platon <31> le philosophe est celui qui veut savoir comment les choses sont en soi.

Définition d'Aristote

Aristote définit la philosophie la science des principes : *epistèmè tôn archôn* ; c'est-à-dire la science des vérités primordiales.

Double sens qu'il donne à archè

Aristote prend d'ailleurs le mot *archè* dans deux sens différents : l'un subjectif, l'autre objectif. Par *archè* principe objectif, il entend les éléments des choses. Les physiologues grecs disaient qu'il y avait un nombre infini de principes des choses : le mouvement, la force, la matière, le moteur, la cause, la fin. Tels sont les principes objectifs que le savant cherche à découvrir. Nous recherchons quel est l'état d'où est sorti l'univers (homogène instable de Spencer) puis la nature serait allée vers l'hétérogénéité définie. La science s'efforce ainsi de remonter vers l'état primitif des choses - Tourbillons de Descartes - on peut se demander si un pareil état a pu exister. La science ne peut rien démontrer.

Tout tend à un but dans la nature, <32> de même que dans un animal tout conspire à amener un certain développement de son être. Nous sommes donc en présence d'une idée nouvelle : l'idée de fin. A quoi tend l'univers ? La fin dernière comme la cause première : voilà donc deux principes.

Principes distingués par Aristote

Aristote avait distingué quatre principes des choses : 1° le principe matériel des choses ; 2° la forme des choses ; 3° le principe moteur : car le mouvement suppose un moteur ; et quel est ce moteur ? 4° la fin des choses.

Principes subjectifs

Mais il y a des principes subjectifs, idéaux, s'imposant par leur vertu propre. Mais ils sont intérieurs à l'esprit, au lieu d'être en dehors de lui comme la cause.

La philosophie science des deux ordres de principes

La philosophie est la science de ces deux ordres de principes. Elle est la science des premiers parce qu'elle [est] celle des seconds. Quand nous cherchons la cause première d'où découlent tous les phénomènes du monde, n'est-ce pas en <33> vertu du principe que nous considérons en dedans de nous-mêmes que tout doit dépendre d'une cause première ? De même pour la fin dernière des choses. S'il se trouvait qu'il ne fût pas vrai que tout a une cause, les principes seraient faux.

Importance des principes subjectifs

La véritable connaissance des principes objectifs suppose la connaissance des principes subjectifs. Ainsi nous verrons que toutes les recherches qui auraient pour objet les principes objectifs sont supprimées par la recherche des principes subjectifs.

Résumé

Ainsi, définir la philosophie la science des principes, c'est revenir à la définition de la philosophie science de l'esprit, puisque les principes subjectifs sont les principes des principes objectifs.[1]

On a pu dire aussi que la philosophie est la science de l'absolu. On entend par absolu ce qui est indépendant de tout autre chose. C'est la science de l'être en soi. C'est la science <34> de l'être tel qu'il est dans sa nature propre, et non dans ses rapports avec ce qui l'entoure.

---

[1]. En marge : "Selon Cicéron : *Philosophia est scientia rerum humanarum divinarumque, causarumque quibus ea res continentur* (d'après Chrysippe). La première partie de la définition était trop longue, la seconde la rend plus vraie, mais la rapproche de la nôtre."

Idée de Bacon sur la philosophie

Bacon se faisait de la philosophie une idée analogue lorsqu'il disait qu'elle avait pour objets : Dieu, l'homme, le monde. La philosophie a évidemment Dieu pour objet puisqu'il est la cause première de tout ; l'homme, c'est évident aussi, puisque c'est dans l'homme qu'est l'esprit qui est l'objet de la philosophie. La philosophie a aussi le monde pour objet, mais il faut ajouter que son étude sur le monde n'est pas une étude pratique.

Idée de Kant

Kant dit que la philosophie a pour objet quatre questions : "Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Qu'ai-je le droit d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ?"

1° - Que puis-je savoir ?

Que puis-je savoir ? C'est la question à laquelle Kant s'est attaché avant tout. Comme Socrate et Descartes, Kant cherche la certitude dans la philosophie. <35> Mais, tandis que Socrate renonce à trouver la certitude au dehors, c'est-à-dire dans la science, que Descartes demande d'être assuré de la valeur absolue, métaphysique, de la connaissance scientifique pour pouvoir affirmer le monde tel que la science nous le fait connaître ; Kant aborde la question sans le parti pris de trouver en elle l'absolue certitude ou plutôt l'absolue possession de l'être tel qu'il serait en dehors de l'esprit. Il se demande dans quelles limites le pouvoir de l'esprit peut s'exercer légitimement ; s'il y a un terrain sur lequel l'esprit puisse tendre à la connaissance certaine. Il se propose en même temps de s'assurer si cette connaissance n'est pas seulement une connaissance des phénomènes (de *phainein*, paraître), et non des noumènes, c'est-à-dire des êtres existant en eux-mêmes, en dehors de l'esprit. En un mot, il cherche à savoir ce que veut et ce que peut l'esprit humain. Descartes est moins philosophique : <36> il cherche ce qui peut être réduit en doute et ce qui ne le peut pas, et il enchaîne tout ce qui ne le peut pas. Socrate l'était encore bien moins : il ne cherchait que des notions pratiques auxquelles il pût ajouter foi. Ce qu'il cherche, c'est la certitude morale ; celle que prétend trouver Descartes est métaphysique ; seul Kant ne résout pas la question avant de la poser. La philosophie est critique (de *krinô*, distinguer, séparer). Il sépare ce qui est connu de ce qui ne l'est pas. Dans ce progrès qui [se marque] s'accentue de Socrate à Descartes, de Descartes à Kant, on peut remarquer la loi de division progressive qui veut que l'esprit divise de plus en plus les questions. C'est avec Kant que la raison humaine a pris conscience de ses forces.

2° - Que dois-je faire ?

La deuxième question de Kant est : " Que dois-je faire ? " Quelle est la conduite qui s'impose à moi ? Cette deuxième question s'oppose <37> à la première. La première est la question de la philosophie théorique, la deuxième de la philosophie pratique. Puisque l'homme doit poursuivre un but, il doit chercher le souverain bien pour se tourner vers lui.

3° - Que puis-je espérer ?

La troisième question est : " Que puis-je espérer ? ", c'est-à-dire qu'y a-t-il de fou dans cette croyance à l'autre vie ? Quelle sera la récompense du devoir accompli, car la récompense ne vient pas toujours en cette vie. Devons-nous croire que nous avons une âme qu'une destinée meilleure attend ? Il ne suffit pas de croire cette âme immortelle, il faut encore croire à l'existence d'un ordre surnaturel. La foi à une vie future, suppose la foi à un principe d'ordre et de justice, la foi en un Dieu ordonnateur. Cette question comprend en raccourci toute la métaphysique.

4° - Qu'est-ce que l'homme ?

Enfin : Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce que la nature humaine, non plus considérée <38> dans son aptitude à la connaissance parfaite, à la vie morale, dans ses prétentions plus ou moins légitimes à l'immortalité, mais aussi avec les conditions de son existence corporelle ? Cette question comprend donc toute la science humaine : c'est la psychologie en elle-même et dans ses rapports avec la physiologie, la politique, l'histoire, *etc.*

Divisions de la philosophie

Ceci nous conduit tout naturellement à une division de la philosophie. Bornons-nous à indiquer pour l'instant les divisions de psychologie, logique, morale et métaphysique.

La psychologie

La psychologie est la science de l'âme, du principe pensant. Ce principe pensant, la psychologie l'étudie dans ses lois et dans ses éléments nécessaires, sa nature. Elle recherche les lois de la pensée en nous et est amenée ainsi à la pensée en elle-même. Ce n'est que par la pensée <39> telle qu'elle est, telle qu'elle doit être, que nous pouvons comprendre la pensée telle qu'elle devient.

La logique

La logique est la science des lois formelles de la pensée, c'est-à-dire la science du rapport de la pensée avec la vérité ; c'est ce qui la distingue de la psychologie qui étudie la pensée en tant que pensée. La logique nous montre la pensée ayant pour but la connaissance : certaines impressions n'ont point de rapport avec le fait de connaître. Ainsi les faits de volonté, de sensibilité, ne sont point en rapport avec la connaissance. Enfin, même la connaissance peut avoir d'autres buts que de s'assurer qu'une connaissance est conforme aux règles de la vérité. On peut encore se proposer de connaître les conditions dans lesquelles la pensée s'exerce, nécessités de l'imagination, de la mémoire, de la présence en nous des idées de temps et de cause. Cette étude est donc absolument distincte de la logique.

La morale

<40> La morale est la science du bien, du devoir, c'est-à-dire la science de la conduite considérée comme devant être bonne.

La métaphysique

La métaphysique, qu'on désigne quelquefois sous le nom de Théodicée[a], bien que métaphysique ait un sens un peu plus étendu. En effet, la théodicée est la science de Dieu, la métaphysique au contraire est la science de l'être en soi, absolu, considéré, s'il est possible, indépendamment de toute relation. Au fond, c'est la philosophie même. Il est impossible de rechercher la nature de l'être pensant sans se demander si cet être est vraiment un être. La véritable psychologie est une psychologie métaphysique. La logique il est vrai peut constater par l'analyse les lois formelles de la pensée, mais la vraie logique doit relever de la psychologie, qui elle-même doit être essentiellement métaphysique. La véritable morale est métaphysique. Elle recherche pourquoi quelque chose <41> s'impose à elle absolument, et alors, comment, si cette chose est absolue, ne serait-elle pas alors métaphysique ?

La philosophie qui ne relève pas de la métaphysique n'est pas une philosophie fondamentale.

---

[a]. *Note de Lejoindre :* "Justification de Dieu. La métaphysique aurait un triple objet : théologie rationnelle étudie l'être en soi; cosmologie rationnelle science du monde, psychologie rationnelle.

Rapports de la philosophie avec la science

Dans quels rapports la philosophie est-elle avec les autres sciences ? - Nous avons vu qu'elle était quelque chose de plus que la philosophie des sciences. Cette philosophie n'est pas la vraie philosophie si elle ne se résout pas à partir du sujet, or les sciences partent de l'objet. Il est donc évident que l'esprit considère l'objet comme existant absolument. Mais l'esprit est bientôt conduit à remarquer que ces lis qu'il remarque n'en seraient pas s'il ne les voyait. Il en vient à s'apercevoir que c'est lui qui est en quelque sorte le créateur de ces lois. La première des deux études est évidemment subordonnée à [l'autre] la deuxième. <42> La philosophie étudie les principes des sciences, elle s'efforce de les enfermer en une seule science. Ensuite elle définit le contenu de chaque science et marque les rapports qui existent entre elles et leurs juxtapositions ; elle justifie leurs méthodes et en même temps elle montre jusqu'à quel point l'application de ces méthodes peut conduire les investigations des savants. Enfin elle rapproche les derniers résultats des sciences. C'est une chose inévitable que le savant est forcé de se renfermer dans une science particulière, à cause de l'étendue de la science ; le malheur est qu'on arrive à manquer de vues d'ensemble sur la science.

Rapports avec les sciences morales

La philosophie est aussi en rapport étroit avec le droit puisqu'elle définit les idées sur lesquelles porte le droit ; avec l'histoire puisqu'elle fait connaître dans son fond permanent <43> la nature humaine dont l'histoire nous montre les phases diverses. La politique dépend de l'histoire : l'homme politique doit aussi se demander vers quel but il conduit les hommes. Toutes ces questions supposent la connaissance de la nature humaine dans son fond permanent.

Intérêt objectif de la philosophie

A son tour, la philosophie demande à ces sciences une matière pour ses recherches. La réflexion ne peut venir qu'après l'observation. Sans doute celle-ci ne suffit pas ; il est inutile d'accumuler indéfiniment des faits, mais il faut à l'origine un certain nombre de faits sur lesquels on réfléchit, sur lesquels on vérifie les lois découvertes. Tel est l'intérêt extérieur, objectif que présente la philosophie.

Intérêt subjectif

L'intérêt subjectif est plus grand encore. D'abord au point de vue spéculatif : au point de vue de l'éducation intellectuelle et morale.

Utilité intellectuelle de la philosophie

Cette étude étant la plus <44> intérieure de toutes, est aussi celle qui est la plus apte à donner à l'esprit la force, la patience, la méthode, la clarté dans la recherche des principes qui consiste dans l'enchaînement rigoureux des idées. Posséder le principe suprême et les faits qui découlent des principes, voilà l'aptitude philosophique, qui est aussi l'aptitude intellectuelle par excellence. Ce n'est pas seulement l'aptitude la plus élevée, c'est aussi l'aptitude à s'élever plus haut.

Kant, dans sa *Logique*, appelle cyclopes intellectuels les esprits purement scientifiques, dépourvus de principes philosophiques : ils ne sont pas aptes à s'élever au-dessus de ce qu'ils voient : ils ne voient que d'un oeil.

Utilité morale

Au point de vue moral, la philosophie a une importance plus haute encore. Aboutissant à montrer à l'esprit la part immense qu'il a à la connaissance de son objet, elle le force à se considérer comme <45> un être indépendant, qui doit chercher en lui sa propre fin. La philosophie doit produire cet effet pratique. Elle apprend à l'homme son devoir, elle lui fait connaître ce qu'il peut savoir sur sa nature, sa destinée, celle des choses, et fournit le plus solide point d'appui à sa moralité puisqu'elle tend à identifier le but de l'homme avec l'être même vrai, de toutes choses.

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

Définition de la psychologie

<47> La psychologie est la science de l'âme, mais par l'âme, nous ne devons pas entendre tout d'abord ce que l'on entend par ce mot, lorsqu'il désigne un principe existant en soi-même, distinct du corps, lui survivant et immortel. Sans doute, la question dernière que doit résoudre la psychologie est celle-ci : Y a-t-il en nous ce principe ? Mais il n'est pas nécessaire de partir de la présupposition de ce principe pour se livrer à la psychologie. L'idée qu'on doit se faire de cette étude est beaucoup plus large. Il faut la considérer comme l'étude de la pensée en nous ; mais il faut prendre ce mot dans son sens le plus étendu : volonté, <48> connaissance, sensibilité. On peut dire véritablement que son objet est la vie de l'esprit. L'esprit a ici un sens plus étendu qu'en métaphysique où il s'oppose à l'âme.

Elle étudie le sujet pensant

L'étude de la psychologie est celle du sujet pensant. Le sujet est ce qui s'oppose à l'objet. Par objet, on doit entendre tout ce que la pensée se propose d'étudier. En face de cet objet est un deuxième terme inséparable, le sujet pensant, qui, il est vrai, ne rentre pas toujours en lui-même, mais peut le faire, et se considérer comme distinct des choses qu'il pense, avoir conscience de lui-même. Nous ne prenons pas conscience de nous d'une façon constante, par exemple lorsque nous rêvons à la poursuite d'une idée, mais, même alors, nous pourrions reprendre connaissance de nous : il y a donc, même dans ces instants, place pour une étude psychologique.

Connaissance objective et connaissance subjective

Cette opposition du sujet pensant et de l'objet pensé se <49> ramène à l'opposition de deux sortes de connaissances : l'une indirecte, l'autre directe.

Connaissance objective

La première est celle que nous prenons des corps, par l'intermédiaire de certains organes, nommés les sens. En effet, nous ne connaissons les objets extérieurs qu'en tant que nous leur

appliquons certaines qualités : pour que nous les percevions, il nous faut certains organes qui correspondent à des sens. Au sens de la perception correspondent les organes du toucher, la lumière nous est connue grâce au sens de la vue, le son par l'ouïe, *etc*. Il est des sensations que nous pouvons éprouver par plusieurs sens et plusieurs organes : l'étendue, le mouvement, par exemple. Ainsi on eut suivre un objet en mouvement de la main, du regard, de l'ouïe même. Toutes ces propriétés, pour être connues de nous supposent des organes spéciaux. pour avoir connaissance de la température, il faut que l'épiderme soit garni de papilles sensibles, correspondant avec des nerfs qui sont en relation avec le cerveau. <50> De même pour percevoir d'autres sensations. Ces organes venant à manquer, il n'y a plus de perception possible. Par nos sens mêmes, nous pouvons prendre connaissance des organes des sens, mais il faut les diriger d'une certaine façon. Ainsi, pour qu'une personne sente, il lui faut des organes, et il faut qu'ils soient parfaits, qu'elle veuille les employer et qu'elle sache les diriger.

Connaissance subjective

Mais il y a en nous des connaissances directes sans besoin d'organes. Ainsi, lorsque nous nous représentons un corps, cette connaissance doit être distinguée de la connaissance supérieure que nous prenons de cette connaissance même. Autre chose est de se représenter certains objets, autre chose est de se dire qu'on se les représente. Autrement dit, en dehors et au-dessus de l'organisme, il y a une forme de pensée qui ne suppose pas directement l'usage des organes : on pourrait fermer les yeux et se représenter <51> encore les objets.

Cette connaissance qui est la vraie est l'objet de l'étude psychologique

Ceci est la connaissance proprement dite, vraiment intelligente. C'est elle qui est l'objet de l'étude psychologique. On pourrait supposer en effet un esprit dépourvu d'organes et se pensant lui-même, ou pensant sur le souvenir des perceptions précédentes, sans qu'une perception nouvelle intervînt en lui. Ce n'est pas dire que la pensée n'ait pas besoin d'organes. Il y a une très grande différence entre la connaissance qu'on a d'un objet en le regardant et celle qu'on a en cessant de le regarder. La connaissance par les sens, ou connaissance des choses extérieures en suppose donc une autre, consciente, véritablement pensante. La première est passive, la deuxième active.

La psychologie étudie la pensée

L'étude de la psychologie est donc l'étude de la pensée sans le secours d'aucun organe, dans ce qui la constitue, indépendamment de ce qui vient des organes. Son objet est de séparer ce qui vient des sens de ce qui n'en vient pas. On dit quelquefois que ce qui la distingue des autres sciences, <52> c'est que celles-ci se servent des sens, et qu'elle se sert de la conscience. Ceci est erroné, car la conscience

n'est pas un sens propre à contrebalancer les autres. L'âme a un double objet, les choses et elle-même. Si la conscience est un sens, elle se distingue de l'âme, et la connaissance que l'âme prend d'elle-même n'est plus directe. De plus, l'objet de ce nouveau sens devra être totalement distinct des objets connus par les autres sens, de plus elle deviendrait passive comme les autres sens, et justement elle est éminemment active. La reconnaître comme un sens, c'est méconnaître la nature des sens, qui n'agissent que dans des circonstances indépendantes de la volonté. Prendre connaissance de soi, c'est la réalisation d'une forme plus élevée de la pensée, non l'application d'un autre sens. Nous ne dirons donc pas que la psychologie a pour instrument la pensée. Enfin, on peut dire que la connaissance psychologique n'a pas d'instrument, mais c'est la connaissance de l'élément <53> nécessaire de la pensée par opposition à l'ensemble de ses éléments contingents. Connaître la pensée, c'est prendre l'idée de ce qui est dans ce que l'on pense, la condition absolue, nécessaire de la pensée. Si tout changeait d'apparence dans la nature, la pensée pourrait toujours s'exercer. Au contraire on ne saurait concevoir un mode de pensée dans lequel le jugement ne reposerait pas sur certaines lois, et une vérité pourrait être reçue comme vraie quoique composée de contradictions. Quand bien même nous ne concevrions plus l'étendue, les axiomes mathématiques resteraient. Ainsi ce qui distingue la psychologie des autres sciences, ce n'est pas la différence d'instrument mais la différence d'objet.

Existence de la pensée par elle-même

D'ailleurs, l'existence de la pensée par elle-même est un fait reconnu par le sens commun. Il y a des esprits mieux doués que d'autres au point de vue psychologique : il y en a chez qui la vie mentale intervient constamment et qui se regardent beaucoup plus que le monde extérieur.

La pensée étudie exclusivement la pensée : voilà l'étude psychologique

L'objet de la pensée est donc, non plus l'objet de la pensée, mais la pensée même. Par là se trouve écartée une première difficulté contre l'existence de la pensée : "si la pensée, dit-on, a pour objet la pensée, comme la pensée s'applique à toutes choses, il s'ensuit que la pensée a pour objet toutes choses, et c'est ne lui accorder rien que de lui accorder tout." Mais nous avons établi qu'elle étudie non l'objet de la pensée, mais la pensée, non les choses, mais la manière dont l'esprit les pense, à quelles conditions il peut former les idées de ces choses. Ce qui est bien différent. La première de ces connaissances suppose une observation méthodiquement conduite et l'activité des sens. Ainsi, il est bien différent de se demander ce que c'est que penser un objet, une table, par exemple, comment il se fait que nous la voyons dans l'étendue, comment de toute nécessité il en est ainsi, comment notre esprit est invinciblement porté à voir les choses dans l'étendue alors qu'il ne les connaît que dans lui-même, ou d'apprendre <55> la structure de cette table en l'observant. La nécessité où nous sommes d'affirmer la table dans l'étendue, en dehors de nous, ne nous est imposée par aucune observation. Voilà la

connaissance psychologique, la connaissance, non des objets, mais de ce qui dans les objets est absolument nécessaire, c'est-à-dire la condition de la pensée.

La psychologie étudie la façon dont l'esprit prend connaissance des objets

Nous aurions beau étudier les objets, cela ne nous expliquerait pas pourquoi ces objets éveillent en nous des sensations agréables ou pénibles. L'objet de la psychologie, tel qu'il se découvre devant nous, c'est la connaissance, c'est-à-dire la façon dont l'esprit prend connaissance des objets ; les sentiments, les volontés, les lois suivant lesquelles tous ces éléments se développent en nous et leurs éléments nécessaires, par suite les relations qui font que connaître, sentir, vouloir sont des formes nécessaires de notre nature. L'objet de la psychologie est donc la pensée en général, dans ses éléments nécessaires, enfin dans l'unité de son principe.

La psychologie et la physiologie

<56> Parmi les phénomènes extérieurs que la psychologie a pour mission d'étudier, il s'en trouve une catégorie toute privilégiée : c'est celle des faits psychologiques. En effet, nous connaissons par les sciences physiques deux groupes de faits différents : le premier comprend ceux que nous ressentons par l'intermédiaire de nos organes, l'autre, ceux des faits connus, non pas immédiatement, mais sans que nous ayons besoin d'y appliquer nos organes comme à des faits extérieurs. Ce sont ceux qui se passent dans notre corps. Sans doute, nous ne pouvons en prendre une connaissance scientifique sans y appliquer nos organes, pourtant nous en avons quelques sentiments confus. Je ne sais pas ce qui se passe dans mon cerveau, mais je sens parfois qu'il m'affecte de façon pénible. ces faits physiologiques sont miens, ils entrent toujours comme éléments constitutifs dans ma pensée. A chaque instant ma pensée est constituée non seulement par des connaissances claires mais par des notions confuses <57> résultant de mon état corporel, faisant comme une atmosphère intérieure qui me fait voir les objets avec telle ou telle disposition. De là cette question : ne pourrait-on pas confondre ces phénomènes physiques avec les phénomènes psychologiques ?

Disposition qu'elle a à remplacer la psychologie

S'il en était ainsi, la psychologie se ramènerait à la physiologie. Il y a pour cela une raison assez forte : c'est que, à mesure que la physiologie progresse, elle découvre les conditions de nos pensées. On sait que pour concevoir certaines pensées, il faut l'intégrité d'une partie du cerveau. Ainsi la physiologie nous apprend quelque chose sur la pensée. De plus, les connaissances physiologiques sont positives. On serait donc bien tenté de substituer à la connaissance psychologique la connaissance physiologique, qui conduit à des résultats palpables.

Distinction absolue à faire entre ces deux sciences

Mais la distinction est absolue, qu'est-ce en effet que ces phénomènes physiologiques ? Pas autre chose que des mouvements, des transformations <58> de matière.

La physiologie aboutit à la connaissance de mouvements

A quoi aboutit donc cette étude ? A la connaissance de mouvements. On sait en effet qu'on tend à ramener les phénomènes physiologiques à la chimie, celle-ci à la physique, celle-ci à la mécanique. Or, qu'y a-t-il donc de commun entre les pensées et des mouvements ?

Ces mouvements ne nous apprennent rien sur nos pensées

Que la condition des pensées soit dans le mouvement, soit ; mais qu'est-ce que cela nous apprend sur la nature des pensées, des sensations ? En outre, il y a en nous des sensations qui n'ont aucun rapport avec des phénomènes de mouvements.

Il y a des phénomènes purement psychologiques

Il y a des conditions purement psychologiques de certains phénomènes. Les sons, par exemple, affectent de la même manière les organes de tous : cependant ils produisent des effets différents sur différents esprits. Cela tiendra à des dispositions natives, héréditaires, morales, *etc*. En général, les phénomènes déterminés en nous par les choses extérieures ne résultent pas de ces choses, mais du rapport de ces choses avec notre état psychologique.

Lois rigoureuses imposées aux phénomènes physiologiques

<59> En second lieu, tous les phénomènes physiologiques sont soumis à des lois rigoureuses : chacun arrive absolument déterminé à arriver par l'existence du phénomène précédent. Si on ne présuppose pas tout à fait que l'antécédent détermine le conséquent, la science physiologique n'a plus d'objet.

Ces lois ne peuvent exister pour les phénomènes psychologiques

Or est-il évident que la pensée conséquente est forcément amenée par la précédente ? Dans ce cas, nous ne serions plus maîtres de nous-mêmes. Tout au plus assisterions-nous à notre vie, et même : où serait le spectateur qui verrait cette nécessité, car la nécessité ne peut être connue que par le

contraste de sa nature avec l'être qui le connaît. Evidemment, nous trouvons toujours des pensées antécédentes à notre pensée, mais nous savons qu'elles ne sont pas la cause absolue de notre pensée présente : on trouverait plutôt la cause de celle-ci dans l'avenir : qu'est-ce en effet qu'expliquer la pensée, sinon montrer à quoi elle tend ? Ou bien il n'y a pas de raison <60> de la pensée, ou bien il n'y a pas de liberté.

La physiologie ne peut expliquer que le comment des choses

La science physiologique ne peut que remonter de conditions en conditions : elle ne saurait chercher la raison des faits mais les conditions dans lesquelles ils se produisent. La physiologie ne peut prétendre à nous expliquer le pourquoi des choses, elle ne peut nous expliquer que le comment.

Supériorité des sciences subjectives sur les sciences objectives

Les sciences subjectives tendent à refaire l'unité brisée par les sciences objectives. Comment se fait-il que la multiplicité absolue au dehors ait pour raison l'unité absolue à l'intérieur ? C'est là la philosophie. Les sciences objectives s'efforcent d'expliquer (*explicare*, déplier) les choses, la science intérieure tâche de faire comprendre les raisons de ces choses.

La psychologie étude distincte, absolument

Nous avons vu les raisons pour lesquelles on peut maintenir la psychologie à l'état d'étude distincte et les caractères qui en sont cause : 1°) Les phénomènes objectifs sont des mouvements de la matière, les phénomènes <61> subjectifs n'en sont pas ; 2°) Les phénomènes objectifs se succèdent suivant des lois nécessaires, forcées ; les phénomènes subjectifs sont indépendants les uns des autres ; 3°) Les phénomènes subjectifs sont intelligibles, les phénomènes objectifs ne le sont pas[1]. Cette opposition aboutit en dernière analyse à l'opposition dans le mode de connaissance ou plutôt dans l'idéal poursuivi.

On tend cependant de nos jours de la confondre avec la physiologie

Ces raisons ne paraissent pas suffisantes, surtout de nos jours. Les progrès de la physiologie ont fait découvrir certaines relations entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques. On a constaté que lorsque certaines conditions font défaut dans le corps, la pensée n'est pas la même que lorsque ces conditions existent, et que certaines conditions dans le cerveau déterminent certaines

[1] ? (Le joindre).

maladies. La progression de ces études physiologiques a été très rapide de nos jours. les physiologues veulent se substituer aux psychologues. Ils ont en effet découvert dans le cerveau les conditions matérielles, <62> sensibles, du fonctionnement de la pensée.

Progrès de la physiologie, stationnement de la psychologie

De plus, les progrès de la physiologie sont visibles de nos jours, tandis que la psychologie, si elle a fourni des résultats remarquables dès l'Antiquité, semble maintenant stationnaire. En effet, les observations des psychologues sur la nature humaine constituent-elles une science ? Y a-t-il des vérités psychologiques à l'abri des contestations ? Les psychologues sont-ils d'accord entre eux ? Il semble qu'il n'en est pas ainsi.

L'étude psychologique subjective ne peut être vérifiée par des preuves

D'abord, il ne saurait être question des progrès de la psychologie, mais d'une aptitude plus ou moins grande à cette étude. Un physiologue, quoique médiocre, profitant des découvertes de ses prédécesseurs, peut faire avancer la physiologie, un psychologue ne peut faire de même. Ce stationnement tient à ce que les psychologues ne peuvent se mettre d'accord par une expérience objective. On pourrait dire d'une façon paradoxale que les phénomènes psychologiques <63> sont des fantômes. En effet, ce qu'on ne peut pas vérifier ne se distingue pas du rêve. Ce qui fait qu'une idée existe, c'est qu'elle se manifeste quelque part dans le monde sensible. Nos pensées se manifestent, les unes par des paroles, les autres par des mouvements de notre physionomie, par des actes, *etc*. On conçoit qu'il y a une science de la pensée d'après ses manifestations extérieures, mais une pensée qui n'existe que dans l'esprit, comment la distinguer du rêve ? Qui nous assure que nous pensons ? Une pensée, en tant qu'elle est réelle, est l'objet de modifications dans la substance cérébrale : c'est là que survient la physiologie. La véritable science de la pensée réelle n'est autre chose que la science des transformations du corps qui accompagnent la pensée. Le psychologue prétend étudier son esprit, et l'esprit en général ; mais sur quoi peut-il se fonder pour assurer sa science ? Il ne <64> connaît que son propre esprit. Sa science est particulière, elle ne peut le conduire à aucune vérité.

La psychologie ne peut être qu'une science particulière

Ainsi la psychologie ne sera jamais qu'une science particulière. La physiologie au contraire peut prétendre à l'universalité. L'expérience objective peut se reproduire indéfiniment avec des résultats certains, pour le physiologue comme pour le chimiste. Or le psychologue ne fait pas d'expériences.

La psychologie objective

Supposons maintenant la pensée dans le corps ; par la physiologie nous pouvons constater que les lois sont les mêmes dans différents corps. La science de l'esprit prend alors un caractère objectif. La science de la physionomie, par exemple, est objective, vérifiable, elle fournira à la psychologie un appoint qui présentera ce caractère objectif. Ce ne seront plus des spéculations faites par un philosophe dans la caverne de son esprit, ce seront des connaissances acquises pour tous au grand jour.

Appoint que fournirait l'étude des langues

Par l'étude de la <65> linguistique, par exemple, on arrive à trouver les lois de la pensée : on démontre par l'étude de la langue d'un peuple que la pensée de ce peuple procède du général au particulier. Au fond de tous les mots qui expriment des idées abstraites, il y a une idée vocale qui a rapport à une idée concrète. Cette découverte qu'un psychologue aurait pu faire dans sa conscience aurait eu dans ce cas une valeur problématique ; mais du moment où la science nous montre cette vérité, cette loi prend une valeur objective.

Appoint apporté par l'histoire

Il en est de même pour l'histoire, qui nous fournit chaque jour des notions certaines sur l'évolution de l'esprit humain. Elle fait la lumière sur des civilisations perdues, or qui dit civilisation dit moeurs, manière de penser. Ces progrès de l'histoire vont toujours en croissant : l'histoire de la civilisation assyrienne qui a eu une influence si grande dans l'Antiquité est connue maintenant ; elle ne l'était pas <66> il y a cinquante ans. Ici nous sommes en présence de faits positifs, qui nous apprennent ce qu'était la pensée humaine à cette époque.

Avantages de cette psychologie objective

Une psychologie constituée de la sorte a ce premier avantage qu'elle est objective et expérimentale, et qu'elle fournit des conclusions sur l'esprit humain. En outre, la psychologie physiologique a cet avantage, que portant sur le corps, elle porte sur quelque chose de durable[1]. La véritable science tend toujours à la détermination de formules. Car qu'est-ce qu'un phénomène objectif, sinon un changement dans l'espace et dans le temps ? La science objective est la science des mouvements de l'univers. Toute connaissance qui n'atteint pas cette forme, qui n'arrive pas à se mesurer dans l'espace et dans le temps n'est que vague, provisoire, incertaine. Ou bien il n'y a pas de

[1] "mesurable" ?

science de la pensée, ou bien la pensée doit être mesurable. Or on ne peut mesurer que les phénomènes physiologiques auxquels la <67> pensée se rattache.

La prétention de substituer les études positives à la psychologie est-elle juste ?

Quand nous étudierons la méthode qui convient à la psychologie, nous nous demanderons si les connaissances nécessaires peuvent être fournies par l'étude de l'histoire, de la physiologie, de la physionomie, des langues, *etc*., en un mot si la vraie méthode est objective. Pour le moment, nous avons à considérer dans son principe la prétention de substituer la physiologie et les études positives à la psychologie.

On ne peut réduire la pensée à l'étendue

Que présuppose cette prétention ? Elle présuppose que connaître vraiment la vérité, c'est la connaître sous la forme de l'étendue. Supposons que l'étendue existe par elle-même : comment se fait-il qu'à un moment donné apparaisse la pensée, c'est-à-dire d'abord la sensation, puis le sentiment, ; le jugement, *etc*. ? Supposons que l'étendue soit toute la réalité, que toute réalité soit extensive, cette étendue ne peut se confondre avec la connaissance qu'on en prend. Autre chose est l'étendue, autre chose l'idée de l'étendue. Il faut, en face d'elle, quelque chose qui la saisisse. <68> Il faut, pour que l'étendue existe, qu'elle affecte quelque esprit, que d'extensive qu'elle est en elle-même, elle devienne intensive, c'est-à-dire pensée par un sujet, car c'est le propre de la pensée de n'exister que sous la forme intensive. Pour que l'étendue soit pensée, il faut qu'elle soit éprouvée dans un esprit, qu'elle l'affecte avec plus ou moins d'intensité[1]. La pensée ne saurait donc être réduite à l'étendue. En elle-même, l'étendue se ressemble toujours. Ce qu'on peut savoir de l'étendue, si elle existe par elle-même, ce sont ses limites. L'idée de l'étendue ne se distingue que par les affections qu'elle donne à l'esprit, ce n'est qu'en tant qu'elle affecte l'esprit qu'elle devient idée. l'étendue est étendue, l'idée d'étendue n'est pas étendue. On peut mettre d'accord quelques esprits sur l'étendue en la mesurant, mais sur l'idée de l'étendue, c'est impossible, car on ne sait si elle est la même pour tous les esprits.

La nature objective ne peut rien nous apprendre sur la nature de notre pensée

Ainsi, tout ce que la science objective pourrait nous apprendre <69> sur ce que nous pensons, sur le corrélatif physique de notre pensée, ne nous apprendrait rien sur la nature de cette pensée. Ainsi, par exemple, nos joies, nos tristesses, nos volontés n'ont aucun rapport avec ce qu'on peut voir extérieurement. Il n'est pas possible de connaître au dehors les rapports entre nos pensées et les

[1] "Répétition de ce qui précède" (*remarque de Lejoindre*)

phénomènes objectifs. Nous ne pouvons juger des autres que par nous-mêmes : c'est dans la mesure où nous nous connaissons que nous pouvons connaître les autres. Mais cette connaissance ne nous apprend rien sur la nature de nos pensées.

Si maintenant nous allons de l'ordre de nos pensées à ce qui fait que nous les considérons comme vraies ou fausses, un autre ordre d'idées s'ouvre devant nous, encore moins en rapport que le précédent avec les sciences objectives.

L'objet suprême de la pensée est de découvrir les lois de la pensée

Or l'affirmation de la vérité est le fond même de la pensée, et l'objet suprême de la pensée est la découverte, non seulement de notre esprit mais encore des lois de l'esprit. Une <70> pareille étude a encore bien moins rapport au temps et au mouvement, par suite à la physiologie.

L'étendue n'existe pas en dehors de la pensée

Jusqu'ici nous avons accordé au physiologue que l'étendue était une réalité. Mais subsiste-t-elle vraiment en elle-même, en dehors de la pensée ? Ne demandons plus aux physiologues comment la pensée peut sortir de l'étendue, comme tout à l'heure, mais comment ils peuvent admettre l'étendue en dehors de la pensée. Cette existence de l'étendue a été admise comme évidente par l'ancien spiritualisme.

Descartes l'avait admis cependant

Pour Descartes, le monde matériel n'est que l'étendue divisée en un certain nombre de corps qui se déplacent. Comme on l'a dit, l'univers est pour lui comme une géométrie vivante. Tout ce qui nous paraît constituer les qualités sensibles en dehors de l'étendue (son, couleur, odeur) est en nous, dans la pensée. En dehors de nous, il n'y a que l'étendue ; le reste n'existe <71> que dans l'esprit qui le perçoit. Descartes oppose donc l'une à l'autre deux réalités : celle de la pensée constituée d'abord par les sensations puis par l'entendement, et celle de l'étendue ; il admet l'étendue subsistant en dehors de toute qualité sensible. Mais c'est une pure supposition. Comment alors ces corps se distinguent-ils les uns des autres s'ils sont de pures figures géométriques ? Par leur mouvement, dit Descartes. Mais il faut que ce mouvement remue quelque chose. Pour concevoir un mouvement, il faut concevoir un déplacement de matière. Rien ne peut se mouvoir dans une étendue non divisée. Pour que quelque chose se meuve, il faut que ce quelque chose qui se meut affecte notre esprit d'une certaine manière[1]. Mais si, en face de cet esprit, il n'existe pas quelque chose qui change, ce mouvement ne sera le

[1] ? *(Lejoindre)*

mouvement de rien. Qui dit mouvement dit représentation étendue d'un objet extérieur inétendu. Si rien ne vous <72> affectait, comment concevriez-vous des rapports entre les affections ?

L'étendue n'existe que dans la pensée ; non qu'il soit légitime de déduire la science de l'étendue de celle de l'esprit ; mais comment concevoir l'étendue existant en elle-même ?

Comment l'étendue existerait-elle en elle-même ?

Si elle existe en elle-même, c'est un tout donné : elle est finie ou infinie. Ces deux conceptions sont également absurdes. Si l'étendue est finie, par quoi est-elle formée, est-ce par une autre étendue ? Dans ce cas, elle va plus loin qu'on ne pensait. Est-elle infinie ? Dans ce cas, on ne pourrait rien concevoir en dehors d'elle, il faudrait un temps et un nombre infini pour la mesurer : il y aurait donc impossibilité à ajouter quelque chose à cette étendue. On ne peut pourtant pas concevoir une étendue à laquelle on ne peut rien ajouter. On ne peut concevoir un nombre infini ; on peut toujours lui ajouter quelque chose. S'il y a toujours un au-delà à l'étendue, c'est qu'elle n'est jamais entièrement donnée. Si elle est un tout donné on peut <73> l'embrasser tout entière, et elle ne peut être infinie. Donc, considérer l'étendue comme finie ou infinie est également absurde. Si au contraire nous la considérons comme n'existant pas avant d'être pensée, tout s'explique. L'étendue n'a dans ce cas que les propriétés que nous lui reconnaissons en la pensant. Elle est précisément aussi grande que la fait notre pensée. Elle est indéfinie : c'est la seule manière possible de la concevoir.

Limites de l'étude objective et de l'étude subjective

Ne s'ensuit-il pas que toute la science se ramène à la science de l'esprit ? Non. Sans doute, rien n'existe que dans la pensée. Mais il existe dans la pensée deux ordres absolument distincts. l'un, suivant lequel nos sensations s'enchaînent dans le temps, soit simultanées, soit successives. La science objective a pour objet de découvrir les lois contingentes suivant lesquelles nos sensations s'enchaînent ainsi. Sans doute, ces lois ne sont qu'en nous, mais le mode de connaissance que comporte cette étude <74> est tout à fait différent de celui que comporte une autre étude, que nous allons nommer. En effet, au-dessus de ces relations *de faits* qui n'expliquent rien, nous concevons des relations nécessaires, de finalité, et toutes ces considérations, nous les faisons en vertu de lois absolument nécessaires de notre pensée. Il y a donc lieu à deux études distinctes de la réalité. Une étude purement empirique (science objective). D'autre part une science non plus en surface mais en profondeur, la science de la façon nécessaire dont la pensée procède dans ses constructions. La science subjective cherche des raisons de la façon dont l'esprit construit nécessairement les choses. Cette raison, on ne peut la trouver qu'en se demandant pourquoi il paraît meilleur à l'esprit de construire les choses ainsi. Donc il y a une différence de nature et de degré en ces deux ordres de sciences.

La méthode de la psychologie

I - La méthode déductive, ou *a priori*, ou constructive

<75> Ce qui détermine l'existence et la nature d'une science, c'est son objet. Il faut distinguer l'objet du but, c'est-à-dire de l'espèce de connaissance à obtenir. La méthode résulte de la nature de l'objet à étudier. Nous avons vu que la psychologie est bien une étude à part de toutes les autres sciences. L'étude que nous avons fait porter sur ce point a abouti pour nous à établir que l'espèce de connaissances que recherche la psychologie est opposée à celle que recherchent les sciences objectives. Il est clair qu'il y aura encore une troisième distinction caractéristique de chaque science, ce sera la route par laquelle elle poursuivra cette espèce de connaissances. Les sciences ne sont pas moins distinctes par leur objet que par leur méthode.

<76> Qu'appelle-t-on méthode d'une science ? C'est l'ensemble des moyens par lesquels elle étudie son objet. Quelle est donc la méthode qui convient à la psychologie ?

Méthodes des sciences objectives

Si nous demandons aux sciences objectives combien il peut y avoir de méthodes, elles répondront : deux.

La méthode des sciences concrètes est expérimentale

Les sciences naturelles, l'histoire, en un mot toutes les sciences de faits ont pour méthode de relier les faits les uns aux autres et de découvrir dans les précédents les causes des conséquents. Expliquer les faits, c'est les décomposer en leurs éléments et montrer comment les premiers contiennent les conditions des seconds. Par suite, il ne peut y avoir d'autre méthode pour ces sciences que l'observation des faits. C'est ce qu'on appelle la méthode expérimentale ou inductive. Parce que l'esprit s'élève (*inducere*) du particulier à l'universel. Ce mouvement est un progrès, un mouvement de bas en haut, du plus <77> au moins.

Méthode des sciences abstraites : elle est déductive

Tout autre est l'objet des sciences mathématiques. Cet objet est abstrait : ce sont des grandeurs que l'esprit considère en elles-mêmes, des abstractions. Par suite, la connaissance que comportent ces objets est d'un genre tout spécial. N'ayant rien à attendre de l'expérience, cette connaissance doit se déterminer par elle-même. Elle prouve. Portant sur l'abstrait, elle doit établir nécessairement les vérités qui concernent cet abstrait. Par exemple, le mathématicien, considérant un cercle, considère un cercle idéal, une abstraction : toutes les propositions qu'il peut découvrir sur les rapports des figures entre elles sont vraies absolument. La connaissance qui convient à cet objet est donc une connaissance nécessaire, absolument vraie, puisque le mathématicien raisonne sur de pures suppositions de son esprit. Par suite, la méthode procède par le rapprochement des notions. Elle construit ; elle substitue <78> des quantités équivalentes à des quantités données. Mais cette méthode a pour condition l'absolue nécessité des résultats qu'elle donne, indépendamment de l'expérience, autrement dit *a priori*. Ce sont ces deux méthodes que nous allons examiner pour voir si elles conviennent à la psychologie.

La méthode déductive appliquée à la psychologie

Prenons d'abord la méthode déductive, *a priori*. Convient-elle à la psychologie ? Nous essaierons d'établir trois points : 1°) que la nature de l'objet de la psychologie est telle que l'emploi de la méthode déductive ne convient pas à cet objet ; 2°) que si cette méthode pouvait être appliquée à la psychologie, elle ne donnerait pas l'espèce de connaissance que la psychologie réclame ; 3°) que l'emploi de cette méthode en psychologie est impossible.

1° - Elle ne lui convient pas

1° - La méthode déductive donnerait une espèce de connaissance qui répugne à l'objet de la psychologie. Cette méthode convient à des objets <79> abstraits et purement possibles.

Elle ne peut convenir qu'à des abstractions.

On ne peut démontrer *a priori* la nature d'une chose que lorsqu'on a construit cette chose soi-même, par rapprochement de ses éléments.

L'objet de la psychologie n'est pas abstrait.

Or l'objet de la psychologie n'est pas un objet abstrait et purement possible : c'est la pensée, que nous ne pouvons construire, car dans ce cas, nous serions en dehors de nous-mêmes, de la réalité. Si nous construisions l'objet de la psychologie, nous obtiendrions une pensée, un objet de la pensée

purement abstrait, purement possible. Qui nous garantirait que cette construction est conforme à la réalité qu'il s'agit d'étudier ? Dirons-nous que l'expérience interne nous confirmera la réalité de cette construction ? Mais il y a une grande différence entre la psychologie et les mathématiques. En mathématiques, il est impossible à l'esprit de ne point voir les choses à travers les figures mathématiques, à l'expérience de ne pas vérifier les résultats des mathématiques. <80> Ici, plus même de nécessité. D'ailleurs la vérification sur soi-même de cette construction idéale serait absolument impossible, car ce que l'expérience de nous-mêmes pourrait nous donner ne serait jamais qu'une ensemble de faits. Or ce que la méthode déductive prétend nous fournir, c'est un ensemble de nécessités. La nature pensante que la conscience nous fournit est une nature de faits, nullement idéale et nécessaire.

Ainsi, si nous construisons la psychologie *a priori*, nous obtiendrons[1] un objet purement abstrait et possible, et l'expérimentation qui suivrait serait la vraie psychologie ; la déduction ne serait qu'un ensemble d'hypothèses. La vraie méthode psychologique serait celle par laquelle on appliquerait ces notions abstraites, obtenues par construction, peut-être arbitraires, à l'étude du sujet réel. Si on s'en tenait à cette psychologie abstraite, on n'aurait aucune garantie de la valeur de la connaissance obtenue de la sorte.

2° - Elle ne peut fournir la connaissance exigée par la psychologie.

<81> 2° - La méthode déductive ne peut fournir la connaissance exigée par la psychologie. C'est une connaissance consistant non plus à expliquer (rattacher indéfiniment les effets à des conditions), mais à comprendre (se rendre compte de la raison qui fait que cette simplicité infinie de pensées, que la matière de la pensée peut coexister avec la pensée). En un mot, ce que cherche le psychologue, c'est la justification de la connaissance, même de la connaissance *a priori*. Je suppose qu'on soit arrivé à construire une psychologie *a priori* qui nous montre comment l'esprit engendre lui-même toutes ses pensées. C'est ce qu'ont tenté Fichte, Hegel, même Schelling.

Déduction de Fichte

Ils croient la nature de l'esprit susceptible d'être démontrée *a priori*. Ainsi Fichte part du moi ; de là, il croit pouvoir déduire une limite extérieure qu'il appelle le non-moi. La pensée qui a conçu ce qui n'est pas elle, le non-moi, cherche à trouver la synthèse du moi et du non-moi. Fichte prétend s'élever ainsi au-dessus du <82> fait établi par Descartes : la préexistence de la pensée. Fichte prétend le dépasser et concevoir comment l'esprit, avant de se concevoir comme pensant des objets, s'est considéré comme existant en lui-même puis comme pensant des objets extérieurs. Le fait initial pour Descartes n'est que le troisième pour Fichte. - Hegel a remonté plus haut pour expliquer le fait de la

[1] "obtiendrions" (*Lejoindre*)

présence de la pensée à elle-même. Mr Lachelier l'essaye aussi en partant de la pure idée de l'existence.

Supposons qu'une pareille déduction soit possible, que l'on puisse partir d'une pure idée nécessaire par elle-même dont on pourrait déduire la nature de l'esprit. Accordons que cette construction est conforme à la réalité. Est-ce que cette connaissance est celle que réclame la psychologie ? Le psychologue métaphysicien, lorsqu'il construit son système, cède à une nécessité, se sent contraint de suivre telle route. Il n'agit pas arbitrairement, pas plus que le mathématicien qui suit telle progression. <83> C'est en vertu d'une nécessité intérieure que la pensée se construit elle-même. Cette pensée, c'est avec sa pensée qu'il la construit. Il n'est pas étonnant qu'il retrouve celle-ci à la fin, puisqu'il s'en est servi pour faire cette construction.

Mais laissons cela. En admettant que cette méthode soit juste, la nécessité intérieure à laquelle il a obéi, voilà ce qu'il nous importe de savoir. Quelle que soit l'activité de pensée qu'il déploie dans la recherche de sa pensée, quelle que soit sa méthode, cette méthode est l'objet de la psychologie qui veut en effet faire connaître non le fait, mais la raison du fait de la nature de sa pensée. La psychologie, science de l'esprit, doit justifier tous les procédés que la pensée emploie et ne pas se contenter de ces procédés. Il faut que la psychologie remonte à la justification des lois de la pensée. La vraie méthode ne peut donc que chercher dans la nature de l'esprit ce qui la justifie. Ainsi la nécessité de la déduction, voilà ce qui est à expliquer. Il faut que la psychologie <84> suive une méthode qui ne suppose rien de justifié.

La méthode *a priori* manque donc le but de la psychologie, c'est-à-dire l'espèce de connaissance qu'elle exige, puisqu'elle suppose la nature de la pensée donnée sans s'en douter, puisqu'elle accepte la nécessité de certaines notions *a priori* pour en tirer sa construction. Par conséquent son emploi est le sophisme *ignoratio elenchi*. L'employer, c'est ne pas comprendre le caractère de la psychologie.

3° - L'emploi de cette méthode est impossible

3° - Ce n'est qu'en apparence que la psychologie déduit. En effet, cette méthode suppose certaines notions primordiales, de même que le mathématicien part de l'idée de l'étendue, du point, de la ligne... Or le psychologue peut-il partir de quelque chose de premier ? Fichte part de l'idée du moi immédiatement présent à lui-même. Mais cette idée n'est nullement première dans l'ordre des faits. Ce n'est que dans une pensée arrivée au <85> plus haut point de son développement que pareille pensée se fait jour. Pour que cette construction soit légitime, il faudrait qu'elle parte du simple. Or cette idée du moi est-elle simple ? Rien de plus complexe.

Elle est analytique

De même, si nous partons de l'idée de l'existence. Mais est-elle première ? Certainement elle entre comme élément nécessaire dans toute idée, mais elle suppose toutes sortes de notions antérieures. On ne voit pas que dans l'idée de l'existence on a déjà mis l'esprit, le monde et tout ce qu'on en tire. On analyse, on ne déduit pas.

Ce n'est qu'en apparence que cette méthode part de l'élément : ce prétendu élément n'est qu'un suprême concret, composé, puisqu'on en tire tout le reste. Ou bien le deuxième élément qu'on rapproche du premier est arbitrairement rapproché, alors il n'y a pas de déduction, ou bien il y a relation nécessaire entre le deuxième et le premier terme ; il faut reconnaître que si cette nécessité existe, c'est que le deuxième terme était dans le premier. <86> Alors, celui-ci n'est pas simple. On ne fait pas une construction mais une décomposition. La vraie opération fondamentale serait celle par laquelle on serait arrivé à la première notion.

Cette méthode ne convient pas non plus à la métaphysique

Il en est de même en métaphysique. Spinoza a construit précisément son système en composant l'idée de sa substance qu'il pose à la tête de son système. Ce n'est qu'en apparence que cette idée est primitive. Quand il en déduit son infinité, puis son existence unique, l'infinité de ses attributs, *etc*, il ne fait que développer ce qu'il avait composé déjà.

Résumé

En somme, la méthode déductive fournit une espèce de connaissance à laquelle la psychologie répugne, car elle donne une connaissance nécessaire, abstraite et purement possible. Elle ne justifie pas la nature de la pensée, ce que demande la psychologie, et en dernier lieu, elle est illusoire, elle n'est qu'une analyse.

II - La méthode expérimentale en psychologie.

1° La méthode expérimentale ou d'observation sous sa forme subjective, intérieure.

Qu'est-ce que la méthode expérimentale ?

<87> La méthode expérimentale est la méthode qui étudie les faits en vue de les déterminer dans leur nature et de reconnaître la façon dont ils dépendent les uns des autres. Ils sont en effet conditions les uns des autres. La présupposition de la science expérimentale, c'est l'existence d'un tissu de nécessités que les faits constituent ; l'objet de cette science est la décomposition de ce tissu. C'est ainsi que le physicien, le chimiste, le naturaliste cherchent à pénétrer la nature dans les phénomènes qui se passent universellement dans les êtres, qui modifient leur structure, *etc*. Nous avons vu que la méthode déductive ne convient pas à la psychologie, parce qu'elle a un objet réel, la pensée.

En effet, l'esprit est donné à lui-même dans la connaissance. Il se développe en une série <88> de faits qui doivent être l'objet d'observations à la manière des savants qui étudient les phénomènes objectifs. Pour nous assurer si cette méthode convient à la psychologie, nous avons à distinguer deux manières. Nous avons vu déjà qu'il existait une manière de concevoir la psychologie qui la rend dépendante des sciences objectives. Nous avons à nous demander si la méthode expérimentale peut être appliquée dans une telle étude. C'est là ce que nous appellerons l'objectif de la méthode expérimentale en psychologie.

La forme la plus naturelle d'étudier l'esprit est la méthode subjective

Mais nous savons qu'avant que l'esprit ne se manifeste au dehors, il semble qu'il se manifeste au dedans. La forme la plus naturelle de l'étudier nous semble donc être celle qui s'attaque à l'esprit lui-même et non à ses manifestations extérieures. C'est là ce qui justifie la méthode subjective. Nous étudierons donc la forme subjective et la forme objective.

La méthode expérimentale peut-elle convenir à la psychologie ?

<89> Mais avant d'étudier la méthode expérimentale sous l'une et l'autre de ses formes, voyons donc d'abord si cette méthode expérimentale convient en elle-même.

Les phénomènes psychologiques ne sont pas déterminables

Si nous nous reportons à l'idée que nous nous sommes faite de la science expérimentale, nous verrons qu'une telle méthode suppose que la détermination des faits est possible. Les faits psychologiques sont-ils déterminables ? Qui dit détermination dit mesure. Il faut donc que le fait psychologique soit mesurable, or il ne l'est pas. C'est là qu'est la différence qui existe entre les faits psychologiques et les faits objectifs. Nous pouvons bien dire, par exemple, qu'un phénomène psychologique est plus important qu'un autre, mais nous ne pouvons le mesurer. Ainsi les phénomènes intérieurs ne comportent pas de mesure, et pour suivre la méthode expérimentale il faudrait pouvoir les mesurer. Quand bien même on déterminerait l'ordre de ces faits, la connaissance <90> obtenue de la sorte serait vague et insuffisante pour ceux qui étudient les sciences objectives.

Cette méthode est insuffisante

Or l'idéal des savants est non seulement d'arriver à la détermination des relations entre les faits psychiques, mais encore à en établir des formules. S'il n'est pas possible d'y arriver, une telle science reste au dehors de la tâche qu'elle doit se proposer. Puisqu'en psychologie l'observation ne peut être accompagnée de mesure, la méthode expérimentale est insuffisante.

Elle ne donne pas la connaissance intelligible réclamée par la psychologie

Mais supposons qu'elle arrive à des observations exactes, ce qu'elle découvrirait serait tout au plus des explications (sens étymologique) : elle ne nous donnerait pas la connaissance intelligible que réclame la psychologie. Ce que la psychologie veut découvrir, ce sont les raisons de nos pensées, absolument justifiées par elles-mêmes. Pour préciser, les sciences expérimentales objectives ne recherchent que les conditions des faits, tandis que la psychologie recherche les fins de ces faits. Car la véritable explication <91> d'une pensée, comme le remarque Socrate, n'est pas dans ses conditions, mais dans la fin que cette pensée poursuit.

La finalité est la règle de la psychologie

C'est donc la finalité qui est la règle de la psychologie, tandis que celle des sciences expérimentales est la causalité. Expliquer la pensée, c'est donc découvrir ses fins, et non ses conditions.

Le fond de la pensée est idéal

En effet le fond de la pensée n'est pas déterminé, mais libre, pas réel mais idéal. Quand nous disions que la pensée était donnée[1], nous étions dans le vrai, relativement à la thèse que nous combattions ; mais pour être dans le vrai absolument, il faut dire que jamais notre pensée n'est donnée ; notre pensée déborde infiniment nos pensées et ce n'est qu'à cause de cela que celles-ci sont nôtres. En effet, nous considérons-nous jamais comme ayant absolument réalisé notre pensée ? Quelque développement que nous ayons pris jusqu'au moment donné de notre existence, tous nos actes nous paraissent imparfaits vis à vis de <92> la réalité. C'est que notre vraie réalité ne consiste jamais dans ce que nous produisons mais dans ce que nous sentons qui dépasse ces actes.

C'est ce qui fait l'unité de nos actes

Autrement, qu'est-ce qui ferait l'unité de ces actes, comment seraient-ils nôtres ? Ils seraient *des* faits et non *nos* faits. S'ils sont nôtres, c'est que nous reconnaissons en eux quelque chose de différent de notre pensée. C'est en cela que consiste précisément le caractère de liberté de notre être : qui dit indétermination en ce sens, idéalité, dit liberté. Sans doute nos pensées en tant qu'elles arrivent dans le temps se déterminent, mais puisque notre être véritable est ce qui déborde ces pensées, une réalité qui n'est point circonscrite, le fond de notre être est liberté.

La psychologie a pour objet ce fond idéal

L'objet de la psychologie, d'après les observations que nous venons de faire, s'il est la connaissance de la vraie nature de la pensée, n'est pas seulement celle des relations de nos pensées entre elles, mais de nos pensées avec ce fond idéal de notre être <93> qui n'est pas susceptible de passer jamais dans la réalité. Une pareille étude ne saurait avoir rien de commun avec l'étude du mécanisme des faits.

Elle consiste à découvrir la nécessité intelligible

Elle ne consiste pas à découvrir une nécessité de faits mais une nécessité intelligible, absolue. Car il faut distinguer deux formes de nécessités : la nécessité relative, contingente, celle des faits, et la nécessité absolue, celle des idées. Quand nous disons qu'un fait est cause nécessaire d'un autre, ce n'est pas dire que le premier produit le second, mais seulement qu'il est condition de son existence. La vraie nécessité est celle qui fait comprendre absolument pourquoi une chose existe. Supposons, par

[1] *raturé :* à elle-même

exemple, que nous ayons découvert les conditions de tous les faits, nous aurions simplement le fait total de la nature, mais cela ne nous expliquerait pas le fait de l'existence des faits. La nécessité des faits porte simplement sur les relations des faits. Mais pourquoi les deux termes de la relation existent-ils ? Voilà la nécessité <94> absolue, voilà ce que la psychologie exige. C'est de cette nécessité absolue que nous avons besoin.

Tous les esprits ont quelque chose de commun ; c'est le postulat de la psychologie

Enfin, la psychologie n'est pas seulement la science des faits qui se produisent dans tous les esprits supposés différents les uns des autres. Ou bien pas de psychologie, de science de l'esprit, ou bien il existe quelque chose de commun dans tous les esprits : c'est là le postulat de la psychologie. Je dis que ce postulat est nécessaire. En effet, si toutes les manifestations de l'esprit dans la nature sont sans rapport entre elles, si ce qui fait le fond de leur nature spirituelle n'est pas identique, comment peut-il y avoir une science de l'esprit ? Avec quelles lumières pourrons-nous pénétrer dans des esprits différents du nôtre ? Supposons que la science des différents esprits pût exister, elle ne serait pas la psychologie. La science des phénomènes extérieurs, objectifs, n'a-t-elle pas sa condition dans la certitude où est le savant, avant d'aborder son étude, <95> que l'objet de celle-ci lui montrera des lois en relation avec les lois de tout le reste de la nature, que tout se tient dans le monde sensible ? Comment la science progresserait-elle, sans cette conviction que la nature extérieure est une ? De même pour la science de l'esprit : il faut que l'esprit soit un, que la nature spirituelle soit la même partout. Mais à quelles conditions cette unité de la nature spirituelle peut-elle exister ? N'est-ce pas à condition qu'on puisse découvrir dans tout esprit quelque chose de nécessaire absolument, sans quoi sa nature d'esprit ne serait pas absolument intelligible ? Comment pourrons-nous savoir que d'autres esprits que le nôtre ont une nature spirituelle analogue à la nôtre, autrement que parce que tous les esprits manifestent la nature universelle de l'esprit ? Je ne puis en aucune manière entrer dans la pensée d'un autre. Je ne puis savoir ce fait psychologique qu'en le déduisant d'une nécessité que je conçois <96> qu'il n'y a qu'une nature de l'esprit.

Cela revient à dire que la psychologie est moins la science des faits de la pensée que celle du principe universel sans lequel il n'y aurait pas de pensée. Ce n'est pas la science des faits de la pensée, mais la science des conditions de la pensée. Autrement, elle ne serait pas la science véritable de la pensée, car qui dit science de la pensée dit science de la parfaite intelligibilité.

La méthode expérimentale ne convient pas en psychologie

Nous pouvons conclure de là que la méthode expérimentale ne convient pas à la psychologie, parce qu'elle ne comporte pas la rigueur nécessaire et qu'elle ne peut fournir à l'esprit la connaissance que réclame la psychologie.

Est-il possible de connaître l'esprit ?[1]

Maintenant est-elle praticable ? Est-il possible d'observer l'esprit ? Est-ce que cette observation n'est pas très difficile ? Nous avons tous la preuve qu'on peut connaître l'esprit. On a contesté pourtant cette possibilité par des raisons <97> *a priori*.

Objections qu'on a faites à cette connaissance

La première objection que l'on fait est qu'une telle connaissance ne pourrait réaliser la condition générale[2] de la connaissance, qui est que l'être qui connaît soit distinct de l'objet à connaître. L'oeil ne se voit pas lui-même, dit-on. Mais c'est là moins une raison qu'une comparaison inexacte. L'oeil ne voit rien par lui-même, il n'est qu'un instrument de la vision ; c'est l'esprit qui voit toutes choses par le moyen des organes. Il serait plus juste de dire que l'esprit se connaît par la connaissance qu'il prend de l'extérieur. Primitivement la connaissance la plus ordinaire à l'homme même et surtout aux êtres inférieurs est une connaissance où le sujet et l'objet se confondent absolument. On ne distingue pas immédiatement les objets de la connaissance qu'on en prend.

L'identité du sujet et de l'objet n'empêche pas la connaissance

Ainsi on ne saurait soutenir absolument que la connaissance soit impossible dans l'identité du sujet et de l'objet. Loin de là, c'est la <98> vraie connaissance. La connaissance absolue serait celle dans laquelle l'idée des choses et les choses ne feraient qu'un, se confondraient dans le sujet pensant. Tant qu'il y aura deux êtres : un sujet et un objet, on pourra se demander si le sujet connaît bien l'objet. Mais la forme la plus parfaite de la connaissance est la connaissance réfléchie, qui ne distingue pas l'objet de l'idée qu'on en a. La connaissance est parfaite si le sujet et l'objet sont identiques. On ne peut donc dire que l'esprit ne peut se connaître lui-même.

Le sujet ne se dédouble pas pour s'étudier

On fait encore une autre objection. On concède que cette connaissance de l'esprit est possible, mais on dit que c'est parce que le sujet connaissant, au moment où il se connaît, se retire de lui-même. Ce n'est plus véritablement vous que vous connaissez, votre sujet de tout à l'heure n'est plus alors cette partie de vous que vous observez, mais celle qui <99> observe et ne s'observe pas. - Mais, de ce que le sujet pensant ne se connaîtrait pas lui-même, mais connaîtrait seulement ce qu'il a été auparavant, ne

---

[1] *Remplace le titre initial :* "Est-elle praticable ?"

[2] *Lejoindre :* "les conditions générales"

s'ensuivrait-il pas qu'il ne se connaîtrait pas du tout ? Se connaître véritablement, c'est apercevoir dans les faits psychologiques la nature nécessaire du sujet.

La réflexion est la vraie méthode et non l'observation

Aussi l'observation n'est pas la vraie méthode, mais la réflexion, par laquelle la pensée découvre en elle des nécessités rationnelles par lesquelles s'exprime sa nature. Dira-t-on que le sujet pensant s'échappe toujours dans la réflexion comme dans la conscience, que ces nécessités qu'il aperçoit dans sa nature ne sont pas les objets de la psychologie - Il est certain en effet que si on entend par sujet pensant un être donné, distinct de ses manifestations, des pensées par lesquelles il s'exprime, un tel être s'échappera toujours. C'est en effet la contradiction dans laquelle tombe toujours la réflexion. Plus l'effort que <100> nous faisons pour nous replier sur nous-mêmes est continué, plus il nous apparaît vain.

En nous étudiant nous-mêmes, nous découvrons l'esprit

Nous découvrons d'autant moins notre individualité que nous nous efforçons davantage de la découvrir. Si nous nous replions sur nous-mêmes en nous demandant : qui suis-je ? nous nous reconnaissons incapables de le savoir. L'objet de la psychologie n'est pas la découverte du sujet personnel, individuel. Quel est le véritable sujet pensant ? C'est l'ensemble des conditions qui rendent possible l'existence de la pensée en nous. C'est donc bien l'esprit que la réflexion nous fait découvrir, lorsque, partant des données de la conscience, elle s'élève vers les conditions rationnelles de ces données. Nous nous connaissons nous-mêmes quand nous concevons l'esprit en nous. La psychologie n'est pas autre chose que la science de l'esprit.

Ainsi, pour réfuter la deuxième objection contre la possibilité de l'observation intérieure, <101> nous accordons que ce n'est pas d'observation qu'il s'agit ici, quoique certaine observation soit nécessaire pour servir de point de départ à la véritable connaissance. Mais celle-ci est donnée par la réflexion.

La connaissance des faits intérieurs est plus difficile que celle des faits extérieurs

Cela posé, nous admettrons que cette connaissance présente de grandes difficultés, mais celles-ci se présentent plus dans l'observation proprement dite que dans [1]l'observation extérieure. La connaissance des faits qui se succèdent en nous est beaucoup plus difficile que celle des faits extérieurs. Il y a à cela plusieurs raisons.

---

[1] "la réflexion" *raturé.*

La connaissance extérieure est plus urgente que l'autre

D'abord, l'esprit humain n'a pas un intérêt aussi immédiat à se connaître qu'à connaître les choses. L'homme placé au milieu de la nature a dû commencer par connaître cette nature pour tirer d'elle sa subsistance et toutes les choses de première nécessité. Jusqu'au moment où toute préoccupation extérieure a cessé pour lui, il n'a pas dû faire un retour sur lui-même.

Elle est aussi plus attrayante

Ensuite, il y a un attrait plus immédiat dans la connaissance <102> des choses extérieures, parce qu'elle est sensible. Ainsi, l'enfant est tout d'abord piqué par les choses extérieures. Ce qui le flatte, ce n'est pas tant la connaissance que l'activité de ses sens.

L'amour propre

De plus, nous sommes plus accoutumés à nous-mêmes que nous ne le sommes aux choses extérieures. Mais nous croyons plus nous connaître que nous ne nous connaissons véritablement. Notre amour-propre nous trompe toujours, et la nature que nous nous connaissons est un peu celle que nous aimons ou que nous avons intérêt à nous connaître. Ce n'est que quand l'expérience nous apprend que nous nous sommes trompés sur notre compte que nous pensons à nous livrer à l'observation sincère de nous-mêmes, observation intéressée, faite seulement dans le but de ne plus nous laisser tromper.

Pauvreté de la connaissance intérieure pour certaines personnes

D'ailleurs ce n'est pas sans raison que la plupart des hommes se défient de la connaissance d'eux-mêmes. Pour beaucoup, cette connaissance serait peu intéressante. <103> Comparez l'infinie richesse de la nature à la pauvreté de la vie intérieure de ceux qui ne se livrent pas à la vie réfléchie. La vie d'un homme qui ne développe pas son intelligence par la réflexion doit être réduite à un fort petit nombre d'états qui doivent se répéter constamment.

La connaissance dans l'action serait la plus curieuse

Ensuite, c'est dans l'action seulement que l'esprit humain se réalise. Pour avoir une connaissance vraiment riche de soi-même, c'est dans l'action qu'il faudrait pouvoir s'observer, et c'est précisément dans l'action qu'on le peut le moins ou qu'on y pense le moins. En général, les esprits portés à l'action

sont peu portés à la méditation. Il est rare que les esprits actifs songent à s'étudier, même en dehors de leur action.

Mais l'homme n'a pas sa vraie nature dans l'action

D'ailleurs si ces esprits actifs ne se connaissaient que tels qu'ils se manifestent dans la société, ils ne se connaîtraient pas dans leur véritable nature, mais dans une espèce de déguisement d'eux-mêmes. <104> Cette habitude de déguisement donne à l'esprit une nature artificielle qui se confond avec elle.

Pour s'étudier il faut une haute culture intellectuelle

D'ailleurs, il ne faut pas croire qu'il soit facile de se connaître intérieurement. Il n'y a pas de pure observation de soi-même ; dans la mesure où elle est féconde, elle est accompagnée de réflexion, et réfléchir, c'est dégager l'élément nécessaire de la pensée d'éléments particuliers et contingents : c'est s'abstraire et juger, ce qui suppose une culture intellectuelle élevée.

La réflexion supprime la vie passionnelle

Enfin, la réflexion si nécessaire à la connaissance de soi-même fait évanouir devant elle la vie passionnelle de l'esprit. Toutes les fois que l'on réfléchit sur un état présent, l'action rationnelle a pour effet de rejeter les faits passionnels. Si par exemple vous réfléchissez sur votre colère, vous en comprenez l'absurdité et elle tombe. Donc la vie passionnelle ne peut être connue que par la mémoire et non par l'observation. C'est l'observation non directe mais indirecte.

Descartes prétend que l'esprit est plus facile à connaître que le corps

<105> Ainsi l'observation de nous-mêmes est très difficile. Descartes dit cependant que l'âme est plus facile à connaître que le corps. Mais en quel sens dit-il cela ? Il veut dire que nous ne connaissons le corps comme objectif qu'après avoir connu la réalité de notre esprit. Si nous ne croyions pas à l'existence de notre pensée, nous ne pourrions pas croire à l'existence des choses extérieures. Lui-même croit que pour arriver à celle-ci, il faut passer par l'existence de Dieu, d'une puissance infinie et parfaitement bonne. D'après Descartes, donc, la connaissance des choses est moins immédiatement atteinte que la connaissance de l'esprit. Mais il y a quelque chose de plus dans cette pensée de Descartes.

Pour lui, la connaissance de l'esprit est la seule parfaite

La connaissance de la pensée en nous n'est pas seulement plus immédiatement certaine que celle des corps, mais aussi plus claire, plus intelligible, ou pour mieux dire, celle-là seule est parfaite. En effet, pour <106> Descartes qu'est l'esprit ?

Idées innées

Le système des idées innées, un ensemble d'idées évidentes, certaines par elles-mêmes et dont la connaissance est nécessaire à la connaissance des choses. Ainsi l'idée du mouvement, de l'étendue, de la cause, toutes idées sans lesquelles nous ne pourrions nous connaître sont innées dans notre esprit. Connaître les choses, c'est les ramener à ces idées. Connaître vraiment le monde extérieur, c'est connaître ses mouvements exprimables en nombres, ramenés à ces idées. Donc la connaissance du corps n'est que la connaissance de l'esprit dans les corps, car l'idéal de la science n'est pas autre chose que la réduction du monde à des mouvements, à des conceptions claires par elles-mêmes.

Voilà le sens que Descartes attachait à cette pensée. Il ne croyait pas les phénomènes de la pensée, mais la nature de la pensée plus facile à connaître que les objets extérieurs.

En résumé, la connaissance de <107> soi dans toutes ses particularités est très difficile et demande des idées morales supérieures à celles que demande la connaissance extérieure.

Il faut que nous ayons un intérêt à la connaissance de nous-mêmes

Il n'est pas possible de se connaître en faisant seulement alterner en soi la vie d'action et de méditation, de société et de solitude. Cela ne suffit pas. Il faut que nous ayons un intérêt à cette étude. L'intérêt personnel peut nous engager à nous observer, mais non à nous juger à notre vraie valeur, chose que nous ne pouvons faire qu'en vue de nous améliorer.

Connaissance intérieure des littérateurs

Une telle connaissance paraît pourtant assez répandue (littérateurs, poètes, romanciers), mais cette connaissance est plus le résultat de leur imagination que de leurs observations. Il n'y a pas de romanciers qui aient plus construit logiquement peut-être que Balzac et Zola, qui se piquent de réalisme. En somme, ce qui guide le littérateur, c'est une certaine idée <108> de ce que doit être la nature humaine, un certain instinct de la convenance des sentiments entre eux.

La connaissance des autres est aussi subjective

De l'observation de soi, il faut rapprocher l'observation des autres. Or nous ne pouvons connaître les autres que d'après leurs actes, c'est pourquoi il nous semblerait plus naturel de faire rentrer cette étude dans la psychologie objective. Mais remarquons que l'observation d'autrui est inséparable de celle de soi-même. C'est en effet par la comparaison des actions des autres avec les nôtres que nous sommes amenés à réfléchir et sur nous et sur eux.

Elle semble avoir un caractère d'intuition immédiate

De plus, l'observation des autres semble avoir un caractère d'intuition immédiate, comme l'observation de nous. Sans doute, nous les étudions dans leurs actions, leur physionomie, leur manière d'être, mais ce n'est pas en elles-mêmes que nous les étudions, nous croyons les apercevoir eux-mêmes comme nous connaissons nos propres personnes <109> spirituelles, comme nous-mêmes. Au contraire, la psychologie objective étudie consciemment, de parti pris, les manifestations de l'esprit. l'observation des autres est, si l'on veut, une psychologie objective, mais inconsciente.

L'étude des autres est plutôt une divination qu'une observation

De plus, les signes extérieurs qui sont les objets de nos observations dans la connaissance des autres n'en sont à vrai dire que les occasions, car la véritable connaissance des autres n'est qu'un ensemble d'hypothèses, d'intuitions que nous formons pour expliquer leurs actions. C'est plutôt un acte de divination qu'une observation.

Elle ne présente pas une rigueur scientifique

Conservons cependant à cette étude de l'âme d'autrui le nom d'observation, et demandons-nous si elle peut présenter un caractère de rigueur vraiment scientifique. D'abord, l'étude des autres est contrariée par ce fait que notre présence et celle des autres qui les entourent, en même temps qu'elle provoque l'action de la nature spirituelle, l'amène aussi <110> à se contrefaire. En société nous nous efforçons de nous montrer autres que nous sommes, surtout quand nous nous sentons observés. Il y en a bien qui ne se modifient pas volontairement parce qu'ils ne se possèdent pas eux-mêmes : ce sont les timides ; mais on ne peut guère mieux les étudier que les autres ; on n'étudierait qu'un accident de la nature intellectuelle.

Difficulté d'interpréter les actes des autres

Mais faisons abstraction de l'altération volontaire ou non du moi observé ; il reste l'énorme difficulté de l'interprétation de ses actes. S'il est difficile de nous connaître nous-mêmes, nous pouvons pourtant, si nous sommes sincères avec nous-mêmes, trouver au fond de nous-mêmes les motifs de nos actes : la conscience vient en aide à l'analyse réfléchie. Au contraire, jamais le motif des autres n'apparaît avec une vérité absolue. Nous ne pouvons procéder que par des inductions qui ne peuvent <111> être vérifiées que par d'autres inductions.

L'étude d'autrui manque de vérification

L'observation d'autrui manquera donc toujours de la vérification propre à la connaissance subjective, vérification donnée par la conscience. Il est extrêmement difficile d'induire des actes d'autrui les vrais motifs. Mille interprétations diverses d'une même action se présentent à nous, nous avons mille opinions du caractère d'un homme. Il faudrait pour le connaître avoir vécu intimement avec lui, et même alors, justement à cause de cette intimité, on ne pourrait bien juger, on pourrait être partial. Sans doute, il existe des caractères simples, mais ce sont ceux-là que nous avons le moins d'intérêt à connaître.

Nous voyons les autres à travers nous-mêmes

Il y a du reste une raison pour que, même poussée indéfiniment, l'étude des hommes ne nous les fasse jamais connaître : c'est que nous les voyons à travers notre nature, et que nous sommes portés à croire prépondérants chez eux l'ordre de motifs qui <112> l'est chez nous. Aussi, c'est en général un mauvais signe pour le caractère de juger en mal les actions d'autrui. Il ne faut pas pousser ceci à l'excès, nos dispositions à juger de telle ou telle façon dépendent plutôt de notre tempérament que de notre caractère : il est des natures qui sont plutôt disposées à souffrir, d'autres à jouir, ce qui tient surtout à nos dispositions corporelles. Notre nature primitive, spontanée ne saurait être absolument dominée par nous.

Ainsi, nous observons toujours les autres à travers nous-mêmes, et si nous avons une chance de nous tromper en nous observant, nous en avons deux en observant les autres.

Nous les voyons avec un parti pris

Enfin, les autres sont toujours en présence de nous comme des êtres que nous avons à juger par rapport à nous, que nous avons intérêt à voir d'une certaine façon, soit en bien, soit plutôt en mal. En un mot, nous jugeons avec un parti pris.

<113> Telles sont les raisons qui nous font reconnaître à l'observation d'autrui une valeur moindre encore à celle que nous faisons sur nous-mêmes.

L'expérimentation

Nous avons maintenant à étudier l'observation sous sa forme active, c'est-à-dire l'expérimentation. La différence qui existe entre l'observation et l'expérimentation est que l'une attend les faits tandis que l'autre les provoque. En effet, quel est l'objet de cette méthode, sinon de saisir les causes des faits et leurs conditions déterminantes ?

Mais pouvons-nous ainsi arriver à la certitude ? Sans doute, la répétition de l'expérience peut amener un haut degré de vraisemblance, mais la certitude ne viendra jamais. Les phénomènes observés sont entourés d'un cortège indéfini de circonstances. Nous ne pouvons jamais avoir épuisé toutes ces circonstances. Pour étudier le phénomène, il faudrait le transporter en dehors de la nature, opérer en vase clos.

L'expérimentation est donc une <114> méthode qui permet de renouveler l'observation aussi souvent qu'on le veut, et indéfiniment en variant les circonstances extérieures.

L'expérimentation est impraticable en psychologie

Pouvons-nous employer l'expérimentation en psychologie ? Les conditions des phénomènes sont doubles : d'abord extérieures, physiologiques ; puis intérieures, psychologiques.

Nous ne pouvons pas reproduire les conditions physiologiques des faits…

Pouvons-nous d'abord reproduire les premiers ? Mais nous ne les connaissons pas, ou nous n'en connaissons qu'un très petit nombre, et quand même nous le connaîtrions, nous ne saurions les produire artificiellement, car ils ne dépendent pas de notre volonté. Nous n'aurions pas le droit de faire ces expériences sur les hommes, sauf dans des cas absolument exceptionnels. Tout au plus pouvons-nous l'expérimenter sur des animaux.

…ni les conditions psychologiques

Quant aux circonstances psychologiques, <115> il nous est impossible de les renouveler à volonté, ni en nous, ni surtout dans les autres. Ces circonstances dépendent toujours d'autres dispositions à l'infini, de sorte que quand même nous renouvellerions toutes celles que nous connaissons, nous n'en renouvellerions qu'une très faible partie.

L'expérimentation est donc impossible parce qu'il faudrait agir sur toute la vie, physique et morale, de l'être à observer. Autrement, comment expliquer ce fait que le même fait produit sur nous des effets tout différents à quelque temps d'intervalle ?

Même sur nous, l'expérimentation ne peut être juste

D'ailleurs, si nous nous occupons exclusivement de l'expérimentation sur nous-mêmes, l'observation faite quand nous nous sommes mis volontairement en position d'être observé nous contrefait.

D'ailleurs, il ne suffirait pas que l'expérimentation de nous-mêmes fût possible pour qu'elle soit applicable à la psychologie, il faudrait que le résultat soit précis, rigoureux <116> et nous avons vu que cela n'est pas :

Les phénomènes psychiques ne peuvent être fixés…

1° - On ne peut pas fixer les phénomènes psychiques pendant un certain temps, comme les phénomènes extérieurs, dont nous pouvons prolonger la durée ; comme l'a dit Héraclite, nous sommes dans un écoulement perpétuel (παντα ρει). La vie psychique est essentiellement changeante. Tout phénomène psychique est une manifestation de notre perpétuel devenir. Sans doute il est possible de connaître la nature pensante, mais c'est par l'analyse réflexive.

…ni mesurés

2° - Ces phénomènes ne sont pas mesurables. Le monde physique est objet de perceptions, le monde intérieur est objet de jugement.

L'unité de notre âme empêche l'expérimentation

Il est indéfiniment complexe, c'est-à-dire que dans la moindre de nos pensées, nous pouvons et nous devons retrouver notre nature psychique tout entière. Un philosophe disait que l'âme est tout entière dans le corps, et qu'elle est tout entière <117> dans chacun de ses éléments. Il n'y a point de parties de la vie de l'âme. On peut retrancher un membre du corps, on ne peut retrancher un membre de l'âme. Elle possède l'unité. Mais si cette unité fait la force de l'étude de la psychologie par la méthode réflexive, elle fait sa faiblesse quand on veut employer la méthode expérimentale. Car, si on étudie un fait psychique en se demandant quels en sont les éléments, sans se demander pourquoi il suppose ces éléments, on remontera de conditions en conditions indéfiniment, car <il n'y a> point

d'éléments dans l'ordre psychique autres que les conditions du fait, tandis que dans le monde physique il y a des éléments matériels qu'on peut observer en dehors des conditions.

L'induction est aussi impossible

Enfin, le deuxième degré de la méthode expérimentale, c'est l'induction, passage du fait à la loi. Mais quand l'observation et l'expérimentation sont impossibles dans une <118> science, l'induction l'est aussi.

D'ailleurs, si l'observation et l'expérimentation étaient possibles, l'induction ne serait pas valable, ce serait un cercle vicieux, car ce serait avec ses propres lois que la pensée s'étudierait pour trouver ces lois dans l'expérience. Ce que nous découvririons vraiment, ce serait, non des lois que l'expérience manifeste, mais celles qui appartiennent nécessairement à notre nature. Or l'esprit s'étudiant par lui-même, cette étude ne doit pas aboutir à la même espèce de connaissance que les sciences objectives. Connaître les lois de notre pensée avec elles-mêmes, ce n'est pas les connaître empiriquement.

La vraie connaissance

Enfin, la connaissance véritable des lois de notre pensée sera la connaissance qui nous apprendra pourquoi nous sommes satisfaits que ces lois soient ainsi, nous expliquera à quoi elles tendent, pourquoi elles sont faites. Nous pensons qu'en les acceptant, nous nous conformons à un idéal <119> de vérités indépendantes de nous. Par conséquent, la connaissance que nous en prenons n'est pas seulement une connaissance de fait, mais de droit, en ce sens que l'objet dont nous prenons connaissance nous apparaît comme absolument intelligible et justifiable.

La connaissance expérimentale n'est qu'apparente

En réalité, donc, lors même que nous étudions les faits de notre vie mentale, cette connaissance n'est expérimentale qu'en apparence. Connaître un fait, ce n'est pas simplement recevoir ce fait du dehors, le subir. Dans la méthode que nous croyons expérimentale, nous n'apercevons pas les faits eux-mêmes, mais <nous les apercevons> à travers les conceptions que nous nous faisons de ces faits. Or ce que demande la psychologie, c'est d'observer les faits en eux-mêmes, c'est saisir dans nos états de conscience des applications nécessaires des lois de notre pensée, de la pensée. Par là, on pourrait dire que les faits sont comme une conception hypothétique par laquelle nous nous efforçons d'accorder notre esprit avec la nature universelle de la pensée. Donc il n'y a pas d'étude expérimentale <120> ni dans l'esprit ni même en dehors : les faits ne sont qu'un commencement d'explication.

Impossibilité d'une langue spéciale pour la psychologie expérimentale

Enfin, si la méthode expérimentale n'est applicable ni dans l'observation et l'expérimentation, ni dans l'induction, parce que celle-ci ne fournit pas la connaissance que la psychologie réclame, il y a encore une raison pour laquelle une psychologie expérimentale est condamnée à rester tout le contraire d'une science. C'est que la première condition de constitution d'une science, c'est qu'elle puisse se faire un langage particulier dont les termes sont absolument délivrés du sens qu'on y attache ordinairement. Or, si on s'en tient à la psychologie expérimentale qui est à la portée de tous, il est évident qu'une certaine terminologie empruntée à l'usage courant s'impose au psychologue. De là le vague extrême de la terminologie psychologique. <121> Chaque esprit comprend à sa manière les mots du langage psychologique. Ces mots désignent plutôt des sentiments que des choses. Le psychologue est donc enfermé dans le cercle des idées que l'esprit croit atteindre, autrement elle <la psychologie> serait inintelligible. Le psychologue ne peut indiquer par conséquent les faits avec précision : dans la méthode réflexive[1] au contraire, il peut employer le terme qu'il veut puisque l'objet est suffisamment désigné par la nécessité à laquelle il fait appel par ce terme.

La vraie méthode est réflexive

En somme, la forme subjective de la méthode expérimentale en psychologie ne saurait constituer une science véritable. Il est bien vrai que les écrits de certains moralistes et littérateurs renferment une science psychologique, mais si leur psychologie a une valeur absolue, c'est qu'à leur insu ces psychologues ont employé autre chose que l'analyse des faits, ils ont employé la méthode réflexive. Ce caractère apparaît surtout dans Spinoza, qui ne se cache point d'ailleurs, <122> dans son ouvrage sur les passions, de ne pas employer l'observation. Il apparaît aussi dans La Rochefoucauld et un peu moins dans La Bruyère, qui ont employé inconsciemment la méthode réflexive. Dans la mesure où ils n'ont pas employé cette méthode, leur psychologie n'a rien de scientifique.

En réalité, ce qui permet d'analyser les divers éléments d'un état mental, qu'on le veuille ou non, c'est la réflexion. Nous n'observons jamais l'esprit, nous le devinons parce que nous le connaissons d'avance et que nous en empruntons à nous-mêmes le prototype éternel. Par conséquent, la connaissance expérimentale existe bien, mais elle n'a rien de scientifique.

---

[1] *remplace* "déductive".

2° - La forme objective de la méthode expérimentale dans la psychologie, ou la psychologie objective.

1° - Psychologie comparée ou descriptive <123> (anthropologique et zoologique)

2° - Psychologie physiologique ou explicative.

A : Psychologie physiologique proprement dite.

B : Psycho-physique.

Double défaut de la méthode expérimentale subjective

Le défaut de la méthode expérimentale employée en psychologie sous sa forme subjective, c'est-à-dire, de l'étude directe des phénomènes spirituels par la conscience, est double. D'abord, la science qui peut donner une telle méthode ne saurait qu'être une science de particularités de la pensée, elle ne saurait faire connaître l'esprit dans sa nature universelle, mais seulement la forme de la vie pensante, que le psychologue saisit dans sa propre pensée. En outre, l'objet que cette méthode atteint est essentiellement indéterminé, au contraire des objets que la méthode expérimentale saisit dans les sciences physiques : indéterminé, c'est-à-dire dont les contours ne comportent pas une détermination, une mesure exacte. De là l'idée de chercher un emploi <124> de la méthode expérimentale qui échappe à ces inconvénients, qui permette de faire connaître la pensée dans toutes ses formes, dans ses lois universelles, et qui en même temps permette de connaître dans le détail la pensée en la soumettant au calcul commun des sciences physiques.

Deux formes de la méthode expérimentale objective

De là l'emploi de deux formes de la méthode expérimentale objective en psychologie. Pour plus de rigueur, nous séparons ces deux formes qui dans la pratique sont généralement confondues.

Ce qu'étudie la psychologie comparée

C'est surtout la première de ces deux formes, la psychologie comparée, qui se propose d'échapper au premier des deux inconvénients, c'est-à-dire s'efforce d'atteindre toutes les formes de la pensée. On peut l'appeler descriptive en tant qu'elle se propose surtout d'être complète. Elle étudie non seulement l'esprit humain absolu mais tous les degrés de la vie spirituelle, depuis la pensée de l'enfant jusqu'à celle de l'homme de génie, <125> elle étudie même les dégénérescences de la pensée, ses anomalies, ses perversions ; elle ne se borne point à nos contemporains, mais elle étudie encore les

hommes du passé ; non seulement elle s'attache à l'humanité, mais encore à l'animalité. Elle est sans doute physiologique en tant que l'étude de certaines formes de la vie mentale est inséparable de celle des états physiologiques correspondants, mais la physiologie n'est qu'accessoire.

Ce qu'étudie la psychologie physiologique

Elle est au contraire essentielle dans la seconde forme de la méthode objective. Cette seconde forme consiste à étudier la pensée dans ses traces corporelles ou dans les phénomènes physiologiques qui en sont la condition ; on cherche à décomposer par des études certaines les phénomènes physiologiques des phénomènes psychologiques qui paraissent simples, à mesurer l'intensité de certains phénomènes psychologiques.

Deux formes de psychologie physiologique comparée

Nous distinguons deux formes de <126> cette psychologie physiologique. Celle qui se propose d'étudier les rapports de la pensée avec les phénomènes corporels : c'est la psychologie physiologique proprement dite. Elle étudie l'action de différentes substances sur l'organisme cérébral, les phénomènes chimiques qui se produisent dans le cerveau en même temps que dans la pensée, les localisations cérébrales, *etc*. Cette étude qui a pour objet la relation du physique et du moral doit être distinguée de la psycho-physique. Celle-ci a pour objet la mesure des actes psychiques, soit dans leur durée, soit dans leur intensité. Ainsi le terme de psycho-physique signifie étude de la pensée par le moyen des phénomènes physiques concomitants avec elle.

Réunion de ces trois formes dans la pratique

Mais ces trois formes de la psychologie objective ne sont pas nettement séparées dans la pratique. La psychologie comparée est anthropologique, c'est-à-dire étudie tout ce qui peut donner une connaissance complète <127> de l'homme, non seulement les formes de sa pensée dans les hommes antérieurs, mais encore dans les formes du corps humain. Par exemple, l'anthropologie étudie les différences des crânes suivant les races. Il est donc impossible de faire de la psychologie comparée sans indiquer les formes corporelles qui sont comme la base sensible des diverses formes mentales. Pourtant, on peut concevoir la séparation de la psychologie comparée et de la psychologie.

1° - La psychologie comparée

Considérons donc la psychologie comparée.

Sources de cette étude. La géographie

Les sources de cette étude, dont nous avons défini l'objet, sont d'abord la géographie, considérée comme étude des peuples autant que comme étude des pays. Cette étude aboutit chez ses plus grands représentants à découvrir les rapports qui existent entre la nature du sol et le caractère de ses habitants. Exemples remarquables dans le premier volume de l'*Histoire de France* de Michelet (application des théories de Herder contenues dans <128> l'ouvrage intitulé *Idées sur l'Histoire*). Mais il faut tenir compte des idées venues du dehors et surtout du hasard qu'on ne peut jamais éliminer. L'idéal de la géographie ainsi comprise serait de rattacher l'état mental d'un peuple avec la nature du sol.

La statistique

La statistique, qui a pour objet de recueillir la liste des faits des différents ordres, d'en comparer les sommes pour en tirer certaines conclusions. Sa valeur est fondée sur le principe qu'il existe une certaine constance dans les rapports des nombres des faits des différents ordres. Elle n'apprend rien par elle-même, mais provoque à réfléchir sur les causes des faits. Elle fournit non des données psychologiques mais des occasions de recherches psychologiques. Elle suppose l'interprétation psychologique, car le statisticien ne doit donner les faits qu'après les avoir étudiés de près, et avoir discuté les causes de ces effets statistiques. Les faits <129> statistiques ne sont pas vrais en eux-mêmes, ils n'existent qu'après avoir été définis par la raison.

L'histoire

L'histoire nous permet d'étudier la nature humaine dans ses actes, dans ses représentants dont la vie est active. Elle nous montre l'homme, non dans sa vie pensante, mais dans sa vie d'action. Elle trace le tableau du développement moral de l'humanité ; elle côtoie la linguistique, contient l'archéologie. Nous avons déjà étudié comment toutes ces branches nous font apercevoir la nature humaine.

Observation directe

Mais la psychologie comparée suppose aussi une observation directe. Par exemple, l'étude de la formation progressive de la nature pensante, depuis l'enfant jusqu'à l'homme fait ; l'étude des anomalies de la nature ; la psychologie des aveugles, des sourds-muets, celle de l'homme isolé. Elle fait la comparaison entre l'homme des villes et l'homme des campagnes.

Etude de la nature anormale

<130> Elle comprend encore l'étude des maladies mentales, des dégénérescences de la pensée, de certaines formes de la pensée où le mécanisme s'est absolument substitué à la vie rationnelle (mécanisme signifie : vie où nos pensées s'enchaînent automatiquement et non selon un certain idéal), de l'hypnotisme, de la folie, de la démence. Ces différentes formes de la vie mentale nous fournissent d'abord le tableau complet de la vie mentale, et nous permettent de comprendre, par cela même, la nature normale.

Psychologie sociale

Indépendamment de toutes ces psychologies, il y a encore la psychologie sociale, c'est-à-dire l'étude de la vie de société rentrant dans la nature humaine. Il faut la distinguer de la psychologie des nations, étude de l'âme des nations, des lois qui président à l'évolution de la pensée dominante d'un peuple, qui est tout à fait différente de la pensée de l'individu. Un homme seul <131> en tant qu'individu pense différemment de ce qu'il pense en tant que citoyen d'une nation.

Importance de la psychologie comparée

Nous avons vu l'objet de la psychologie comparée, voyons-en maintenant l'importance. D'abord, cette étude est, sinon nécessaire, du moins très utile à la psychologie subjective, en tant qu'instrument d'analyse.

C'est un instrument d'analyse

Dans l'étude des formes inférieures de la vie mentale, nous trouvons des parties de la vie mentale complète. Dans les esprits normaux, complets, il est impossible de trouver la vie purement machinale, il est impossible de faire sur nous des observations pour y arriver. Mais dans la psychologie du rêve, du somnambulisme, *etc*., nous trouvons cette vie sensible dégagée de tout élément rationnel.

C'est l'étude intégrale de l'esprit

En outre cette étude nous met sous les yeux les degrés de la vie pensante, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevés, et nous permet de suivre peu à peu tous les progrès de la composition progressive de la pensée. En un <132> mot, la psychologie comparée est l'étude intégrale de l'esprit et non pas l'étude de l'esprit sous sa forme idéale.

Son insuffisance

Elle est pourtant insuffisante. D'abord, est-il vrai qu'elle donne, comme on le prétend, la connaissance de la nature universelle de la pensée ? C'est une universalité illusoire.

Elle ne peut exister que par la psychologie subjective

En effet, comment arrivons-nous à comprendre ces formes de la vie pensante différente de la nôtre, sinon en les rapprochant de la nôtre, en voyant la nôtre dans celle-là ? Si donc on conteste la valeur de la psychologie subjective, si on prétend qu'il n'y aura que des connaissances individuelles de chaque moi, comme chacun ne peut faire de psychologie comparée qu'en rapprochant les faits qu'il connaît de l'étude subjective de lui-même, il n'y a pas plus d'universalité que dans la psychologie subjective. Il faut que la psychologie subjective soit une science universelle de l'esprit, sinon la <133> psychologie objective ne le saurait être. Car la nature spirituelle objective a besoin d'être interprétée constamment par la connaissance de la nature subjective de l'esprit.

La psychologie anormale dépend de la psychologie normale

Cela revient à dire que la psychologie anormale, c'est-à-dire des formes imparfaites de la pensée, n'est possible que par la psychologie normale. Comment en effet comprendre en quoi consiste une maladie mentale si on ne sait ce qui manque au malade ? La psychologie normale est donc antérieure et supérieure à la psychologie morbide, et c'est en vain que les médecins prétendent que celle-ci peut se constituer à part de l'autre.

Elle ne peut être que descriptive

Enfin, la psychologie objective, en supposant qu'elle puisse se constituer, ne serait jamais que descriptive, tant qu'elle ne dégagerait pas les lois nécessaires de la pensée. Que sont les lois de la pensée qui en peuvent constituer une science universelle ? Ce sont des lois de droit et non de fait, nécessaires, et glaner des observations sans les interpréter ne nous ferait <134> point comprendre comment ces lois sont les lois de la pensée.

2° - Psychologie physiologique [et psychophysique]

Nous avons vu en quoi la psychologie physiologique se distingue de la psychologie comparée ou descriptive. Elle essaye de déterminer les corrélatifs physiologiques des faits de pensée et de mesurer ceux-ci. De là deux formes : la psychologie physiologique et la psycho-physique.

Psychologie physiologique

Le principe de la première est qu'il est impossible de connaître scientifiquement la pensée en elle-même, et que le seul moyen de nous assurer que nous avons affaire à une réalité et non à une vaine apparence est de reconnaître le fait physique correspondant.

La psychologie dépend de la physiologie

La psychologie est une dépendance de la physiologie (c'est ce que disent les psycho-physiologues) : la pensée est le produit des centres nerveux et ce sont ceux-ci qu'il faut étudier pour avoir une explication vraiment scientifique. A ce point de vue, connaître la pensée sera donc connaître <135> les conditions physiologiques de la pensée. De conditions psychologiques de la pensée, il ne saurait donc être question puisqu'elles sont insaisissables, mais nous pouvons voir quelle condition des organes provoque telle pensée, quelle lésion cérébrale détermine telle perturbation de l'activité mentale, quels signes de physionomie sont nécessairement enchaînés à l'existence de tels sentiments, *etc*.

Psycho-physique

Il faut distinguer de cette étude la psycho-physique qui se propose de pénétrer la composition de la pensée, sa durée ou sa quantité au moyen de certains phénomènes physiologiques. La psychologie physiologique cherche dans l'organisme les conditions de la pensée ; la psycho-physique cherche à pénétrer la pensée elle-même.

Elle cherche à pénétrer la pensée elle-même

Prenons en effet la pensée sous sa forme la plus intérieure : la sensation. Nous avons bien l'idée qu'une sensation est plus intense qu'une autre, une couleur plus vive qu'une autre, <136> mais pouvons-nous affirmer sans recourir à quelque artifice extérieur que telle sensation est avec telle autre dans le rapport de 3 à 1 par exemple ? Pouvons-nous dire que la sensation de chaleur que nous éprouvons correspond à tel degré du thermomètre ? Non, car en certains cas nous sommes plus sensibles à la température qu'en d'autres.

Elle peut mesurer l'intensité et la durée des sensations

Cependant les psycho-physiciens pensent que nous pouvons arriver à découvrir l'intensité de la sensation. Par exemple, étant donné qu'à tel moment on éprouve telle sensation de température, on

peut rechercher de quelle quantité il faudrait élever la température indiquée par le thermomètre pour que nous ayons une sensation différente d'intensité de la première. On peut chercher quelle quantité il faut ajouter à un poids que nous portons pour que nous éprouvions une sensation nouvelle, et ainsi de suite pour tous les sens. <137> Par ces moyens, on peut arriver à mesurer la quantité de la sensation. Il faut admettre qu'entre chaque sensation il y a une quantité constante. Alors on n'aura, pour avoir la valeur de la sensation, qu'à chercher son rang dans l'échelle établie depuis le minimum de sensation.

Voilà une des recherches les plus intéressantes de la psycho-physique. Par ce moyen, la sensation non mesurable en elle-même paraît l'être par des moyens extérieurs.

On a cherché aussi la durée des actes psychiques. Ce sont là les deux principaux ordres de recherches de la psycho-physique.

Appréciation de ces deux formes de la psychologie physiologique

Que devons-nous penser de la psychologie physiologique ? Est-il vrai que la pensée soit connue lorsque l'on en connaît le corrélatif physique ?

Ce n'est pas connaître la pensée qu'en connaître les conditions

C'est un cercle vicieux : si par un seul appel à la conscience il est impossible de déterminer à quelle pensée on a affaire, comment déterminer certainement les conditions physiologiques de <138> cette pensée qu'on ne peut connaître ? L'étude clinique de l'esprit (étude des aliénés, des malades), la psychologie morbide est une étude dans laquelle la connaissance du fait psychologique est nécessairement distincte dans le temps de la connaissance des faits physiologiques corrélatifs.

Le physiologue a besoin d'être psychologue

Il faut que le médecin juge d'abord de l'état des facultés du malade par comparaison avec ce qu'il sait être l'état normal. Sans cela, si on ne peut connaître ce premier terme d'une façon certaine, comment établir un rapport entre ce terme et un autre ? Il est impossible au physiologiste de ne pas faire de la psychologie. Et même la seule observation ne suffit pas, il faut de la psychologie réflexive, il faut qu'on se demande comment l'esprit doit être pour déterminer tel état mental. Comment le psychologue physiologiste pourra-t-il ne pas reconnaître dans la pensée des facultés distinctes ? N'y sera-t-il même pas plus exposé que tout autre, se demandant <139> toujours quel est l'organe dont l'altération est la condition de telle altération de la pensée ? Or le corps est composé d'organes distincts, le cerveau est un composé de centres, comment le physiologue ne sera-t-il pas tenté d'attribuer à chaque centre une fonction spéciale de la pensée ? Quoi de moins scientifique que cette

division des fonctions ou facultés ? Or le physiologue y est condamné s'il abandonne l'analyse psychologique qui cherche quelle "fonction" est supposée par telle autre, quelle est la part de la première dans celle-ci.

La répartition absolue des facultés dans l'organisme n'existe pas

L'observation physiologique amène nécessairement à considérer qu'à chaque lésion du cerveau correspond une altération de chaque faculté supposée simple donnée. Et c'est admettre *a priori* qu'il existe cette répartition absolue des fonctions dans l'organisme cérébral. Dans la mesure où le physiologiste sera vraiment psychologue, il sera apte à découvrir les corrélatifs de la pensée.

Complication des facultés

Comment savoir le rapport qui existe entre une lésion <140> cérébrale et la perte de la parole si on n'a analysé la parole, si on ne distingue le fait du mouvement de la langue, des lèvres, *etc*., et de la mémoire qui nous conserve les mots une fois appris, puis d'une image, puis de l'acte par lequel l'esprit perçoit un rapport entre une image et une pensée, *etc*. ? Ce fait de la parole que les physiologues sont tentés de supposer simple est très complexe. Conclura-t-on que la parole est localisée dans la troisième circonvolution parce qu'une lésion de cette partie détermine l'aphasie ? Non, car nous avons vu que la parole est une chose compliquée, et il reste à chercher auquel de ces éléments correspond cette lésion, c'est-à-dire qu'il faut faire l'analyse du fait de la parole, c'est-à-dire ne pas faire uniquement de la physiologie. - On peut bien dire que chez un malade tel fait de démence est le résultat de telle lésion, mais ce qu'on recherche, c'est le rapport de l'élément permanent des faits qui se trouve altéré. Tant qu'on <141> se borne à constater le rapport entre le fait total et la lésion, on ne sait rien. Donc, dans la mesure où le physiologue sera psychologue, il sera apte à pousser ses recherches sur les rapports du physique et du moral.

Confusion des phénomènes psychologiques et physiologiques amenée par le défaut d'analyse

Le défaut d'analyse des conditions de la pensée conduit à de graves erreurs dans les recherches physiologiques et physiques, et à la confusion de ces deux-ci avec les phénomènes psychologiques, à chercher par exemple dans des phénomènes physiques l'explication de l'émotion musicale, à faire confondre cette théorie de l'impression musicale avec les phénomènes nerveux engendrés par les sons. Sans doute, l'émotion musicale a son corrélatif dans l'organisme, mais ce n'est pas là cependant qu'il faut chercher ses conditions. Les conditions de l'émotion sont avant tout psychologiques ; qu'on dise que tout phénomène d'imagination a sa base dans le corps, ce n'est pas douteux, mais qu'il faille commencer par là, c'est une erreur.

Erreur des psycho-physiciens

<142> Une erreur du même genre est au fond des recherches des psycho-physiciens sur la mesure des sensations ou durée des actes psychiques. Si nous ne pouvons connaître exactement, en elle-même, la composition d'une pensée, nous ne pourrons pas savoir le temps que durent les différents éléments de la pensée. Pour être exacte, la psycho-physique doit reposer sur l'analyse psychique exacte. De même pour la sensation. Si le psycho-physicien se demandait ce qu'est la sensation, il comprendrait qu'on ne peut mesurer ce qui n'est pas mesurable.

Résumé : Imperfection de la psycho-physique et de la psychologie physiologique

Ainsi : (1°) La psychologie physiologique et la psychophysique supposent une psychologie subjective et ne sont exactes que dans la mesure où l'est celle-ci. (2°) Elles n'atteignent que les fonctions inférieures et purement sensibles de la pensée. Jusqu'à présent, les physiologistes ne sont arrivés à localiser que certaines fonctions purement sensibles de la pensée. Ainsi <143> la localisation du mouvement, de l'instinct, dans le cervelet ; on sait que les fonctions proprement dites de la pensée sont localisées dans les lobes frontaux, c'est-à-dire dans les centres supérieurs. Remarquons qu'ici, sauf la parole, qui n'est pas à proprement parler une fonction de pensée pure, rien n'est localisé avec précision. Un fait de pensée pure, un acte moral par exemple, n'est pas localisé ni localisable.

Ainsi, seuls les éléments de la pensée qui ont rapport à la vie sensible comportent une localisation. Cette localisation est nécessaire, mais en tant qu'elle n'a plus rapport avec le dehors, elle ne comporte plus de localisation.

Enfin, admettons que les physiologistes et les psycho-physiciens atteignent leur but, qu'est-ce que cela nous apprendrait sur le fond de la nature pensante ? La vraie connaissance psychologique consiste à comprendre et une telle connaissance est <144> absolument en dehors des prises de la psychologie physiologique et de la psycho-physique.

III - La Méthode réflexive en psychologie ou la psychologie métaphysique. Les autres formes de la psychologie ou la psychologie expérimentale.

Imperfection de la méthode expérimentale

En étudiant la méthode expérimentale dans l'emploi que l'on peut être tenté d'en faire en psychologie, nous sommes arrivés à ce résultat, que cette méthode sous sa forme subjective a l'inconvénient de ne pas comporter la rigueur qui lui est nécessaire pour avoir une valeur véritable. De plus, elle est condamnée à ne donner tout au plus qu'une sorte de monographie des pensées particulières, et non une science de l'esprit.

Nous avons vu que cette méthode, employée <145> sous la forme objective, ne peut se passer de l'étude subjective, que c'est une illusion que de croire qu'on fait des découvertes sur l'esprit par le moyen des signes qui le manifestent : il faut, non seulement l'observation subjective, mais encore l'analyse réfléchie des phénomènes psychiques.

Importance de la connaissance subjective

Il faut, pour pouvoir saisir la corrélation[1] d'un fait mental et d'un fait objectif, que l'on soit certain que le fait objectif est l'élément qui correspond à ce fait mental.

Il n'y a pas d'autre moyen de s'assurer qu'on atteint vraiment par observation un rapprochement du physique et du moral, que de posséder une vraie science du moral, c'est-à-dire de le comprendre, de connaître la pensée telle qu'elle doit être.

La connaissance expérimentale n'est qu'une analyse

Enfin, lors même qu'une connaissance expérimentale subjective ou objective des faits psychiques serait possible, ce n'est pas une telle connaissance que la psychologie recherche. Nous montrer les relations des éléments <146> qui composent notre pensée n'est autre chose que faire la physique ou la mécanique de la pensée. C'est procéder à la manière des sciences objectives qui ne cherchent qu'à résoudre les phénomènes en leurs éléments, et où l'analyse suffit à la recherche.

---

[1] *Lejoindre* : "le corrélatif".

Insuffisance de l'analyse dans l'étude de la pensée

Mais l'analyse ne suffit pas à l'étude des faits de pensée, car le propre de la pensée est l'unification de ses éléments. Réduire une pensée à ses éléments, ce n'est pas la connaître, car ce n'est pas expliquer le pourquoi de leur union, c'est la détruire.

Indispensabilité d'une méthode qui nous montre les éléments de la pensée d'une façon nécessaire

Ce qu'il nous faut donc, c'est une méthode qui ne montre pas seulement d'une façon empirique les éléments dont la pensée se compose, mais qui nous les fasse saisir d'une façon non empirique mais rationnelle, nécessaire. Il faut découvrir, non seulement ce que contiennent nos pensées, mais ce qu'elles supposent et pourquoi elles le supposent. Si elle arrive aux éléments d'une façon rationnelle, cela ne veut pas dire qu'elle les déduise. <147> En quoi donc peut consister une pareille méthode et quels doivent être ses résultats ?

C'est une analyse réflexive

Cette méthode, nous pouvons l'appeler (et elle est en effet) une analyse. Mais une analyse dont le caractère est tout à fait différent d'une analyse ordinaire. En effet, dans celle-ci, c'est l'observation qui nous montre les éléments que nous cherchons, tandis que dans l'analyse psychologique c'est la réflexion qui joue son rôle. Par réflexion, il faut entendre l'acte par lequel l'esprit, en présence d'un fait de pensée, conçoit ce fait comme tel, c'est-à-dire comme fait de pensée, et par cela même se rend compte des conditions nécessaires à l'existence d'un tel fait de pensée. Par la réflexion donc, nous ne nous bornons pas à saisir nos pensées à mesure qu'elles arrivent, mais nous les comprenons et leurs éléments ne nous apparaissent que sous le sentiment de nécessité rationnelle que nous éprouvons en présence de la pensée considérée. A vrai dire, ce n'est donc <148> point sur les faits que porte cette méthode, mais sur les idées de ces faits.

Cette méthode porte sur les idées des faits

Ce n'est pas sur les faits, disons-nous : à proprement parler, les faits de pensée ne sont que des états objectifs, vagues, que nous éprouvons à un moment donné. Ainsi, nous éprouvons en présence de quelqu'un un sentiment vif, favorable ou non. Cet état, en lui-même, tel qu'il entre en la conscience, n'est pas à proprement parler un fait de pensée, une pensée, car dans le fait tel qu'il existe à ce moment, il n'y a aucun élément rationnel, *intelligible*[1]. Pourtant ce fait comporte une étude par la méthode que

[1] *Souligné par Lejoindre, mais avec un point d'interrogation : ce terme lui est visiblement obscur.*

nous définissons, à condition que nous le concevrons, que nous comprendrons les raisons par lesquelles il existe. Pour concevoir ce fait, il faut que nous l'idéalisions, que nous saisissions les rapports qui existent entre lui et la nature permanente de notre pensée.

Elle nous donne la connaissance des types permanents de notre pensée

Par conséquent, la méthode réflexive ne nous donne pas précisément une science des faits, <149> mais une science des types permanents, nécessaires, par lesquels nous devons concevoir les faits. Elle a donc pour objet, non l'explication des faits de pensée, mais la détermination de ces types nécessaires, permanents, par le moyen desquels nous concevons tous nos états de conscience. Ainsi, expliquer un fait de mémoire, par exemple, par tous ses éléments, est impossible car ils se perdent à l'infini, mais nous pouvons étudier comment nous concevons nécessairement ce fait de mémoire comme un souvenir, et la connaissance de l'acte du souvenir ne peut être que la connaissance des nécessités qui nous déterminent à concevoir cette idée du souvenir.

Diverses sortes d'étude qui peuvent porter sur une idée d'un objet

Considérons une idée en apparence purement objective, celle d'une table, par exemple : nous pouvons faire porter sur cette idée deux sortes d'étude. Nous pouvons nous demander ce qui fait qu'une table existe. C'est au savant à chercher les causes, c'est-à-dire les conditions de l'apparition de l'objet à la pensée. <150> Mais on peut se demander ce qui fait que cette table nous apparaît comme table, ce qui fait qu'elle nous paraît un objet. Il est impossible, en effet, en face d'un objet extérieur, de ne point concevoir cette table comme une chose, c'est-à-dire comme faisant partie d'un monde dont le caractère est d'être étendu. Il est impossible de ne point concevoir dans cet objet certains caractères qui font qu'il est un objet, qu'il est étendu, que son étendue est impénétrable, que cet objet doit avoir son existence expliquée par certains faits qui en sont les conditions, qu'on l'a fait avec certaines matières, que ces opérations par lesquelles on l'a fait ont été exécutées dans un certain but. Il nous est impossible de ne pas nous demander pourquoi une chose est faite, par quoi, en vue de quoi. Ainsi, nous sommes en présence d'une étude bien différente de la première. Nous pouvons donc nous demander, non ce qui explique sa présence en <151> tant qu'objet devant nous, mais quelles sont les conditions de l'acte de penser cet objet.

Réponse donnée par l'expérience

L'expérience peut seule nous permettre de résoudre les questions de la première étude : quelles sont les conditions de l'existence d'une table ?

Réponse donnée par notre pensée

Mais la question : qu'est-ce qui est la condition de la pensée d'une table ? a sa solution en nous-mêmes, non en dehors. Ce sans quoi nous pouvons concevoir une idée n'appartient pas nécessairement à cette idée ; mais ses éléments nécessaires nous viennent évidemment de nous-mêmes ; ce sont eux qui font que c'est une idée, une pensée.

L'analyse réflexive porte sur les conditions qui rendent les faits pensables

Ainsi l'analyse réflexive porte, non pas à vrai dire sur les faits de conscience, mais sur les conceptions nécessaires que l'esprit s'en fait, et consiste dans l'acte de se demander à quelles conditions ces faits sont pensables. Cette connaissance n'est autre chose que la cause même de la nature de la pensée.

C'est la connaissance d'une nécessité intérieure

Cette connaissance est, nous le <152> voyons, la connaissance d'une nécessité non extérieure, mais intérieure, qui, en même temps qu'elle nous apparaît, s'explique. Si nous analysons, par exemple, les conditions d'un jugement, nous nous apercevons qu'il contient nécessairement en tant que jugement l'idée de deux termes entre lesquels l'esprit connaît une relation nécessaire. Dans le jugement : tous les corps s'attirent, les termes sont l'idée de corps et l'idée d'attraction. Donc le jugement consiste dans une relation nécessaire entre deux termes. Je dis nécessaire, car dans un simple rapprochement, deux idées se trouvent voisines dans la cause, sans que l'esprit pense que l'une étant conçue doit appeler l'autre.

Relation qui unit ces deux termes

Nous pouvons pousser plus loin l'analyse et nous demander de quelle nature doit être cette relation qui unit les deux termes. On répond à cette question en découvrant les formes nécessaires du jugement ; nous pouvons établir <153> entre deux termes un rapport de détermination dans le temps (simultanéité ou succession) ; nous concevons encore un rapport dans lequel l'un des deux termes est un élément de l'autre.

De cette sorte, étant donné qu'il ne peut y avoir que l'idée et que le fait, il résulte qu'il ne peut y avoir que deux rapports possibles entre les deux termes du jugement suivant que les deux termes sont idées ou faits.

Eléments de la pensée

Que doit-il y avoir dans une pensée ? Un élément nécessaire et un élément contingent, par suite nous ne pouvons par la pensée réaliser ces deux éléments.

Trois formes de jugements

De même, si nous considérons un jugement, non plus au point de vue du rapport qu'il affirme entre ses deux termes, mais au point de vue de son application au jugement, nous voyons qu'il ne peut y avoir que trois formes de jugements. 1° - Le jugement est universel, par exemple, *tous les corps sont pesants* ; 2° - particulier (par exemple : *quelques corps sont gazeux*) ; 3° - Le jugement dans lequel le <154> sujet est seulement la représentation d'un objet particulier, non d'une idée générale (par exemple : *César est mort*).

Le jugement

On doit concevoir qu'un jugement ne peut avoir que ces trois formes, et pas plus, et cela doit ressortir de la considération du jugement. Qu'est-ce qu'un jugement ? C'est l'affirmation d'un rapport nécessaire. Nous comprenons pourquoi ce doit être un élément nécessaire de la nature de la pensée que d'affirmer la vérité. Nous devons aussi comprendre pourquoi ce n'est qu'un élément de la pensée.

Résultats de l'analyse de la pensée

Quel doit être le résultat de cette analyse de la pensée ? La connaissance de sa valeur, du rôle qu'elle joue dans le monde. En effet, par cette étude seule, nous pouvons et nous devons arriver à comprendre tout ce que nous concevons comme n'étant pas la pensée. Cette connaissance du tout ne peut évidemment venir que de la connaissance de la pensée. En concevant ce <155> par quoi la pensée ne serait pas, nous pouvons arriver par là à connaître ce qui n'est pas la pensée, pourquoi, par exemple, la pensée est conduite à affirmer autre chose qu'elle-même.

Autrement dit, le résultat de l'étude de la pensée ainsi comprise est à la fois critique et métaphysique.

1° - Elle est critique

1° - Critique, parce que il <*sic*> nous apprend ce que vaut la pensée ; à ne point être dupe d'elle-même, à ne point accepter sans inspection analytique préalable toutes les notions qu'elle nous présente comme correspondant à des objets. Lorsque *l'analyse de la pensée nous fait comprendre que c'est en*

vertu de ses formes nécessaires que nous concevons les objets en dehors de nous avec la propriété d'être étendus, que toutes ces conceptions que nous faisons entrer dans les objets extérieurs y sont mises par l'esprit et représentent moins la nature de ces objets que celle de l'esprit, il en résulte que nous sommes délivrés de ce mode spontané <156> de pensée qui nous fait croire que en dehors de nous sont des objets avec des propriétés intrinsèques, que la pensée ne leur confère pas, mais aperçoit en eux. Nous ne nous figurons plus, comme on pourrait y être amené par là, une substance possédant une foule de qualités dont la plus haute manifestation serait la pensée[1].

2° - Il est métaphysique

2° - Cette connaissance a un résultat métaphysique, c'est-à-dire que nous pouvons connaître les choses, non plus telles qu'elles nous apparaissent dans l'expérience, mais en dehors de toute pensée qui les saisit[2]. Cette connaissance ne peut nous être donnée que par la connaissance réflexive de la pensée, <la> seule raison que nous avons d'admettre l'existence d'une réalité nouménale, c'est que la pensée serait inexplicable sans cela. Si la pensée se suffit à elle-même, pourquoi cette dépense superflue d'hypothèses, d'imaginations ? Si nous pouvons croire qu'il y a autre chose, c'est qu'après nous être efforcé de la comprendre, <157> nous n'y sommes parvenus qu'en admettant autre chose qu'elle.

La connaissance réflexive rend seule possible la métaphysique

Si donc la métaphysique est possible, ce n'est que comme conséquence de la connaissance réflexive de la pensée. Dire que la psychologie rationnelle peut seule nous conduire à la métaphysique, c'est dire qu'elle peut seule nous apprendre ce que c'est que l'âme. Les trois questions : "Y a-t-il des pensées successives et une âme ? Y a-t-il une autre réalité que la réalité pensée, c'est-à-dire un monde ? Y a-t-il un Dieu, si l'absolu existe ?", sont l'objet même de la métaphysique et il n'y a moyen de les résoudre qu'en nous demandant quelles réponses à ces questions peuvent être exigées pour l'explication de la pensée.

Le point de départ de la méthode réflexive est expérimental

La méthode réflexive, telle que nous l'avons définie, est à la fois expérimentale par son point de départ et rationnelle par sa nature propre. Expérimentale en un sens particulier. Il ne serait pas vrai de dire qu'elle porte sur les faits, mais il ne serait pas <158> vrai non plus de dire qu'elle ne porte que sur de pures idées. S'il n'y avait pas en nous de faits de conscience, il n'y aurait pas <en> nous d'idées par

---

[1] "?" *(Lejoindre).*

[2] "?" *(Lejoindre, en marge de la phrase).*

lesquelles nous concevrions ces faits. Quand nous concevons un jugement, <nous> en abstrayons tout ce qui fait qu'il est un fait particulier de pensée. Ainsi la méthode réflexive porte sur les idées mais suppose les faits. S'il n'y avait pas de pensées avant la réflexion, la réflexion ne nous présenterait pas les idées par lesquelles on peut concevoir ces pensées.

La méthode réflexive est aussi rationnelle

Mais d'autre part, elle est aussi rationnelle. Elle ne se sert pas pour cela de la déduction, nous l'avons vu, ni de l'induction. Sans doute, le physicien cherche bien, en passant des faits aux lois, ce qui explique les faits ; mais est-ce que le passage de l'esprit des faits à l'hypothèse est de même nature que dans la méthode réflexive ? Nullement. C'est une analyse tout extérieure. Ces hypothèses que nous pourrions former pour nous expliquer une pensée auraient non seulement pour objet <159> l'explication de l'apparition du fait à tel moment, l'explication du mécanisme de la pensée. Mais de telles hypothèses n'ont rien de commun avec les raisons que la réflexion nous fait découvrir. L'hypothèse physique n'est vraie que dans le cas où les faits sur lesquels elle porte existent ; elle n'est nécessaire que pour expliquer tels faits. Bien loin que la nécessité s'en impose à la pensée, il est souvent très difficile de la concevoir (Exemple : hypothèse de Fresnel : être impondérable) ; mais au contraire, quand nous concevons que tel sentiment n'est intelligible que par tels éléments, que la colère s'explique par le résultat d'une tendance à nous conserver nous-mêmes, contrariée par certains obstacles que nous concevons responsables, cette connaissance n'est pas hypothétique : nous éprouvons en nous la réalité de ces éléments. Loin d'aller du concret à l'abstrait, nous allons de l'abstrait au concret, du dehors au dedans, quand nous concevons la colère sans tels éléments.

Caractère scientifique de la psychologie

La psychologie constituée ainsi a le caractère scientifique qui manque à la psychologie <160> expérimentale. Elle est 1° universelle, car elle porte, non sur des pensées particulières, mais sur la nature même de la pensée ; 2° déterminée, car nous déterminons ces faits, ces notions en les ramenant à leurs éléments nécessaires. D'autre part, elle n'a point le défaut de la méthode déductive, qui porte sur l'abstrait, tandis que la méthode réflexive porte sur le fond réel de la pensée. De plus, la nécessité qu'elle découvre est une nécessité libre qui se propose, qui se comprend.

La psychologie est le fondement de toute science

La psychologie est donc vraiment une science, ou plutôt le fondement de toute science : car seule elle saisit l'objet dans son union avec le sujet et fonde les principes mêmes de toute science.

Elle se sert d'auxiliaires extérieurs

Est-ce à dire qu'elle puisse se passer absolument de tout auxiliaire extérieur ? Non. La psychologie expérimentale fournit des faits que la réflexion explique. La physique nous apprend que certaines sensations <161> comme le timbre des sons, la lumière blanche, *etc*., sont composées.

Mais voyons de quelle nature sont ces connaissances : elles ne portent pas sur la nature même de la pensée, sur des faits de pensée qui impliquent des jugements. Sans doute, elles parviennent à nous apprendre que là où nous croyons saisir une sensation simple, il y a un phénomène complexe. Elle nous apprennent que les conditions de certaines sensations ne sont pas simples ; que, par exemple, dans la lumière blanche, nous ne pouvons distinguer qu'une seule couleur, tandis que dans certaines circonstances nous percevons sept couleurs différentes. Mais ce n'est pas la connaissance psychologique.

Il y a une confusion du même genre quand Leibniz dit que pour entendre le bruit de la mer, il faut que nous entendions le bruit de chaque flot. En réalité notre pensée ne va pas de sensations insensibles pour en faire une sensation <162> sensible. C'est le contraire qui est vrai. En réalité quand nous expliquons une sensation totale par des sensations insensibles, nous faisons oeuvre d'abstraction : ce sont celles-ci qui sont ultérieures aux autres. Le commencement pour nous, c'est la sensation totale, indécomposable, intégrale. Si les sensations étaient distinctes, il serait inutile que la physique intervienne, l'attention seule suffirait. Ainsi, à vrai dire, c'est la connaissance des conditions objectives de la sensation et non sa décomposition que fournit la psychologie expérimentale ou la physique.

Mais la psychologie réflexive n'étudie pas l'enchaînement des faits psychiques, les degrés de la vie psychique dans la vie entière, ni les rapports du physique et du moral.

Trois psychologies en dehors de la psychologie réflexive

Donc, en dehors de la psychologie réflexive, il y a place pour la psychologie expérimentale ou si on veut pour trois psychologies : (1°) La psychologie concrète, ou étude de <163> l'enchaînement des faits psychiques et des influences, tant psychiques que physiques, qui les déterminent, qui a pour idéal l'éthologie, la science des caractères ; (2°) La psychologie comparée ; (3°) La psychologie physiologique et la psycho-physique. Ce sont là les trois formes de la psychologie expérimentale qui s'opposent à la psychologie métaphysique.

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

Raisons qui font écarter les méthodes déductive et expérimentale

<163> Nous avons examiné les raisons qui nous portent à écarter les méthodes déductive et expérimentale. Nous avons vu que la première ne serait justifiable que si la psychologie était une science abstraite ; et ensuite qu'elle ne donne au psychologue des résultats légitimes que s'il ne l'emploie qu'en apparence, et se sert réellement de la méthode réflexive. - Quant à la méthode expérimentale, elle <164> ne nous montre que les nécessités extérieures des faits ; d'autre part, toutes les fois qu'elle semble aboutir à des résultats légitimes, c'est qu'à son insu, elle n'est qu'une contrefaçon de la méthode réflexive.

Division de l'objet de la psychologie

Toute étude doit être précédée d'une étude générale du sujet à étudier. Comment doit-on diviser l'objet de la psychologie, l'étude de l'esprit ? Cette division ne saurait être faite *a priori*, puisque l'objet étudié ici est un objet réel ; peut-elle être faite *a posteriori*, expérimentalement ? Pas davantage. On a cependant tenté de pareilles divisions, deux systèmes sont en présence.

Division empirique

Suivant l'un (la psychologie expérimentale proprement dite, pour laquelle il n'y a que des faits et non point des facultés), la division de la psychologie ne peut être faite que d'une manière tout empirique, c'est-à-dire ne peut être que le résultat de l'étude même des faits de pensée. Cette psychologie recherche les propriétés générales de l'esprit en étudiant en détail tous <165> les faits possibles, en les rapprochant, en cherchant quels sont leurs éléments généraux.

Trois propriétés irréductibles de l'esprit

C'est ainsi que Bain, considérant tous les faits qui tombent sous la conscience, arrive à la fin de son étude à attribuer à l'esprit trois propriétés irréductibles suivant lui : le sentiment, la volition et la pensée. Ces trois divisions de l'esprit se manifestent chacune par des propriétés particulières. Ainsi le sentiment comprend : le plaisir et la peine, le goût esthétique, la sympathie et l'antipathie, certains pressentiments, *etc*. La volition se subdivise en faits conscients et réflexes ; la pensée, en trois parties simples : la distinction, la similarité et la rétentivité.

Décomposition d'un fait d'intelligence

Ainsi, suivant Bain, tout fait d'intelligence ramené à ses éléments simples se présente comme un fait de distinction, c'est-à-dire de discernement : connaître, c'est distinguer ; c'est en même temps exercer la similarité, c'est faire une assimilation, une comparaison. Par exemple, en connaissant un objet comme jaune, nous rapprochons cette couleur jaune <166> de toutes ses manifestations possibles, nous comparons. Mais la condition de cette affirmation d'une différence et d'une ressemblance de ce que l'on pense et de ce que l'on compare est que, outre ce qu'on éprouve actuellement, on ait en soi conservé le souvenir de ce qu'on a éprouvé. Ce sont là les trois faits simples suivant Bain. Il n'arrive à cette classification qu'en comparant toutes les parties qui le composent et en séparant les éléments communs. Par suite, la division de sa psychologie ne peut être faite qu'après coup.

Deuxième forme de psychologie expérimentale subjective (spiritualisme français)

Il existe encore une autre forme de la psychologie expérimentale subjective : c'est celle de l'école spiritualiste française. Suivant cette conception, nous ne serions pas seulement en présence de faits de pensée.

La conscience peut atteindre le principe des faits

La conscience nous permet d'atteindre en nous, non seulement des faits, mais en même temps le principe qui les dépasse et les engendre, le moi. (Pour l'école anglaise, au contraire, il y a des faits de pensée, mais pas d'être de la pensée.) C'est là, <167> comme l'ont fortement exprimé Maine de Biran et Jouffroy, ce qui fait la différence entre les faits extérieurs et les faits intérieurs. Par exemple, quand nous voyons tomber un corps, nous ne saisissons pas sur le moment la cause qui est l'attraction de la terre, nous voyons seulement la chute du corps. Si nous croyons saisir dans le monde autre chose que des faits, c'est que la notion de la cause nous vient de la conscience. Ainsi, si je meus mon bras, j'ai conscience du mouvement de mon bras, de l'idée que j'ai eue de le mouvoir, de ma volonté, mais de plus, j'ai conscience que ce fait n'est qu'une détermination particulière d'un pouvoir infini et libre que j'ai de vouloir ce mouvement. C'est là précisément ce qui fait que les phénomènes de ma conscience m'apparaissent comme m'appartenant : en même temps que je produis une de mes pensées, je me saisis, je me connais, moi qui la produis. Si je ne connaissais pas autre chose que mes pensées au moment où elles m'apparaissent, elles ne m'appartiendraient pas ; mais j'ai conscience de ma causalité et cette causalité est le fait <168> même de mon être, elle se manifeste sous forme de sensibilité, d'intelligence ou de volonté.

Sur ce point, à savoir, si nous saisissons en nous trois puissances ou une seule, l'école spiritualiste se divise, mais avec Maine de Biran, incline à croire que nous ne connaissons immédiatement que la cause volontaire. Pour ce qui est de passer du fait aux causes, ce n'est que par l'induction qu'on y arrive.

Division préalable de la psychologie

Nous n'avons pas à nous demander quelle est la valeur de cet acte par lequel la conscience saisirait en nous une faculté, s'il est possible à l'expérience interne de saisir en nous une cause, un être en soi et non plus seulement des phénomènes liés entre eux d'une façon plus ou moins étroite. Nous résoudrons plus tard cette question. Examinons seulement comment on peut arriver à une division préalable de la psychologie. Pour les spiritualistes, cette division est fondée sur l'observation directe d'une faculté de l'âme ou de toutes ses facultés. Nous pouvons adresser cette critique à l'école anglaise <169> comme à l'école française. Leurs méthodes sont toutes deux purement expérimentales. La seule différence est que pour Bain, il n'y a point d'être atteint par la conscience, et que pour l'école française, il y en a un. L'école anglaise reconnaît l'impossibilité d'une division préalable de la psychologie. Cette impossibilité est la même pour les spiritualistes français.

Impossibilité où est la méthode expérimentale d'arriver à une division absolue

Nous dirons même qu'il y a impossibilité d'arriver à une division absolue. L'école anglaise le reconnaît d'ailleurs et avoue qu'elle ne sait pas s'il sera possible de réduire un jour les faits de volition aux faits de pensée, *etc*. Suivant l'école française, au contraire, on pourrait arriver à distinguer de façon absolue les facultés de l'âme. En effet, en collationnant un nombre suffisant de faits, nous arrivons à concevoir que tous les faits possibles rentrent dans tel ou tel groupe. Mais de deux choses l'une : ou bien cette certitude nous vient par l'expérience, et alors, qui nous prouve que demain nous ne découvririons pas des faits qui ne rentreraient pas dans les groupes découverts <170> ou qui permettront de réunir deux groupes que nous avons séparés ? Alors la distinction est purement provisoire ; - si au contraire nous sommes parfaitement certains qu'il n'y a en nous que sensibilité, intelligence et volonté, et que ces facultés ne sont pas réductibles, qu'elles sont toutes les facultés de l'esprit, et qu'il n'y en a pas moins, il faut bien que nous concevions la raison de cette certitude, que nous comprenions que la nature de la pensée comporte et exige ces trois manifestations distinctes.

La division réflexive est seule possible

Par conséquent, une division de l'esprit vraiment définitive ne peut être considérée comme telle que si elle est faite, non point par l'expérience seule, mais par la réflexion sur la nécessité qui préside à

la constitution de la vie pensante. Si en effet on se demande quelles sont les divisions primordiales de la vie pensante, nous pouvons d'abord fort bien concevoir quelles sont les formes primitives, générales, irréductibles de la pensée.

Formes primitives, irréductibles de la pensée

Quelles sont ces formes que ni déduction ni expérimentation ne donnent ? Pour le <171> concevoir, il faut analyser l'idée de la pensée au sens général de la vie pensante. Quand nous nous demandons ce que suppose la pensée, quel est le premier élément qui nous apparaît comme nécessaire ? C'est l'idée de la pensée au sens particulier du mot, c'est-à-dire de la connaissance.

La connaissance

C'est comme connaissance que la pensée s'apparaît d'abord. Sans doute, il y a d'autres formes de la vie pensante sans connaissance, mais en nous demandant ce qu'est la pensée, nous ne nous demandons pas si la pensée peut exister sans tel ou tel élément particulier, mais ce qui la constitue nécessairement. Bien plus, nous ne pouvons concevoir la pensée sous une forme inférieure à la connaissance sinon par <son> rapport avec celle-ci. Pouvons-nous concevoir la connaissance directe de la vie affective ? Non. Je ne suis conduit à concevoir tel animal comme vivant uniquement de la vie affective qu'en concevant chez cet être une vie pensante différente de la mienne, dénuée d'intelligence. Nous ne pouvons avoir aucune idée d'une forme quelconque de la vie pensante que par l'intermédiaire de l'intelligence. <172> Autrement dit, la forme essentielle de la pensée, celle du moins qui apparaît la première à la réflexion, c'est la pensée et l'affirmation de l'être de la vérité.

L'affection

Examinons ce qui vient immédiatement après : quand nous concevons la pensée comme connaissance, nous la concevons comme saisissant une nature qui s'impose à elle. Cette conception en implique une autre : il est impossible de concevoir la pensée déterminée par un objet sans concevoir une racine intérieure de la pensée, un être qui est affecté de cette pensée. En même temps donc que nous découvrons à la pensée une face objective, nous lui découvrons aussi une face subjective. Il n'y a pas seulement dans la pensée l'objet qu'elle saisit, mais aussi l'état qu'elle subit. La pensée n'est pas seulement la connaissance, elle est l'affection. Ainsi la vie pensante nous apparaît désormais comme constituée par ces deux éléments, la connaissance et le sentiment ou affection, c'est-à-dire l'objet en tant qu'il détermine le sujet, et le <173> sujet en tant qu'il est affecté par l'objet.

Accord de la connaissance avec l'affection. Impossibilité de les concevoir séparés

Mais ces deux termes ne constituent pas toute la vie pensante. Il ne suffit pas que l'on conçoive ces deux termes en opposition l'un avec l'autre, il faut encore se représenter l'accord de l'un avec l'autre, c'est-à-dire comment ils n'en peuvent faire qu'un. Il existe, en apparence, une différence absolue entre la sensation, acte purement affectif, et la connaissance, acte par lequel est saisi l'être en dehors du sujet. Or, par l'acte de réflexion qui saisit cette opposition du sujet affecté et de l'objet pensé se trouve rompue l'unité de la vie pensante. Il est donc nécessaire de reconstituer cette unité, et que nous concevions nécessairement une formule de l'être qui nous fasse apparaître ces deux termes comme résultant l'un de l'autre. Il n'y a point de rapport entre l'un, le dernier, l'absolue diversité, et l'autre, le premier, l'unité infinie. En effet, qu'appelons-nous l'affection, par opposition à la pensée ? C'est un état en tant qu'il est considéré comme discernable de tout autre, irréductible à tout autre. L'être pensant ne connaît pas l'être en tant que <174> durable, il est affecté différemment à cet être. Si nous supposions une pensée uniquement constituée par une idée, l'idée d'un être quelconque, je dis que cette pensée ne serait pas concevable, n'existerait pas à proprement parler. En effet, ce qui permet de croire qu'un sujet pensant existe, c'est que l'idée qu'il se représente l'affecte différemment à des moments successifs.

Nécessité de concevoir simultanément l'être général et l'être particulier

Si nous considérions l'être uniquement réduit à l'objet, nous aurions l'être en lui-même mais non l'être dans la pensée, c'est-à-dire l'être qui affecte cette pensée de manière différente. En somme, s'il n'existait que des idées, il serait impossible de distinguer un esprit d'un autre esprit, il n'y aurait que les objets des pensées. Ce qui fait la différence des esprits c'est que les objets retentissent différemment en eux. - Par conséquent il est nécessaire de concevoir l'être en général et l'être en particulier simultanément sous ces deux formes, objective et subjective. Il est impossible de le concevoir borné à la face objective ; concevoir la vie pensante, c'est concevoir l'être existant par la pensée, se répercutant un nombre illimité de fois dans toutes les affections <175> particulières possibles.

Va et vient de l'idée à la sensation qui constitue la vie pensante

Mais il est impossible de concevoir ces deux moments de l'être comme se suffisant. Il ne suffit pas que l'intelligence connaisse que la sensibilité est affectée, il faut qu'affection et connaissance soient inséparables, que l'on puisse concevoir l'idée comme déterminant l'affection, la sensation, et en même temps la sensation comme déterminant l'idée. Il faut concevoir notre vie pensante comme un mouvement perpétuel de la sensation à l'idée et de l'idée à la sensation ; il faut nous représenter nos idées successives et en relation les unes avec les autres, les affections avec les idées. Cette nouvelle

notion de la détermination de nos idées par nos affections et réciproquement n'est autre chose que l'idée même de la vie pensante, de l'activité. Cette activité tient à ce que nos affections sont liées à nos idées, c'est-à-dire à notre conception de l'être. Inversement, l'activité c'est encore cette forme de la vie pensante, quand nous nous représentons que nos idées ne s'enchaînent pas seulement logiquement, mais sont déterminées à s'enchaîner <176> ensemble par la représentation de nos objets affectifs successifs.

Différence entre les affections et les idées

Nous avons dit qu'il y avait une différence de nature entre les affections et les idées : les premières étant l'indéfini et les secondes le fini, les premières égalent le multiple, les secondes l'unité. C'est-à-dire que lorsque nous concevons un objet comme étant, quand nous concevons un être en l'être, aucune des affections par lesquelles nous sommes amenés à concevoir cet être ne peut nous paraître comme exprimant entièrement cet être en nous. Quand je conçois un être comme existant, je conçois qu'il existe autre chose, constituant son essence, que les affections qu'il me donne. Autrement dit, nous avons ici devant nous l'opposition du subjectif et de l'objectif. Il est impossible que nous concevions l'être[1] si nous ne jugeons pas que toutes nos sensations mises ensemble ne sauraient l'expliquer, qu'il est quelque chose en dehors d'elles. Par opposition aux sensations qui se succèdent en nous, on peut dire que cet objet est infini, qu'il ne sera jamais développé entièrement <177> en nous.

Relation de l'idée et de la sensation

De là, disions-nous, naît une troisième forme de la vie pensante. En effet, s'il n'existait seulement qu'une succession d'états affectifs venant on ne sait d'où, subis par nous, et d'autre part des idées sans rapport entre elles en tant qu'idées, la vie pensante serait déchirée : il y aurait d'une part l'étude de nos idées, l'être objectif, et d'autre part nos affections. Mais ce ne serait pas là la vie pensante complète. Il faut que nous concevions l'idée comme en relation avec la sensation.

L'action

Et nous concevons qu'il y a en nous quelque chose qui participe à la mobilité de l'affection et à la permanence de l'idée : c'est l'action, c'est-à-dire la conservation, en nous, à travers toutes les successions d'affections et d'idées, d'une tendance à réaliser dans des états successifs de pensée l'unité que nous considérons comme le caractère nécessaire de l'idée de la pensée. Si en effet nous considérons l'idée en elle-même comme caractère de notre vie psychique, nous voyons que toute idée

[1] *remplace "*cet être*"*

ne nous satisfait pas, et par suite provoque en nous la disposition à réaliser en nous <178> de nouvelles idées qui nous satisfassent mieux qu'elles. Toute idée en ce sens est un principe d'action.

Si nous considérons une de nos idées, il y a lieu de distinguer deux choses : ce qui en elles nous vient de nos affections, c'est la matière de l'idée, ce qui la compose. D'autre part, il y a la forme de l'idée, l'être qu'elle exprime. Cet être, elle ne l'exprime qu'imparfaitement, et au-dessus de ce qu'elle en exprime, nous concevons l'unité totale de l'être. Donc, l'effet d'une idée en nous est de provoquer en nous de nouveaux effets pour amener d'autres idées qui réalisent plus complètement la forme absolue de l'idée. C'est ce mouvement intérieur qui s'appelle l'action. *L'action* est donc la *liaison* de l'idée et de l'affection, la détermination de la première par la seconde et réciproquement. Cette forme de la vie pensante est plus intime que toute autre.

La vie pensante est la tendance de l'être particulier à exprimer l'être universel

Par le côté subjectif la vie pensante n'a rien de <*lacune*>. Elle consiste dans le système de conceptions par lequel nous nous représentons l'être par le moyen de nos états. On <179> pourrait donc dire que la vie spirituelle est l'expression perpétuellement renouvelée de l'être permanent dans l'être passager, ou la tendance indéfinie de l'être particulier à exprimer en lui l'être universel. La vie absolue est la condition de la vie pensante.

Trois formes nécessaires de la pensée

Si nous dégageons les résultats positifs de cette analyse, nous obtenons ceci.

La pensée se présente sous trois formes nécessaires : (1°) La forme intellectuelle, (2°) La forme sensible, (3°) La forme active, ou si l'on veut : intelligence, sentiment, action. (1°) l'intelligence étant la pensée en tant qu'elle exprime l'être ; (2°) la sensibilité étant la pensée en tant que l'être retentit en elle ; (3°) l'activité étant la pensée en tant qu'elle s'efforce indéfiniment à reconstituer en elle l'unité de l'être en se servant des états successifs par lesquels elle passe - ou encore : la pensée en tant qu'elle s'efforce de se rendre sensible l'être absolu, l'être que par son intelligence elle connaît comme <180> indépendant d'elle. En effet, quand nous disons que l'âme est indéfiniment active, qu'elle tend toujours à des buts nouveaux, qu'est-ce à dire, sinon que le fond de l'âme est constitué par le besoin de se rendre sensible l'être absolu auquel elle se sent pour le moment étrangère en tant qu'être particulier ? L'intelligence représente à la pensée l'être objectif par opposition à l'affection subjective et l'activité consiste dans la tendance qui est le fond de l'âme de faire descendre dans la pensée cet être objectif que l'âme sent étrangère à elle. Pourquoi sommes-nous toujours portés en avant, sinon parce que nous percevons en nous une opposition absolue entre le caractère limité de notre nature affective et le caractère illimité de notre nature intellectuelle ? En tant qu'êtres affectifs, nous subissons un ensemble

d'états particuliers, distingués les uns des autres ; et l'intelligence fait concevoir un être immuable, absolu, opposé à nos états transitoires.

Rôle de l'activité

L'action résulte de là, en ce que <181> l'idée que nous avons de l'être objectif est pour nous l'occasion de tendre à réaliser de plus en plus cet être que l'intelligence nous représente, et la vie pensante est la succession des efforts par lesquels l'âme tend à cela. En tant qu'être affectif, nous sommes essentiellement particulier, en tant qu'être actif, nous participons à l'absolu, en tant qu'être actif, nous nous épuisons sans succès à réaliser en nous dans le sensible l'être, dans le relatif, l'absolu.

Tendance de l'être à atteindre un être absolu irréalisable

Si nous pouvions arracher de nous-mêmes cette conception de l'être absolu irréalisable, le mouvement de la vie pensante n'existerait pas. La tendance est donc au fond de la sensibilité et de l'intelligence ; la tendance, c'est-à-dire le mouvement vers quelque chose qui n'est ni réalisé ni même réalisable. Si l'être tendait simplement à se conserver tel qu'il est, l'appétit de la conservation ne se comprendrait pas. Ce qui nous garantit la permanence de cette tendance, c'est son impossibilité à se satisfaire. C'est une garantie même de l'être. Aussi, ce qui fait le désespoir du pessimiste, c'est la condition <182> même de la vie, c'est le fait que les deux faces de la vie, la face particulière et la face universelle sont dans l'impossibilité de se rejoindre absolument. Ici l'analyse réflexive nous permet donc de pénétrer dans la nature même de l'être et, en faisant de la psychologie, de faire de la métaphysique.

C'est la réflexion qui crée l'intelligence

Telles sont donc les trois formes nécessaires de la pensée aux yeux de la réflexion. C'est elle qui nous les fait apparaître, on peut et on doit dire que c'est elle qui les crée. Car si nous considérons l'être avant la réflexion, qu'y a-t-il en lui qui le constitue ? rien, sinon des faits, des états. L'idée ne prend ce caractère absolu que dans la réflexion. En tant que nous considérons l'idée sans nous demander ce qui l'explique, elle n'est que la représentation en nous d'un être différent de nous, elle n'est qu'un fait. Pour que le caractère essentiel de l'idée apparaisse, il faut qu'il soit conçu en opposition au caractère contraire du fait subjectif. L'idée n'est objectivée, ne représente l'être en dehors de nous que par son <183> contraste avec l'affection. Il est impossible de séparer la conception de l'idée de celle de l'affection. Cette nécessité qui la relie n'apparaît qu'à la réflexion. On peut donc dire sans paradoxe que c'est la réflexion qui crée en nous l'intelligence. Avant la réflexion, il n'y a en nous qu'une collection

de faits intellectuels et affectifs. C'est la réflexion qui sépare notre vie sensible, qui la divise et en rejette les éléments vers deux pôles opposés, le pôle subjectif et le pôle objectif.

Ce qui fait l'unité d'un fait

Dans un être auquel la réflexion manque, il n'y a donc autre chose que des faits, que des états, et c'est en ce sens que la conception expérimentale de la vie pensante est vraie. Avant la réflexion il n'existe qu'une conception des faits. Mais si on fait acte de réflexion, alors chacun de ces faits nous apparaît comme constitué par la liaison de deux éléments opposés et également nécessaires : tout fait nous apparaît dans sa simplicité comme composé d'un élément subjectif et d'un élément objectif. Alors ce qui fait la réalité du fait c'est cette double nécessité. La réflexion a donc cet effet de nous faire [184]apparaître notre vie pensante en tant que constituée par des états successifs comme résultant d'une nécessité de notre nature pensante.

La réflexion nous empêche d'être des collections de faits

En ce sens, nous ne sommes pas une simple collection de faits, puisque ces faits sont constitués par le rapprochement de la puissance de savoir et de celle de penser, et cette fonction nous apparaît comme en déterminant une troisième, l'activité. Donc, en tant que nous concevons les formes nécessaires de la vie pensante, nous ne sommes plus simplement des faits, mais chaque fait nous apparaît comme étant en nous une manifestation de ces trois formes. En dehors de la réflexion, il n'y a que des faits.

La vie pensante nous montre le rapport qui existe entre chaque fait et les formes infinies de la pensée

En même temps, notre vie pensante nous apparaît comme montrant des proportions absolues entre les faits particuliers et les formes infinies de la pensée. La réflexion aperçoit donc les profondeurs infinies de la pensée. Nous ne sommes bien que des faits de pensée, mais ces faits ne sont concevables que comme expression de formes infinies. C'est-à-dire que chaque fait <185> exprime en nous l'infini.

Ces formes sont les facultés de la pensée

Ces formes, on peut les appeler facultés en ce sens que jamais les faits ne les réalisent tout entières. En effet, ces faits sont contingents tandis que la nature de la pensée est absolument nécessaire. Faculté signifie : pouvoir de faire, de réaliser. La faculté puissance spirituelle s'oppose à la force, puissance physique, par laquelle il ne faut entendre autre chose que l'impossibilité où sont les

phénomènes de nous apparaître autrement. L'idée de la force est une pure abstraction ; nous ne saisissons pas la force en tant qu'elle ne s'exprime pas par des phénomènes. Les forces par lesquelles nous concevons les faits physiques ne sont donc que de pures abstractions.

Les facultés existent réellement

Il n'en est pas ainsi dans la vie psychique. Les facultés sont bien une réalité en tant qu'elles sont conçues par nous, en tant que nous comprenons la nature de cette tendance qui nous porte à réaliser l'absolu par des conceptions de plus en plus pleines, par des états affectifs de plus en plus synthétiques. Il y a là une nécessité de ces faits que nous affirmons non plus du dehors, comme pour les forces physiques, <186> mais du dedans. Il est certain que jamais nous ne concevons que des faits, mais il est certain que nous pouvons les concevoir sous la forme de la nécessité.

Puisque c'est la réflexion qui crée en nous les facultés, c'est-à-dire les formes nécessaires de la vie pensante, il résulte de là <que> nous pouvons concevoir ces formes, et par conséquent la vie pensante elle-même, comme réalisée à des degrés différents suivant que la réflexion intervient plus ou moins dans la vie pensante qu'elles expliquent.

Division de la vie pensante

Par suite, cette division de la vie pensante que nous venons de faire, nous pouvons la continuer en nous guidant sur ce que la réflexion est le véritable principe créateur des formes de la pensée. Nous pouvons en effet concevoir chacune de ces formes de la vie pensante comme se réalisant à plusieurs degrés suivant que la réflexion en est complètement absente, ou qu'elle y intervient, ou qu'elle y règne seule. De là trois degrés de chacune de ces formes.

I - INTELLIGENCE

1°- Forme représentative

L'intelligence peut se présenter sous une première forme, dans laquelle nulle réflexion n'intervient, c'est-à-dire dans laquelle elle est purement affective. C'est la forme représentative ou <187> sensitive. C'est cette forme de la vie intellectuelle dans laquelle le sujet pensant ne s'oppose pas à l'objet, mais se laisse en quelque sorte répandu dans l'objet, ne dit pas *moi* devant l'objet et par conséquent se trouve même par ses idées sans intervenir dans leur élaboration. Telle est la vie purement affective, passive, mécanique des animaux ou de l'homme dans ses rêves. C'est cette forme

de la vie spirituelle dans laquelle nos idées, nos représentations s'enchaînent sans que nous intervenions, de façon toute spontanée. Connaître, à ce degré, c'est se représenter.

2° - Entendement

Au-dessus, nous rencontrons l'entendement. C'est déjà la vie intellectuelle normale. C'est cette forme de la vie intellectuelle dans laquelle nous ne nous bornons pas à nous représenter les objets, mais où nous nous opposons à eux, nous les jugeons. Dans la vie de l'entendement, en même temps que nous subissons la matière de notre pensée, nous lui imposons une forme : l'idée de la vérité.

3° - Raison

La forme supérieure de la vie de l'intelligence est la raison, dans laquelle, non seulement nous jugeons, mais où nous nous efforçons de comprendre <188> les nécessités auxquelles nous cédons dans l'entendement. La raison nous montre les connaissances d'entendement comme insuffisantes.

Ainsi, dans la vie représentative, il y a un seul terme, l'objet (mais auquel le sujet ne s'oppose pas, qui ne mérite pas plus le nom d'objet que de sujet). Dans la vie de l'entendement, le sujet s'oppose à l'objet. Dans la vie de la raison, le sujet s'efforce de s'affranchir de l'objet ou de comprendre la nécessité qui le relie à lui. Autrement dit, la raison nous élève au-dessus de la dualité du sujet et de l'objet.

II - VIE AFFECTIVE.

1° - Sensation

Il existe une même gradation dans la vie affective. Nous rencontrons au seuil de cette vie la sensation, considérée comme telle, comme agréable ou pénible.

2° - Emotion

Puis nous trouvons l'émotion, c'est-à-dire cette forme dans laquelle le plaisir ou la peine sont inséparables d'une certaine connaissance de leur cause. C'est l'état affectif, le sentiment <189> en tant que correspondant à la vie de l'entendement, c'est la sensibilité de l'être intelligent.

3° - Sentiment

Le sentiment, c'est-à-dire ces plaisirs ou ces peines qui ne sauraient s'expliquer par la simple connaissance de l'objet particulier, et qui supposent une connaissance rationnelle. Exemple : l'amour du beau, du bien, *etc*.

III - ACTIVITE - On y trouve aussi trois degrés.

1° - Activité instinctive

Un degré automatique, état où nos sensations s'enchaînent en nous sans nous ; c'est la forme de l'activité instinctive ou réflexe ou habitude.

2° - *La volonté*, forme dans laquelle nous poursuivons un but en nous représentant les raisons que nous pouvons avoir de le poursuivre, supposant le sacrifice des raisons contraires, un effort ; supposant aussi que nous considérons l'objet que nous poursuivons comme différent de nous.

3° - Enfin la *liberté*, mode d'activité dans lequel les buts que nous poursuivons nous apparaissent comme n'exigeant aucun sacrifice, car l'opposition du but et de nous-mêmes n'existe plus.

Telles sont les trois formes de la vie pensante et leurs principaux degrés.

Intelligence

Première Partie : Fonctions représentatives

<190> [1]L'analyse que nous avons faite par la méthode réflexive de l'idée de l'esprit nous a conduits à la considérer comme se manifestant sous trois formes distinctes : intelligence, sensibilité, activité, que nous étudierons successivement.

Pourquoi nous commençons par l'intelligence.

Nous commencerons par l'intelligence, parce que, comme nous l'avons vu dans cette division, c'est l'intelligence qui, sous la forme de la réflexion, non seulement nous introduit dans la connaissance de la pensée, mais encore règle la vie spirituelle sous la forme où elle la connaît. Cette vie spirituelle nous apparaît sous la forme d'un ensemble de fonctions qui en sont les facultés. Il nous serait impossible de parler de la nature de la pensée sans parler de ses facultés, de ses pouvoirs. Ainsi, <191> nous parlerons de l'entendement, du jugement, de la volition, etc., comme d'un pouvoir que la pensée a de comprendre, de juger, de vouloir, etc. Comment sommes-nous amenés à concevoir dans l'esprit ces *pouvoirs* ? Par la forme supérieure de notre intelligence, la réflexion, qui nous amène à concevoir ces faits, non seulement en relation nécessaire les uns avec les autres, mais avec la nature, le fond même de la pensée.

L'étude préalable de l'intelligence donnera à toute notre étude un caractère critique.

Nous commencerons donc par l'intelligence. Le résultat de son étude préalable, c'est de donner d'avance à toute notre étude un caractère critique. On conçoit que la vie spirituelle soit étudiée d'abord au point de vue de la sensibilité ou de l'activité par un philosophe qui ne se souciera pas d'expliquer la nature de la pensée. La première chose à faire pour étudier la nature de l'âme est pour nous d'étudier l'acte même de la connaissance, par conséquent, l'intelligence.

---

[1] *Ici figurait le titre général "La sensation" et le sous-titre "1° - La sensation et ses organes". Nous ne les avons conservés qu'à l'endroit où ils inaugurent réellement le développement promis, soit au f.197 ("Sensation") et au f. 203 ("Conditions physiologiques de la sensation").*

Définition de l'intelligence.

L'intelligence est l'âme considérée dans le pouvoir qu'elle a de connaître, d'affirmer la vérité, comme expression de l'être, de la réalité. <192> Cette définition est meilleure que si on disait : elle est la faculté de connaître, car ce serait la séparer de l'<lacune>.

Différence de l'intelligence et de l'activité.

L'intelligence ne doit pas être confondue avec les deux autres formes de la vie de l'âme. D'abord avec l'activité. Autre chose est de considérer l'âme en tant qu'elle connaît les objets, autre chose est de la considérer en tant qu'elle affirme que cette connaissance est son œuvre. Sans doute l'intelligence est un mode de l'activité de l'âme, mais cette activité se manifeste encore sous d'autres formes, par exemple la sensibilité, et en général, quand on étudie l'âme dans son activité, on l'étudie en tant que ses actes sont conditions les uns des autres, et quand on étudie l'âme dans son intelligence, on l'étudie en tant qu'apte à connaître.

L'activité est libre, l'intelligence passive.

On dit que l'intelligence est passive et fatale, tandis que l'activité est libre. L'activité est libre, c'est-à-dire que quand nous nous considérons comme actifs, c'est que nous nous considérons comme ayant en nous-mêmes le principe de notre action ; au contraire l'acte de l'intelligence <193> est une modification de moi-même déterminée par la nature de l'objet en dehors de moi : ce n'est pas moi qui fais les objets que je connais par l'intelligence, donc elle est passive : je subis ces objets malgré moi, donc l'intelligence est fatale.

Différence de l'intelligence et de la sensibilité.

Mais il faut encore ajouter à cette distinction une autre, celle de la sensibilité et de l'intelligence. La première aussi est passive et fatale. Ainsi, quand j'éprouve un plaisir ou une peine, ce n'est pas moi qui veux produire ce plaisir ou cette peine.

La sensibilité est subjective, l'intelligence objective.

Mais la sensibilité est subjective, elle n'existe que dans le sujet, l'être pensant, tandis que l'intelligence est éminemment objective. *Subjective* signifie : qui existe dans le sujet pensant, *objective*, qui existe dans l'objet pensé. Connaître, c'est juger de la nature des choses considérées en elles-mêmes, en dehors de moi. Les impressions, au contraire, sont en moi. En présence d'un objet chaud, je lui attribue la chaleur : c'est un acte d'intelligence. Si j'éprouve une sensation désagréable, brûlure par exemple, je la rapporte à moi, et non à l'objet.

Donc la sensibilité subjective ne me parle que <194> de moi-même, l'intelligence me transporte en dehors de moi.

C'est ce caractère d'objectivité de l'intelligence qui fait qu'elle nous apparaît passive. Le sujet pensant, en tant qu'il se connaît comme intelligent se connaît comme déterminé par l'objet. C'est la condition de l'intelligence de se concevoir elle-même sous la forme de la passivité.

La représentation, degré inférieur de l'intelligence.

L'intelligence, ainsi que nous l'avons vu dans la division générale, se présente sous trois formes. Au degré inférieur, celui de la représentation, où l'intelligence tout entière est absorbée par l'objet, il n'y a qu'un seul terme, l'objet, qui apparaît confondu avec l'esprit. Nous ne pouvons connaître cet état dans lequel l'intelligence n'existe que sous cette forme que par comparaison avec un état supérieur.

Son indispensabilité.

Cependant la vie représentative existe en nous-mêmes constamment comme la condition parallèle, en quelque sorte, de la vie de l'entendement, et par conséquent de la vie de la raison. Pour <195> que je me représente les choses en opposition avec moi-même, il faut que je me les représente d'abord en elles-mêmes, et par conséquent le premier degré de la connaissance est la représentation. Par exemple, nous concevons que cette montre est ronde. Cette idée affirme une relation entre l'idée de montre, déterminée dans un objet particulier par l'adjectif *cette*, et l'idée de rondeur. Cet objet, je le distingue des conceptions par lesquelles je me l'explique. Je ne le conçois pas comme une montre dont le caractère est d'être ronde si je ne me la représente d'abord : elle m'est donnée, fournie, avant que je me l'explique. Autre chose est s'expliquer un objet et se le représenter. La représentation est une condition logique du jugement. Quand on porte un jugement sur un objet, il y a deux choses à distinguer : l'affirmation, jugement en lui-même, et la représentation de l'objet. Je sais fort bien que l'acte de rapprocher une ou plusieurs conceptions dans la montre est mon œuvre : mais la montre m'est donnée.

On appelle *représentation cette fonction de l'intelligence par laquelle sont offerts à l'entendement* <196> *les objets sur lesquels portent les affirmations.* Nous pourrions dire aussi bien, comme Spencer, *présentation*.

La présentation constitue pour certains êtres la seule forme de la vie intellectuelle.

La présentation est donc un élément de l'intelligence, c'en est en même temps un degré, un degré qui subsiste en lui-même. En effet, il arrive quelquefois dans l'esprit humain, et sans doute constamment dans les esprits inférieurs au nôtre, que la vie intellectuelle est réduite à la forme

représentative, c'est-à-dire à des perceptions qui se succèdent et à des images. Il est vrai que dans de simples perceptions, il n'y a pas vraiment d'acte de connaissance, si par acte de connaître, de juger, nous entendons un acte d'apercevoir ce qu'il y a de nécessaire dans ces perceptions. Dans les intelligences où il en est ainsi, les perceptions se succèdent entre elles, et dans ce mouvement machinal consiste toute la vie intellectuelle de ces êtres : *mais ces perceptions les intéressent et sont pour eux l'objet de poursuite. Mais la raison n'est pas ici pour cela, elle est dans les effets mais non dans la cause*. <197> L'homme du reste agit rarement par raison, quoiqu'il agisse selon la raison.

La représentation dans le rêve.

Du reste, dans toute une partie de notre vie, la représentation existe seule, dans le rêve. Nous pouvons former dans le rêve des raisonnements qui peuvent même être parfois très justes : mais ce n'est pas parce que nous voyons la vérité plutôt d'un côté que d'un autre, *mais par habitude*. La représentation est donc un degré, une condition d'une forme intérieure. On peut donc l'étudier à ces deux points de vue. Nous l'étudierons d'abord comme condition de la vie pensante.

Si nous considérons l'acte de nous présenter un objet en dehors de nous, nous nous apercevons tout de suite que cet acte n'est pas une condition toute simple de la pensée.

La Sensation

La représentation n'est pas simple.

Nous avons vu qu'il y a lieu d'étudier à part une fonction inférieure de l'intelligence, la représentation, fonction qui est la condition des autres. <198> Mais cette fonction n'est pas simple en réalité. Lorsque nous nous imaginons que les objets sont fournis[1] immédiatement à la pensée, nous tirons une conclusion, *mais l'objet nous a d'abord affectés par une ou plusieurs sensations.* Lorsque nous considérons un objet, la représentation de cet objet en dehors de nous suppose que cet objet est présent en nous-mêmes. *Pour connaître l'existence des objets en dehors de nous, il faut que quelque chose d'intérieur à nous-mêmes nous avertisse de leur présence*. Cette opération de se représenter les objets est une opération seconde, et nous ne pouvons nous représenter les objets que par l'effet inconscient d'un jugement.

[1] formés *L*

La sensation condition de la représentation.

On appelle *sensation* cette modification primitive de nous-mêmes dont nous partons pour nous tracer à nous-mêmes la représentation des objets. *La sensation n'est pas une connaissance, c'est une simple affection, c'est la condition du premier degré de la connaissance*.

La sensation objective et la sensation subjective.

<199> La sensation ne doit pas être confondue avec un autre phénomène auquel on donne souvent le même nom et qui est le phénomène élémentaire de la sensibilité. *La sensation, en tant qu'elle n'est qu'un plaisir ou une peine, se distingue de la sensation élément premier de la connaissance*. En effet, la sensation de plaisir que nous pouvons éprouver en voyant la couleur d'un objet, par exemple, ne se confond pas du tout avec la sensation qui nous fait connaître la présence de cet objet. Ainsi dans une sensation de chaleur, il faut distinguer deux choses : (1) ce qui vient de l'objet chaud (d'un poêle par exemple), (2) ce qui vient de nous-mêmes, autrement dit, (1) la sensation *objective*, (2) la sensation *subjective*. *La sensation objective est un phénomène intellectuel, la sensation subjective est un phénomène de sensibilité.*

Différence entre sensation et sentiment.

Pour la commodité de cette étude, nous réserverons le nom de *sensation* au phénomène <200> intellectuel, et celui de *sentiment* au phénomène de sensibilité. (Dans les leçons précédentes, nous avons pris indistinctement *sensation* ou *sentiment* pour exprimer la même idée).

Indispensabilité et objectivité de la sensation.

La sensation est la condition de toute connaissance, elle est objective. Le sentiment est au contraire subjectif. *La sensation est la condition du phénomène intellectuel* plutôt que le phénomène intellectuel lui-même, car c'est par induction et non par expérience que nous saisissons la sensation. *Nous pouvons bien saisir par l'expérience le fait de la perception, mais le fait que pour que je puisse me représenter cette table, il faut que mon esprit soit affecté par certaines sensations, ce fait-là ne tombe pas sous la conscience.* Prenons, par exemple, le fait de la sensation de la couleur jaune qui est la couleur de cette table, il est impossible de distinguer cette sensation de l'objet auquel je la rapporte, je ne puis la voir que comme répandue sur la <201> surface de la table, et il est clair que la perception de la couleur jaune n'a rien de commun avec celle d'une surface. De même, lorsqu'on entend un son, on le rapporte au monde extérieur ; *la sensation ne saurait se séparer de son caractère d'objectivité* ; or il est clair que cet élément d'antériorité n'appartient pas à la sensation proprement dite ; *la sensation*

n'est pas perçue, mais induite. Les racines psychiques sont au dessous de la conscience, nous ne pouvons les saisir que par la réflexion[1].

Liaison de la sensation et du sentiment.

La sensation proprement dite dans certains sens apparaît comme intimement liée au sentiment, par exemple dans la sensation du son. Le degré de netteté de sensation intellectuelle est en général en proportion inverse de l'intensité de l'affection correspondante.

En effet, si nous nous laissons attacher par le côté affectif d'un fait de pensée, nous négligeons le côté intellectuel. La sensation suppose une certaine activité, et dans la mesure même où nous sommes émus, notre activité se trouve attachée aux objets et ne peut les considérer. <202> La sensation est un phénomène *actif*, le sentiment est *passif*.

Définition de Bossuet.

Bossuet définit la sensation : la première perception qui s'éveille dans l'âme à la présence des objets extérieurs que nous appelons des corps. Par perception, Bossuet, comme Descartes et tout le XVIIème siècle, entend le phénomène intellectuel élémentaire, le fait de distinguer, de saisir quelque chose, la première prise de possession, la première idée[2] qui se forme en présence d'un corps. *Pour nous, nous réservons le mot de perception à un acte intellectuel supérieur par lequel nous rattachons des sensations à des objets que nous voyons coexister dans l'espace.*

La sensation a une condition subjective et une condition physiologique.

La sensation ne saurait être définie que par la distinction des perceptions ; elle a une condition subjective, de plus *elle a une condition physiologique.* Cependant, il ne faut pas la confondre avec une impression physiologique, *elle n'est pas une modification de notre corps*, quoiqu'une telle modification y soit invariablement associée[3] ; si nous supposons des objets extérieurs <203> existant avec leurs qualités, comment pourraient-ils agir sur nous, sinon en agissant sur notre corps, enveloppe extérieure de notre esprit et qui fait communiquer celui-ci avec le monde extérieur ? La sensation ne fait qu'exprimer sous une autre forme cette modification. *Plus tard, nous verrons que les phénomènes corporels sont des représentations, les effets de phénomènes spirituels, au lieu que beaucoup de philosophes regardent les phénomènes spirituels comme effets des phénomènes corporels.*

---

[1] ? (*Lejoindre, en marge)*

[2] la première idée *est raturé.*

[3] *remplace* attachée.

La sensation a donc des conditions physiologiques. Toute sensation doit être conditionnée par des phénomènes extérieurs ; toute sensation en tant qu'elle parle du monde extérieur doit avoir des conditions dans les états de ce monde, états qui ne peuvent être connus que par l'intermédiaire du corps, que par le monde extérieur.

Conditions physiologiques de la sensation.

Il y en a trois : (1°) *impression produite sur certains organes spéciaux*. Il ne faut pas confondre les sens et les organes des sens. *Les sens sont les différentes formes de la fonction de la perception* ; les <204> organes des sens sont des organes matériels de percevoir. *Les sens* sont des fonctions, des puissances, *des facultés de la pensée*. Le sens de l'ouïe, par exemple, n'est pas un organe, c'est une fonction de la pensée. (2°) *Transmission*. Il faut que cette impression se transmette par les nerfs jusqu'au cerveau. (3°) *Ébranlement des centres nerveux* ; il faut que le cerveau soit ébranlé.

Indispensabilité des conditions physiologiques de la sensation.

Si l'une de ces conditions fait défaut, il n'y a pas de sensation. Nous pouvons éprouver de fausses sensations (hallucination). Dans ce cas, l'impression n'est pas produite par un contact extérieur, mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'impression. En réalité, il y a toujours impression ; lorsqu'il n'y a pas contact extérieur, il y a contact intérieur. Il est vrai que nous pouvons éprouver des sensations dans des organes que nous n'avons plus (douleurs dans un membre amputé - hypnotisme - lésions externes produites par l'hypnotisme). Tout ébranlement cérébral se lie à une modification de l'organe. Ainsi, si la sensation est purement subjective, il ne s'ensuit <205> pas qu'il n'y a pas de modification de l'organisme. *Cette modification a une cause interne, mais non externe*.

Ces trois conditions sont donc également nécessaires à la production de la sensation (si l'impression a lieu sur un organe qui ne communique plus avec le cerveau par suite de la suppression des nerfs, le cerveau n'est pas ébranlé et il n'y a pas de sensation).

Sièges des conditions physiologiques.

Les conditions physiologiques de la sensation sont dans les organes et le système nerveux (le système nerveux se constitue des nerfs qui servent simplement à la transmission, et des centres nerveux).

Système nerveux

Le système nerveux présente deux groupes indépendants : le système du grand sympathique et le système cérébro-spinal. Le système grand sympathique préside à la vie végétative ; il est soustrait à l'action de la volonté. Le système cérébro-spinal préside à la vie de relation ; c'est cette vie qui met l'être en communication avec le monde extérieur. Le premier est donc un système tout intérieur, le deuxième est au contraire tourné vers le dehors. Les impressions du système du grand <206> sympathique ne sont pas des points de départ de connaissance de phénomènes intellectuels, tandis que toutes nos connaissances ont leurs conditions dans le système cérébro-spinal.

Les nerfs.

Les nerfs qui rayonnent vers les différents points de la superficie du corps sont constitués par le rapprochement de deux nerfs qui s'entremêlent, mais à l'origine, à l'insertion sur la moelle épinière, ces deux nerfs ont des racines distinctes : l'une racine sensitive, l'autre racine motrice.

Distinction entre racine sensitive et racine motrice.

La première (sensitive) communique de la périphérie aux centres nerveux, l'autre (motrice) communique des centres nerveux à la périphérie, autrement dit, dans l'une les excitations se transmettent du dehors au dedans, dans l'autre du dedans au dehors. Cette découverte des deux racines est due au physiologiste anglais Charles BELL (qui n'employa jamais la vivisection).

L'encéphale.

L'encéphale se compose du cerveau, du cervelet, de la moelle allongée qui est l'insertion de la moelle épinière au cerveau, et enfin de certains corps qui occupent l'intervalle des deux hémisphères du cerveau. Chaque hémisphère est divisé en <207> trois lobes, chacun de ces lobes en plusieurs circonvolutions.

Localisation.

Les sensations, en tant qu'elles deviennent le point de départ des phénomènes de conscience, paraissent être localisées dans une substance du cerveau appelée matière grise (c'est l'inverse dans les nerfs, dans lesquels la substance blanche est à l'intérieur). Le point de départ cérébral des phénomènes de mouvement est aussi dans la superficie du cerveau. Mais il paraît établi que les corps qui composent la partie moyenne de l'encéphale jouent un rôle très important. Ainsi le cervelet paraît présider à l'organisation, à la coordination des mouvements.

De même que les mouvements paraissent avoir la condition de leur coordination dans le cervelet, et probablement dans certains corps entre les deux hémisphères, de même les sensations paraissent aussi avoir leur condition dans certains corps comme les couches optiques, les corps striés ; cependant il n'est pas exact de dire que tels phénomènes sont localisés dans certains corps, car la sensation n'existe pas comme phénomène intellectuel distinct, elle ne se trouve que dans les phénomènes intellectuels plus complexes qui demandent une <208> excitation de surface du cerveau.

Elle ne peut être faite exactement.

En somme, il n'est pas philosophique de prétendre que certaines parties du cerveau soient exclusivement affectées à l'exercice de certaines fonctions de l'esprit ; de ce que les conditions principales d'un phénomène intellectuel sont réunies dans un certain endroit, il ne s'ensuit pas qu'il soit localisé là. On ne peut donc pas dire qu'aucune fonction de la pensée soit *localisée* dans certaine partie du cerveau, car on ne peut concevoir aucune d'entre elles sans les autres.

Différenciation des sensations. Elle ne tient pas aux nerfs.

Mais il importe de savoir comment les sensations sont conditionnées par des phénomènes physiologiques. Autrefois, on admettait que c'était les nerfs qui affèrent aux différents organes qui différenciaient les sensations, et que dans cette différence se trouvait l'explication des différentes sensations. Il n'en est rien. *Ces nerfs n'ont pas d'énergie spécifique*. C'est la différence des incitations qui différencie les sensations. Ce sont les organes qui sont spécifiquement différenciés et non les nerfs. Tout nerf est apte à transmettre une excitation électrique, et transmet cette excitation avec la même vitesse qui transmet <209> les sensations ordinaires de l'organe.

Comment se fait cette transmission de l'impression des organes aux centres nerveux par les nerfs ? C'est une question toute physiologique, et pour le résoudre on a fait plusieurs hypothèses.

Hypothèse des vibrations.

a. Hypothèse du docteur Briggs (*hypothèse des vibrations*), inadmissible, car les nerfs sont de peu de consistance : ils sont presque liquides.

Hypothèse des esprits animaux.

b. Pour Descartes, *les nerfs sont les véhicules de petits corps (esprits animaux)* qui sont formés de la partie la plus mobile du sang et qui mettent en relation l'âme et le corps. Mais cette hypothèse n'est fondée sur rien et n'explique rien.

Hypothèse d'un fluide nerveux.

c. *Hypothèse d'un fluide nerveux analogue au fluide électrique.* Cette hypothèse se fonde sur ce que les nerfs transmettent l'excitation électrique. Mais ils la transmettent avec une vitesse égale à celle avec laquelle ils transmettent les autres sensations, et moins grande que celle de l'électricité dans d'autres corps (32 mètres à la seconde pour les nerfs, et un mètre pour les muscles).

Deux sortes d'explications.

La seule chose qu'on puisse faire pour concevoir cette transmission est de la rapprocher des <210> phénomènes physiques analogues. Or il y a deux manières pour un ébranlement matériel de se transmettre à distance.

Première manière : simple transmission de la force et du mouvement. C'est le cas de la lumière et du son. Dans ce cas, on conçoit le phénomène de l'action à distance comme une simple transmission de mouvement.

Deuxième manière : au contraire, dans l'autre cas, la transmission à distance de l'élément matériel primitif est telle que l'intensité du mouvement au moment d'arrivée est considérablement augmentée, et est bien plus considérable qu'au moment de départ (chute de l'avalanche).

Vraisemblance de la deuxième explication.

C'est de cette deuxième manière qu'il faut rapprocher le fait de transmission de l'excitation par les nerfs, et que doit être expliquée la transmission de l'impression : c'est un fait expérimental. Plus les nerfs sont longs, plus l'intensité de transmission croît. Autrement dit, l'intensité des phénomènes est d'autant plus grande que l'impression se transmet plus loin. Quelle <211> conception des nerfs ce fait nous impose-t-il ? La conception des nerfs comme des sortes de réservoirs de force latente analogues à ce qu'est la neige sur le flanc d'une montagne.

Les nerfs source de force.

Cela nous amène à concevoir les nerfs comme un composé vivant, comme une source de forces et non une conception purement abstraite analogue à celle de l'éther. D'après cette deuxième manière, nous sommes amenés à concevoir les nerfs comme formés de réservoirs de forces vives à l'état latent, et qui ajoutent leur intensité à l'ébranlement reçu. Le nerf ne transmet pas, à proprement parler, il agit, il crée.

Comment un phénomène physiologique engendre-t-il un phénomène spirituel ?

Comment, maintenant, est-il possible de concevoir qu'un phénomène physiologique, qui est une simple transformation de matière, engendre en nous un phénomène spirituel ? C'est là une question

différente. C'est la question des rapports de l'âme et du corps, du physique et du moral. Cette question a une importance capitale dans la philosophie métaphysique, dans le spiritualisme.

Impossibilité de donner la réponse si on sépare absolument l'âme du corps.

Si le corps et l'âme sont opposés comme deux substances <212> distinctes, il est très difficile de concevoir comment elles peuvent agir l'une sur l'autre. C'est une erreur de croire que Descartes ait inventé son hypothèse des esprits animaux pour expliquer cela. Descartes fait une simple hypothèse physiologique pour expliquer la transmission de l'impression. Il en est de même du médiateur plastique de Cudworth[1] qui est un intermédiaire pour expliquer l'action de Dieu sur le monde, et non un intermédiaire pour expliquer l'action du corps sur l'âme. Dans la métaphysique dualiste, l'explication est impossible. Aussi Descartes se borne-t-il à constater le fait que certaines pensées peuvent déterminer des mouvements du corps et *vice-versa*.

La question n'existe pas pour qui connaît la nature de la connaissance.

Cette explication n'est pas seulement impossible ; la question est mal posée ; elle n'existe pas. Descartes, en effet, pose en principe l'existence de deux substances (*res extensa, res cogitans*), il présuppose l'existence de la matière. Or comment sommes-nous amenés à concevoir la matière existant en elle-même, sinon par nos pensées ? Comment connaissons-nous la matière, <213> sinon en nous, par l'esprit ? En réalité, la question de savoir comment l'âme et le corps agissent l'un sur l'autre doit céder la place à cette autre : *comment se fait-il que l'esprit soit amené à se représenter et à concevoir quelque chose de différent de lui-même qu'il s'oppose à lui-même, avec quoi il considère sa nature comme étant en opposition ?* Autrement dit, le problème n'est pas d'expliquer comment l'esprit peut agir sur le corps, et le corps sur l'esprit, mais bien, comment nous pouvons être conduits à nous représenter, en partant de simples modifications de nous-mêmes, des êtres en dehors de nous. La question métaphysique des rapports du physique et du moral doit être remplacée par la question psychologique de la nature de la connaissance. Pour un esprit qui saurait comment la connaissance se produit, en vertu de quelles nécessités nous sommes amenés à concevoir un corps, la question de la métaphysique dualiste n'existe plus, puisque le corps et l'âme ne sont que deux modes de représentation.

Explications données par la métaphysique.

Nous avons vu que ni Descartes <214> ni Cudworth n'ont expliqué cette action d'une substance sur une autre. Les deux seules explications métaphysiques sont les causes occasionnelles de Malebranche et l'harmonie préétablie de Leibniz.

---

[1] *Théologien et philosophe anglais (1617-1688)*

Causes occasionnelles de Malebranche.

Suivant Malebranche, nos sensations n'ont point leur cause dans les impressions correspondantes du corps, mais seulement les occasions ; *la véritable cause, c'est Dieu*, qui engendre dans l'âme les phénomènes intellectuels correspondants. *Le phénomène physique est l'occasion* ; ou plutôt, quand nous croyons mouvoir notre bras par un acte de volonté, en réalité c'est Dieu qui est la cause du mouvement, c'est Dieu qui agit.

Harmonie préétablie de Leibniz.

Dans Leibniz, les relations du corps et de l'âme sont plutôt anéanties qu'expliquées, sont plutôt conçues métaphysiquement. Leibniz conçoit le corps comme un phénomène, comme une représentation psychique. Ce qu'il y a de réel, c'est la hiérarchie des âmes, des monades. Il n'y a donc pas à proprement parler d'action du corps sur l'âme. Il n'y a en réalité que <215> ce fait : nos pensées se développent suivant une loi fixe tracée d'avance et préétablie par Dieu ; elles s'engendrent dans un ordre régulier qui correspond à toutes les modifications qui se produisent dans un même moment dans toutes les autres pensées, en un mot qui correspond aux états particuliers de toutes les monades. Les monades n'agissent pas l'une sur l'autre, mais elles dépendent toutes d'une monade centrale, Dieu ; et ce fait explique comment chacune d'elles éprouve une sensation correspondant à l'état des autres âmes. Il n'y a donc ni action du corps sur l'âme, ni des âmes sur les corps, il n'y a donc point *d'action* entre les monades, mais simplement *harmonie* entre les états intérieurs de toutes les monades, entre toutes les âmes.

Organes des sens

Après avoir considéré le système nerveux, considérons les organes des sens. Nous avons vu que ce sont eux qui différencient les sensations.

Les organes nous paraissent être le siège de sensations correspondantes : pure illusion. *La sensation ne réside pas dans l'organe auquel on la rapporte,* <216> mais la condition dernière est dans l'ébranlement cérébral. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la sensation est localisée par nous dans l'organe. Encore cela n'est-il pas vrai pour l'organe de la vue, de l'ouïe par exemple, que nous ne connaissons pas en tant qu'actifs comme cause, condition des phénomènes visuels et du son. *En réalité, la sensation n'a pas de siège, car elle n'est pas un phénomène étendu ; seulement nous sommes obligés de nous représenter ces sensations dans l'étendue.* La représentation de l'étendue, la localisation dans l'étendue est une nécessité mentale qui n'est nullement contenue dans le fait même de la sensation. Ainsi, quand notre main touche un objet, la sensation est en relation avec notre main ; car celle-ci est le moyen de la produire ou de la faire cesser, mais la sensation n'est pas localisée dans ma main. Ou bien alors, ceci revient à dire que pour faire cesser la sensation, pour la modifier, il faut que

je bouge ma main. Il est donc nécessaire que nous nous représentions la localisation des sensations pour nous représenter comment nous pouvons agir sur elles. <217> Nous allons successivement étudier les organes des différents sens.

Les organes du toucher.

Tous les organes des différents sens sont des formes du toucher ; car, ou les objets sont en contact direct avec les nerfs, ou certaines molécules des corps viennent en contact avec les nerfs, ou encore les objets se mettent en contact avec les nerfs, indirectement, par l'intermédiaire d'un milieu. Dans le toucher et le goût, le contact est immédiat. Dans l'odorat, le contact est partiel ; ce sont certaines particules qui s'échappent des corps. L'ouïe : ébranlement produit dans un milieu que l'on connaît. La vue : ébranlement produit par un milieu élastique, l'éther.

Considérons le *toucher*. Les organes du toucher sont : 1° *les corpuscules répandus à la surface de la peau* ; 2° *les renflements terminaux* ; 3° *les corpuscules du tact ou de Pacini*. À ces corpuscules aboutissent les nerfs, et il faut que les nerfs soient ébranlés pour qu'il y ait sensation. Ces corpuscules sont répandus très inégalement dans la peau.

<218> L'odorat et le goût sont les sens chimiques (par opposition aux autres sens qui sont mécaniques), c'est-à-dire qu'il ne faut pas seulement ébranlement mais combinaison chimique. Les organes du goût sont des papilles spéciales répandues sur la surface de la langue et du palais, et pour l'odorat dans la partie supérieure des fosses nasales.

L'oreille.

L'ouïe a pour organe l'oreille, qui se divise en trois parties : l'oreille externe, moyenne et interne. L'oreille externe comprend le *pavillon*, qui permet aux vibrations de pénétrer dans le conduit auditif et le *conduit auditif externe*. L'oreille moyenne comprend la caisse du tympan (trois osselets : marteau, enclume et étrier) ; la caisse du tympan est une membrane qui sépare l'oreille externe de l'oreille moyenne ; elle reçoit les vibrations de l'air qui se transmettent par les osselets - et la *trompe d'Eustache*, conduit osseux et cartilagineux qui fait communiquer l'oreille moyenne et l'air extérieur par les fosses nasales. La fenêtre ovale relie l'oreille moyenne à l'oreille interne. <219> L'oreille interne ou labyrinthe comprend *le vestibule* : c'est une cavité arrondie formée par des os contenant des sacs membraneux remplis de liquide et baignant eux-mêmes dans un liquide ; le *limaçon* : c'est un canal osseux en spirale, divisé en deux ; dans l'intérieur de ces cloisons se trouve l'épanouissement du nerf acoustique, les fibres de Corti.

Le mécanisme de l'audition consiste donc dans une transmission de vibrations à des corps qui rendent une vibration manifeste. Mais tous les sons ne sont pas aptes à être perçus par l'oreille. Ceux des sons qui sont le mieux perçus sont ceux qui sont à l'unisson de la membrane du tympan. Cette

membrane se tend ; elle peut le faire, étant entre deux milieux à même pression, puisque la trompe d'Eustache maintient l'air de l'oreille moyenne en communication avec l'air atmosphérique.

L'oeil.

L'oeil est composé de plusieurs milieux distincts entourés de membranes concentriques. Il y a en outre dans l'organe de la vue des muscles, tant intérieurs qu'extérieurs, qui permettent à la lumière de pénétrer dans l'oeil, et à l'oeil de se mouvoir dans tous les sens. On y trouve donc : des milieux, des <220> membranes, des muscles.

Les membranes. Le globe de l'oeil est enfermé dans un système de trois membranes, (1) la plus extérieure des trois est la *sclérotique*, (2) puis vient la *choroïde*, (3) enfin la *rétine*. La *sclérotique* est une coque solide (dont la partie antérieure est la cornée, transparente) qui renferme le globe de l'oeil. La choroïde, tissu musculaire dont la partie antérieure porte le nom d'iris. C'est cette membrane qui recouvre le cristallin. La rétine, qui est la membrane la plus interne de l'oeil, est l'épanouissement du nerf optique. Sur la rétine se trouvent des organes sous forme de cylindres (les bâtonnets) et de cônes, correspondant aux fibres de Corti dans l'oreille, aux corpuscules du tact et aux papilles du goût. C'est sur ces petits corps, bâtonnets et cônes, que se fait l'impression. Les bâtonnets et les cônes de la rétine sont inégalement répandus sur sa surface. La rétine peut être divisée en deux parties : (a) la partie sensible, c'est la tache jaune où l'on ne trouve guère que des cônes (les cônes semblent être les corpuscules les plus sensibles de la vision). La tache jaune se trouve en dehors de l'axe <221> de l'oeil, et de la tache obscure ; (b) la tache obscure qui est insensible et où il n'y a ni bâtonnets ni cônes. En résumé, la rétine composée de bâtonnets et de cônes comprend la tache jaune et la tache obscure.

Les milieux. Ce sont les parties de l'oeil transparentes, en général, que la lumière traverse pour venir frapper la rétine. Les milieux se divisent en trois parties : (1) l'humeur acqueuse, (2) le cristallin, (3) le corps vitreux. L'humeur acqueuse se trouve entre la cornée et le cristallin. Le cristallin est une lentille biconvexe plus aplatie par devant que par derrière, contractile. Le corps vitré est une substance molle qui remplit le globe de l'oeil et qui se trouve derrière le cristallin. Le cristallin est enfermé dans cette partie de la choroïde qui renferme l'iris. L'ouverture de l'iris s'appelle la pupille.

Les muscles. Ils sont intérieurs et extérieurs. (1) les muscles internes sont au nombre de trois ; (2) les muscles externes au nombre de six. Les muscles internes sont : le muscle ciliaire, <222> le muscle constricteur et le muscle dilatateur de la pupille. Les muscles externes. Leur fonction est de faire tourner l'oeil dans tous les sens. Ils se décomposent en quatre muscles droits (le muscle supérieur droit, supérieur gauche, inférieur droit, inférieur gauche) et deux muscles obliques (le grand oblique et le petit oblique).

Mécanisme de la vision.

Cela étant, en quoi consiste le mécanisme de la vision ? Nous avons vu que le mécanisme de l'audition suppose une intervention constante, non point de volonté, mais d'activité instinctive pour tendre plus ou moins le tympan. Il en est de même pour la vision. La lentille biconvexe du cristallin est contractile ; or toute lentille biconvexe réfracte les rayons lumineux en les rapprochant de l'axe principal. Sans[1] cette lentille qui réfracte plus ou moins les rayons, ceux-ci ne convergeraient pas sur la rétine, et l'image se formerait à l'infini. Quand les objets sont très éloignés, le cristallin est presque aplati (myopie, hypermétropie, presbytie, voir le cours de Physique). <223> On appelle *accommodation à la distance* cette opération par laquelle le cristallin, spontanément, se contracte plus ou moins suivant la distance où se trouvent placés les objets regardés. On appelle *adaptation à la lumière* l'opération par laquelle la pupille est contractée ou dilatée suivant que la lumière est plus ou moins vive.

Les muscles externes font pivoter l'oeil sur lui-même. Ce qui nécessite ce mouvement, c'est l'inégale sensibilité de la rétine. Seule la tache jaune est sensible. On appelle *regarder* l'action d'amener par des mouvements du globe de l'oeil l'image de l'objet sur la tache jaune de la rétine qui seule est sensible. Nous avons le sentiment des mouvements que nous faisons faire à notre oeil pour regarder. Le sentiment de cette action, nous l'éprouvons lorsque nous parcourons un objet du regard, ce qui nous permet, comme nous le verrons plus tard, de nous faire une idée de son étendue.

Pseudo-sens ou sens généraux.

Nous allons dire quelques mots sur deux autres sens qui n'en sont pas véritablement, mais <224> qui sont plutôt des pseudo-sens. Nous possédons, outre les cinq sens, une sensibilité interne, des sensations qui ne nous parlent que de nous-mêmes et non des objets extérieurs. Voilà pourquoi on nous attribue quelquefois deux autres sens : 1° le sens musculaire, 2° le sens vital ou organique, ou encore sens général interne.

Sens musculaire.

Le sens musculaire est le sens que nous avons des efforts musculaires que nous faisons tant dans nos mouvements que dans l'acte de la perception visuelle et auditive (tension du tympan, contraction de la pupille). De cette activité musculaire, nous avons la sensation, et cette sensation nous permet de mesurer l'étendue des objets. Ce sens musculaire n'est pas vraiment un sens à proprement parler, puisqu'il ne nous fait pas connaître directement les qualités des objets. Cependant, comme son activité est la condition de toute perception, on peut le rattacher aux sens extérieurs (c'est l'intermédiaire entre les sens extérieurs et le sens purement subjectif, sens vital).

---

[1] Sur *L*

Sens vital.

Le sens vital ou organique est purement subjectif. <225> C'est le sentiment que nous avons des états pénibles ou agréables que traversent nos organes. En général, nous avons un certain sentiment de toutes les parties de notre corps. Mais ce sentiment ou plutôt cette sensation n'est ni une connaissance ni le point de départ de connaissances. Comme les sensations extérieures, les sensations internes ne sont pas perfectibles ; si ces sensations subjectives ne peuvent fournir aucun élément de connaissance, c'est qu'elles ne se trouvent pas associées à des sens musculaires (comme les sensations objectives). Nous n'avons aucun moyen d'agir sur elles par la volonté directe, immédiate. Par conséquent, il nous est impossible de prendre connaissance du rapport de ces sensations avec nous-mêmes, avec notre activité. Or c'est en cela que consiste la connaissance d'un objet comme objet en dehors du moi. Si nous pouvions suivre ces sensations vitales par des actions musculaires se développant parallèlement, suivre par des sensations musculaires toutes les variations de sensations internes, nous prendrions connaissance de notre corps comme corps, ce que nous ne faisons pas par ces sensations.

<226> En résumé, le sens musculaire et le sens vital ne sont pas des sens, mais des pseudo-sens, puisqu'ils ne fournissent pas des sensations que nous puissions transporter au dehors, puisqu'ils ne nous apportent aucun élément de connaissance. Cependant, le sens musculaire est très important : il est la condition de toute perception. Ce qui me fait croire que les objets sont objets, c'est que je puis modifier les sensations qu'ils me donnent au moyen de certaines actions musculaires développées d'une façon non arbitraire, mais suivant certaines lois dont je puis prendre connaissance peu à peu.

La sensation et les différents sens distingués des perceptions.

Division de la leçon.

<226> Nous avons vu quelles étaient les conditions physiologiques des sensations. Il nous reste (I) à les étudier en elles-mêmes, à marquer celles qui sont propres à chaque sens, (II) à voir comment nous passons des sensations[1] à la connaissance des objets qui leur correspondent. Cette connaissance à son tour peut être divisée <227> en deux : (1°) étude de la corrélation qui existe entre les sensations et les objets extérieurs, (2°) étude de la manière dont nous passons d'elles à ces objets.

[1] de la sensation *L*

Sensations données par chaque sens

Commençons par la première des deux grandes questions : quelles sont les sensations que chaque sens nous donne ? Nous avons distingué déjà le sens général interne et le sens musculaire, qui tous deux peuvent être appelés pseudo-sens. Le premier surtout est purement affectif.

Par le sens vital.

Le sens général interne ou sens vital nous donne trois sortes de sensations. (a) D'abord, *par rapport à chaque sens particulier, les sensations affectives correspondent à ces sens*. Par exemple, à une lumière trop vive correspond une affection[1] désagréable de l'organe visuel qui se distingue de tout autre. (b) *Ces sensations sont propres à chaque organe*, non plus sensoriel, mais *du corps*, à chaque partie du corps. Ainsi la douleur éprouvée par l'oreille blessée par un son trop vif, n'est pas semblable à celle de l'oeil blessé par un rayon trop brillant. On a même essayé de faire une classification de la douleur, <228> en s'efforçant de diviser les douleurs suivant les caractères généraux qui constituent les douleurs de chaque organe.

Atmosphère morale.

(c) Enfin, ce qu'on peut appeler, en un sens plus précis que précédemment les sensations générales, c'est-à-dire cet ensemble de sensations que nous donnent à chaque instant les différentes parties de notre corps, et qui ne peuvent être attribuées à telle partie plutôt qu'à telle autre. C'est cet état de bien-être ou de malaise qui forme ce que Maine de Biran a appelé notre atmosphère morale, et qui a une si grande influence sur notre caractère, nos dispositions à voir les choses d'une façon ou d'une autre ; influence d'autant plus grande que nous la remarquons moins. Ce sont là des sensations générales proprement dites, dont il est impossible de distinguer les éléments. Elles se composent en une certaine mesure des sensations spéciales des organes, cependant elles ne sont pas une pure addition. Ces sensations générales se rattachent probablement au phénomène fondamental de la vie physiologique, au phénomène de la réparation, de la nutrition. <229> Il nous arrive très bien de souffrir et d'être malgré cela bien disposé, et inversement. Ainsi, ces trois sortes de sensations, les dernières en particulier, ne nous font à proprement parler rien connaître des conditions de l'existence.

Par le sens musculaire.

Le sens musculaire ou d'observation, appelé aussi sens de l'effort (mais de l'effort musculaire seulement, auquel ne peut aucunement se ramener l'effort intellectuel).

---

[1] *corrige* sensation

Il nous donne la connaissance du poids.

La principale connaissance qu'il nous fasse connaître immédiatement est celle du *poids*. *Il faut distinguer celle-ci de la sensation de pression*, qui est celle que nous éprouvons au contact d'un objet qui appuie sur certaines parties de notre corps sans que nos muscles résistent à cette pression, car alors ce serait une sensation de poids, et qui se rapporte au sens du tact. En effet, nous sommes infiniment plus sensibles au poids qu'à la pression. Nous distinguons des différences de poids de 1/17, tandis que nous ne distinguons des différences de pression que de 1/3. La raison en est que dans ce cas nous distinguons des sensations objectives, des sensations de pression, au lieu que dans l'autre <230> cas, ce que nous distinguons, ce sont des sensations musculaires.

Le sens musculaire ne nous donne pas de connaissance objective.

Mais la sensation de poids, ou sensation musculaire en général n'est pas une perception, elle ne nous livre pas une connaissance. Par elle, nous ne distinguons pas l'intensité d'efforts musculaires que nous faisons et la distance que nous parcourons. Ce qu'on appelle le mouvement d'un corps, c'est le produit de sa masse par sa vitesse (mv) ; supposons un mouvement produit par nous pour remuer un corps, dans ce mouvement nous ne distinguons pas l'effort que nous faisons de la distance que nous parcourons. Ainsi, par le sens musculaire, nous n'avons pas de connaissance objective, pas de connaissance à proprement parler ; pour que nous en ayons une, il faut qu'à l'action du sens musculaire se joigne celle d'un sens objectif, du toucher.

Sens spéciaux

Les sensations fournies par le toucher.

Le sens fondamental est le toucher. Il nous donne des *sensations* et des *perceptions*. Les premières se réduisent à deux : celles de *température* et celle de *pression*.

Sensation de la température.

a) Celle de température est la plus subjective *des* <231> *deux ; elle ne contribue en aucune façon à nous faire connaître les objets comme extérieurs.*

Sensation de pression.

b) La sensation de pression, sensation propre du toucher, nous donne par son concours avec la sensation musculaire la connaissance des corps comme étendus, c'est-à-dire comme extérieurs. C'est celle que nous éprouvons quand nous subissons le poids d'un corps sans réagir contre lui. Elle est inégalement répartie sur le corps, elle dépend de la richesse en papilles et en nerfs des diverses parties

du corps. - Mais si c'est seulement une sensation de pression, nous n'avons pas le sentiment que ces sensations qui se succèdent ne dépendent pas de nous. Il faut que nous voulions les modifier et que nous apprenions que nous ne pouvons en modifier l'ordre que dans une certaine mesure.

Perception du lieu.

La perception propre au toucher est, ce nous semble, celle du *lieu*. Il semble que le toucher nous donne immédiatement l'étendue. Mais c'est une illusion. Vous pouvez vous supposer réduits à un point et éprouver une sensation de température, de pression. Mais y a-t-il une sensation de lieu, <232> sensation d'un point considéré en lui-même ? Non, *le lieu n'est qu'un rapport* : ce qui prouve qu'il n'y a pas là une sensation, c'est que nous sommes obligés de l'acquérir. De plus, jamais les différentes parties du corps ne deviennent également aptes à la connaissance du lieu, elles le sont suivant qu'elles sont plus ou moins mobiles, c'est-à-dire plus ou moins susceptibles d'être modifiées par notre activité musculaire. Pour s'assurer de la sensibilité des parties du corps au lieu, on peut toucher une partie du corps et demander au patient quelle est cette partie. On inscrit les erreurs commises et on les compare. Une deuxième méthode consiste à rechercher à quelle distance peuvent se distinguer deux sensations de tact différentes. Les parties les plus sensibles semblent être la pointe de la langue, le bout du nez, des doigts.

Le toucher se distingue en toucher général ou passif, répandu sur toute la surface du corps, et en toucher spécial ou actif, celui de la main. Ce dernier se divise en toucher simple et en <233> toucher double (par opposition du pouce aux autres doigts).

Le toucher donne la notion d'extériorité.

Le toucher a une grande importance, car c'est grâce à ce sens que nous pouvons obtenir d'abord la notion d'extériorité qui nous est donnée par la résistance, notion qui n'est pas celle du toucher seulement, mais qui résulte pour nous de la coopération du sens musculaire et du toucher. Par conséquent, cette connaissance suppose l'intervention de l'esprit. Les sensualistes croyaient que la résistance est une sensation du toucher et qu'elle nous donne des perceptions de l'extérieur. Cela n'est pas vrai ; il n'est pas même vrai que la coopération de la sensation du toucher et du sens musculaire suffisent. Ni effort ni résistance ne nous révèlent qu'il y a un objet qui nous résiste ; pour que nous puissions mettre une cause de résistance en face de notre action musculaire, rejeter en dehors de nous notre sensation musculaire et la considérer comme une sorte d'effort s'opposant à nous, il faut autre chose que nos sensations, il faut que nous connaissions que cette loi, suivant laquelle nos sensations musculaires <234> et nos sensations de pression sont en rapport, ne dépend pas de nous. Ceci est un phénomène purement intellectuel : il n'y a pas moyen par une seule addition de sensations d'arriver à la notion de l'étendue.

La résistance n'est donc pas fournie par le toucher. Il faut la distinguer de la *consistance*. La consistance d'un corps, c'est sa résistance considérée en tant que dépendant de sa structure, de son état physique. Pour avoir sensation de la consistance d'un corps, il faut une action musculaire et un jugement encore bien plus que pour la résistance. En effet, la consistance ne peut être perçue qu'en tant que nous avons fait effort pour traverser le corps. La résistance et la consistance sont donc des perceptions qui supposent la connaissance de l'étendue. Le toucher ne les fournit pas.

Le toucher, à cause du rôle qu'il joue dans la connaissance de l'extériorité, a été appelé quelquefois *sens philosophique*. Ce nom lui a été donné parce qu'il est censé nous faire connaître <235> la réalité extérieure. Aucun sens ne nous la fait connaître, mais le toucher est le sens sans lequel il serait impossible de concevoir l'extériorité. La vue même ne peut le remplacer.

L'odorat et le goût, sens affectifs.

L'odorat et le goût. Ce ne sont que des touchers spéciaux. Ils sont solidaires. Le goût n'est pas distinct de l'odorat. Ils portent tous deux le nom de sens chimiques : ils le méritent parce que ce ne sont pas seulement des contacts qui agissent sur eux. Il existe une relation étroite entre la saveur et la constitution chimique des corps. L'odorat et le goût sont donc en relation avec la nature des objets qui causent les sensations, mais cela ne veut pas dire que ce soient des *sens cognitifs, ils sont affectifs*. Ils sont intimement liés à la vie physiologique.

Les sens supérieurs, ceux auxquels nous demandons des connaissances, sont l'ouïe, le toucher et la vue. L'ouïe mériterait presque la première place, parce qu'elle joue un rôle considérable dans la communication de la pensée, mais en tant que perceptifs, les deux autres lui sont supérieurs. La vue est une simple extension <236> du toucher.

La vue.

Quelles sont les connaissances qu'elle nous donne ? Celle de l'étendue ? C'est là une pure illusion.

Elle ne nous donne pas connaissance de l'étendue.

Il semble qu'il suffise de la vue pour éprouver l'étendue des corps, il semble que l'étendue soit mieux sentie par la vue que par le toucher. Illusion. Par la vue, nous percevons *l'étendue à deux dimensions*, c'est l'étendue visuelle, tandis que *l'étendue tangible est à trois dimensions*. *L'étendue* visuelle est objet de perception et non de sensations. La vue ne nous donne même pas les deux dimensions : hauteur et largeur. En effet, pour connaître ces deux dimensions d'un objet, il faut connaître la troisième, c'est-à-dire la distance de l'objet à nous-mêmes. Nous ne pouvons conclure de l'étendue visuelle que si nous savons la distance qui nous sépare de l'objet, c'est-à-dire si nous savons

la troisième dimension. Ainsi, même à deux dimensions, l'étendue n'est pas fournie par la vue. En apparence, l'étendue à trois dimensions nous est donnée immédiatement. Ce n'est là, en effet, qu'une apparence. Au premier abord, il semble que ce soit la vue qui nous donne cette <237> connaissance, il faut un effort intellectuel pour comprendre que c'est le toucher.

Ainsi donc, en dépit des apparences, c'est l'étendue visuelle qui est à deux dimensions et l'étendue tangible à trois dimensions. Il existe d'ailleurs des faits qui nous font pressentir que l'étendue ne nous est pas montrée par la vue : celui de la double image et de l'image renversée. Si c'était la sensation visuelle qui nous fait connaître les objets extérieurs, comme il y a deux sensations, puisque nous avons deux yeux, nous verrions les objets doubles. C'est une preuve que ces sensations ne sont pour nous qu'une occasion pour conclure à l'existence des objets. Sur la rétine, l'image est renversée par rapport à l'objet. Ce ne sont donc pas les sensations qui composent l'objet. Si nous connaissions la grandeur de l'image, nous verrions les objets renversés (à ce sujet, deux théories : l'une, c'est qu'on ne peut pas détruire les illusions des sens : on a beau dire qu'un objet très éloigné paraît plus petit qu'il n'est réellement, on conclut toujours d'après l'apparence ; l'autre, c'est que voir les objets <238> renversés, c'est les voir droits, mais cette théorie ne serait bonne que si nous étions un pur esprit. Mais nous avons d'autres sens pour nous assurer de la réalité, et il est impossible d'admettre que tous conspirent pour nous tromper.) La vraie solution est que nous ne voyons pas les sensations, elles ne sont pour nous que l'occasion de perceptions.

La seule sensation visuelle est celle de la lumière.

Ainsi, l'étendue, même purement visuelle, n'est pas objet de sensation visuelle mais bien de perception. La seule des sensations [qui soit] visuelle est la *sensation de lumière*, ou plutôt *de couleur simple ou composée*. La couleur simple, c'est la couleur du spectre solaire, ou plutôt les sept couleurs de la lumière décomposée par le prisme. La couleur composée c'est la lumière blanche, la lumière solaire. Les sensations de lumière se trouvent décomposées lors du passage d'un rayon lumineux à travers un double milieu réfringent. Les diverses couleurs sont inégalement réfractées : le rouge est le moins réfracté, le violet, le plus. Les couleurs se distinguent les unes des autres <239> par la façon dont elles sont réfractées par le prisme. Leur nature est constituée par un nombre de vibrations qui se produisent dans l'éther, dans une unité de temps. La couleur violette a 750 trillions de vibrations à la seconde, le rouge 450 trillions. Le jaune est intermédiaire. Rapproché du rouge et du bleu, il constitue l'accord parfait des couleurs, et ces trois couleurs suffisent à constituer le blanc et toutes les autres. C'est un fait très remarquable que les nombres respectifs des vibrations sont entre eux comme 3, 4 et 5, comme sol, mi, do. Il faut remarquer que $3^2 + 4^2 = 5^2$: ces nombres établissent une jonction entre l'intensité et la qualité.

Les sensations visuelles ne se composent pas mais s'additionnent.

Dans la vie, nous assistons au phénomène de l'addition des sensations. Mais il faut remarquer que ce que nous constatons ici, ce n'est pas que des sensations se composent d'autres sensations. Par exemple, dans le cas de la sensation de la lumière blanche produite par le disque de M<?>, nous constatons que lorsque sept mouvements se superposent dans certaines circonstances, il n'y a pas sept couleurs perçues, mais une seule. Or cela ne <240> veut pas dire que les sensations des couleurs se soient composées en une seule, celle du blanc. Il n'y a composition que dans le phénomène objectif, mais pour le sujet qui observe il n'y a qu'une succession de sensations. Il ne faut pas dire que ces sept sensations différentes composent une sensation nouvelle, mais qu'elles peuvent dans certaines conditions expérimentales être remplacées par une sensation unique. À vrai dire, il n'y a point d'équivalence entre la sensation de la lumière blanche et les sensations des sept couleurs, il n'y a qu'une succession de sensations. En réalité, nous ne connaissons que des successions de sensations suivant certaines lois. La lumière, sous ses différentes formes (couleurs) est donc ce qui constitue seulement les sensations de la vue. Tout le reste, l'étendue par exemple, ne constitue pas des sensations.

La vue nous donne au plus haut degré la perception de l'étendue. Par elle, nous connaissons l'étendue, non pas seulement celle qui nous enveloppe immédiatement, mais aussi celle qui est à de grandes distances de nous. Aussi la vue est-elle le sens <241> scientifique par excellence, et aussi le sens esthétique par excellence, parce qu'elle est le sens de la forme et qu'elle nous donne la perception des rapports simples qui existent [entre] ces formes, perception qui est l'origine des sentiments esthétiques.

L'ouïe. Différence du son et du bruit.

L'ouïe nous donne la sensation des sons. Le son doit être distingué du bruit. Le son est un bruit mesuré, ou plutôt susceptible d'être mesuré par des nombres dans des rapports simples. Le bruit au contraire est un ensemble de vibrations sonores qui ne peuvent être mesurées par des nombres dans des rapports simples. Quoique chacun des sons ou bruits élémentaires produits par les différentes parties d'un corps hétérogène soit un son à titre égal que le son le plus pur d'une corde de violon, le fait qu'il est rapproché d'autres non en rapport simple avec lui produit une cacophonie.

On peut considérer les sons 1° isolément, 2° en groupes.

Qualités des sons pris isolément.

Si on les considère isolément, ils ont pour qualités : *l'acuité*, *l'intensité*, *le timbre* et *la durée.*

L'acuité.

<242> L'acuité d'un son est déterminée par le nombre de vibrations qui le constituent ; c'est le fait que le son est plus ou moins élevé.

L'intensité.

L'intensité est l'aptitude du son à être entendu plus ou moins loin, elle est en rapport avec la force de la vibration, mais sans rapport direct avec le nombre des vibrations. Considérons deux sons de même acuité rendus par un violon : l'un pourra être plus intense, c'est-à-dire entendu plus loin que l'autre, parce que l'ébranlement du corps sonore est plus considérable. Chacune des molécules de la corde est plus écartée de sa position primitive, indépendamment de la vitesse des vibrations. L'intensité du son est en rapport avec le nombre qui mesure les carrés des amplitudes de vibrations. Si l'amplitude de vibration de deux corps sonores est 1 et 2, l'intensité du premier son sera 1 et celle du second sera 4. Mais l'intensité est aussi en rapport avec l'acuité, c'est-à-dire avec le nombre de vibrations. Les sons aigus sont plus intenses que les sons graves.

Il ne faut pas considérer les sons comme <243> ayant des grandeurs déterminées en eux-mêmes, ce sont simplement des rapports.

Le timbre.

Le timbre est la nature que le son prend suivant la structure moléculaire du corps qui l'engendre. Il est constitué par la perception simultanée de plusieurs notes qui forment entre elles des accords. Lorsqu'un son quelconque est produit, il ne l'est jamais isolément, il détermine toujours des sons accessoires en rapports simples avec le son fondamental : ce sont les harmoniques, différents suivant la structure moléculaire du corps résonnant.

La durée.

La durée des sons n'a pas besoin d'être définie.

Qualités des sons groupés.

Les sons groupés donnent lieu à trois considérations : *l'harmonie, la mélodie* et *le rythme*.

L'harmonie.

L'harmonie est la relation qui s'établit entre deux sons entendus simultanément.

La mélodie.

La mélodie est la relation établie entre deux sons entendus successivement. Par conséquent, la première est l'accord dans la simultanéité, l'autre l'accord dans la succession.

Le rythme.

<244> Le rythme consiste dans la division régulière du temps par le son. C'est donc une perception de temps, de durée, une perception proprement dite. Une perception, c'est l'acte de mesurer le temps ou l'espace. Quand nous écoutons un tambour qui divise le temps (et c'est là son seul charme) en portions qui sont dans un rapport de 1 à 2, par exemple, ce qui est l'ordinaire, nous faisons une opération de mesure ; nous mesurons le temps d'une façon continue grâce à la succession de ces sons. Le plaisir n'est pas seulement *esthétique* mais aussi *scientifique*.

Le plaisir qu'il donne consiste dans la mesure.

Le rythme se distingue de l'harmonie et de la mélodie en ce qu'il contient une division effective du temps, tandis qu'au fond des sensations harmoniques et mélodiques il y a des nombres, mais que nous ne saisissons pas. Dans le cas de vibrations sonores, nous ne saisissons pas individuellement ces sensations, tandis que nous saisissons les divisions du temps indiquées par le rythme. Il n'est pas vrai de dire que sentir ou percevoir des sensations de son, ce soit faire acte de mesure, au lieu <245> qu'il est vrai que la perception du rythme est une perception de mesure.

Le plaisir engendré par la mélodie ou l'harmonie consiste dans la liaison des sons entendus.

Comment concevoir que les sensations harmoniques et mélodiques produisent des effets agréables ? Remarquons d'abord que ces sensations sont intimement connexes, que ce n'est que par abstraction qu'on les distingue. Quand nous entendons successivement des sons, le plaisir paraît consister uniquement dans une succession : illusion. En même temps que nous entendons des notes, il faut que nous nous représentions les précédentes, celles qui sont avec les notes actuelles en rapport simple. Bien plus, il faut que nous imaginions des sons non entendus, mais qui sont la condition, la raison d'être des perceptions que nous faisons. Ainsi le plaisir qu'engendre l'harmonie ou la mélodie est le même, il repose sur une même cause.

La musique n'exprime que des sentiments.

Ainsi le caractère propre de l'émotion esthétique musicale, c'est que plus que celles que fournissent les autres arts, elle est capable d'exprimer des sentiments. Les arts plastiques peuvent bien éveiller des sentiments <246> mais par l'intermédiaire des idées. La musique au contraire ne représente rien, n'éveille que des sentiments. Le plaisir qu'elle procure n'est que le sentiment de

l'action que l'esprit dépense ; la musique est donc l'art subjectif, intime par excellence. Par suite, elle est limitée : elle ne peut rendre certaines idées. Mais d'autre part elle est apte à exprimer un bien plus grand nombre de sentiments que les arts objectifs, qui ne les expriment qu'à la suite de l'idée.

Le son est un symbole qui exprime les sentiments.

Le son, par opposition aux figures employées par les arts plastiques, est un symbole, tandis que les figures, les formes, ne sont point des symboles, [mais] des représentations. Le symbole est un signe qui nous fait penser aux choses sans nous les représenter. Or le son jouit de ce privilège. Il y a un rapport entre un portrait et la personne représentée : il n'y en a point entre le son en lui-même et les sentiments : mais dans un son perçu en rapport avec d'autres, il faut dépenser un travail intellectuel qui est identique au travail intellectuel que suppose la perception du sentiment qu'il <247> exprime. S'il en est ainsi, on peut se demander pourquoi la musique n'exprime pas les sentiments d'une façon universelle, pourquoi tout le monde n'a pas la même impression. C'est parce que l'éducation manque, éducation nécessaire pour provoquer ce travail mental, et aussi par suite de l'imagination que nous avons laissée jusqu'à présent de côté ; mais ce qui détermine l'émotion, ce n'est pas tant le travail de l'esprit que les pensées éveillées par ce travail. En dernière analyse, l'émotion musicale est donc un plaisir intellectuel.

Trois degrés dans l'émotion musicale.

En somme, il y a trois degrés dans l'émotion musicale, et trois ordres de causes qui y interviennent.

Plaisir de sensation.

D'abord, les sons en eux-mêmes produisent une émotion agréable ou non suivant leur justesse, leur timbre, les instruments qui les produisent : là, c'est un fait presque purement physiologique, un plaisir de sensation.

Plaisir de perception.

Au-dessus du plaisir de l'audition de sons justes et de beaux timbres, le seul que goûtent les esprits non exercés, est un plaisir proprement musical, produit par le travail mental, plaisir de perception.

Plaisir intellectuel.

<248> Au-dessus enfin est un élément purement intellectuel : ce sont les émotions, différentes dans les esprits également aptes à percevoir une émotion musicale : c'est le plaisir intellectuel.

En un mot, ces trois degrés de l'émotion musicale sont 1° sensation ; 2° perception ; 3° entendement.

Comparaison entre les différents sens.

On peut comparer les sens à différents points de vue.

Au point de vue du rapport des sensations à leur objet.

On présente alors les sens dans l'ordre suivant : 1° *le toucher*, dans lequel la sensation résulte d'un contact du toucher et de son objet ; 2° *le goût* qui est une sorte de toucher ; 3° *l'odorat* qui est la sensation produite par l'émission des parcelles d'un corps ; 4° *l'ouïe*, où la sensation est produite par l'ébranlement d'un milieu. Aucune substance ne s'échappe des corps ; il n'y a plus émission mais vibration ; 5° *la vue*, où la sensation est produite par l'ébranlement d'un milieu impondérable. Elle ne peut être saisie par l'expérience. À mesure qu'on s'élève on voit que la distance <249> devient de plus en plus considérable entre l'objet et le sujet sentant. C'est l'ordre de Huyghens invoquant cette raison contre Newton : si la lumière est produite par des émissions, la gradation que l'on constate dans les sens n'existerait plus.

Au point de vue physiologique[1].

Au point de vue physiologique, l'ordre d'utilité doit être adopté. Les sens les plus essentiels sont : (1°) le toucher [et] (2°) le goût, immédiatement nécessaires à la conservation de la vie ; (3°) l'odorat, (4°) la vue, (5°) l'ouïe, le sens le moins nécessaire au point de vue physiologique.

Au point de vue de l'utilité intellectuelle[2].

D'abord le sens essentiel est le sens du toucher, qui nous permet d'acquérir la notion d'extériorité (la vue, qui développe seulement cette notion est moins indispensable). Ces deux sens sont les plus nécessaires au développement intellectuel, mais pour que l'intelligence s'élève à un certain degré, le sens de l'ouïe devient presque indispensable. Il nous met en relation avec les autres esprits, avec leurs pensées, c'est le sens social par excellence ; c'est aussi le sens de l'abstraction ; en exprimant les idées par des sons, il nous permet de les exprimer autrement que par des images, sous une forme sensible. Les sourds, qui n'ont pas l'éducation artificielle se représentent toutes leurs idées par des symboles qui ne peuvent être que des images.

---

[1] *Ce "2°" est en fait développé sur le f.250, à la suite du 3°, mais appelé ici par une croix. La numérotation et l'ordre à suivre sont sans ambiguïté.*

[2] *Dans le manuscrit de Lejoindre, suit immédiatement le 1° (voir note précédente).*

Au point de vue de la connaissance qu'ils nous donnent.

<250> Au point de vue de la connaissance qu'ils nous donnent, il faut adopter l'ordre inverse de celui auquel ils se rangent au point de vue des émotions qu'ils nous donnent. Le sens scientifique par excellence c'est la vue, le moins affectif des sens. Les sens de l'odorat, du goût, de l'ouïe, qui ne nous apprennent rien sur l'objet, sont très affectifs.

Au point de vue esthétique.

Nous avons considéré les sens à différents points de vue, reste à les considérer au point de vue esthétique, c'est-à-dire au point de vue de l'aptitude qu'ils ont à engendrer en nous le sentiment du beau. Nous verrons plus tard que ce sentiment <251> suppose des conditions intellectuelles : c'est par les associations d'idées qui s'établissent entre nos perceptions et nos pensées antérieurement acquises que s'éveille le sentiment du beau. Les sens auront donc une valeur esthétique suivant que l'intelligence a plus ou moins de part aux perceptions qu'ils nous donnent. D'abord la vue ; ce sens présente une complexité extrême de perceptions, et lorsqu'elle peut réduire la multiplicité de celles-ci à l'unité, les perceptions qu'elles donnent sont éminemment aptes à éveiller en nous le sentiment du beau. L'émotion esthétique que donne la vue n'est pas la même que celle donnée par l'ouïe. Les perceptions visuelles attachent la pensée à l'objet, les perceptions acoustiques l'en détachent. L'émotion esthétique engendrée par la première est surtout une émotion intellectuelle qui tend à engendrer des pensées, l'autre au contraire n'engendre d'abord que des sentiments, ce n'est qu'à la longue que viennent les idées, mais indirectement comme on le voit.

<252> Dans cette première partie de l'étude des sensations, nous avons considéré celles-ci comme distinguées des perceptions qu'elles engendrent. Nous allons maintenant chercher le rapport qui existe entre les sensations et leurs objets.

Rapports de la sensation avec l'objet. L'objet est mesurable - la sensation l'est-elle ? Nature et lois de la sensation.

Distinction des sensations et des qualités qu'elles nous font connaître.

Si nous nous reportons à ce que nous avons dit de la sensation quand nous avons essayé de la distinguer du sentiment et de la connaissance, nous trouvons que la sensation est *un simple état de nous-mêmes*. Le langage usuel tend, il est vrai, à la confondre avec les qualités des objets qui lui correspondent ; ainsi, quand nous sentons la couleur d'un objet, il ne nous semble pas qu'il y ait autre chose en nous que cette couleur ; de même, un son nous paraît être tel qu'il existe en dehors de nous. Mais il est facile de voir que cette opinion est erronée. La sensation doit être distinguée des qualités

<253> qu'elle nous révèle. En effet, la sensation est en nous, la qualité doit être conçue comme en dehors de nous, s'imposant à nous, comme subsistant lors même que nous ne la sentons pas. Quand nous parlons d'une couleur, par exemple, nous entendons qu'elle n'existe pas seulement pour nous, mais pour tous ceux qui pourraient la voir. Il y a donc une différence de nature entre la sensation et l'esprit, et c'est une opération de l'esprit très importante qui nous fait conclure d'un ensemble d'états qui nous affectent à des qualités en rapport avec cet état et subsistant indépendamment de nos sens. *Je m'explique donc ma sensation en me représentant une qualité qui en est la cause.* Ainsi, il y a nécessairement une opération mentale différente de la sensation et par laquelle nous concluons de la sensation à une qualité extérieure appartenant à un objet.

En dehors des sensations, nos sens nous donnent aussi des notions.

D'ailleurs d'autres raisons doivent nous amener à distinguer la sensation de nous-mêmes : toutes les qualités que nous attribuons au corps ne <254> correspondent pas à des sensations en nous. Celles qui y correspondent, nous les avons vues dans la leçon précédente. Ce sont : pour le toucher, la pression et la température ; pour l'odorat, les odeurs ; pour le goût, la saveur ; pour l'ouïe, l'acuité et l'intensité des sons ; pour la vue, seulement la couleur, c'est-à-dire les différentes espèces de lumière. Mais nos sens paraissent nous donner bien d'autres notions.

Notions de la résistance et de la consistance données par le toucher.

a) Pour le toucher : la résistance et la consistance. Nous avons vu que ce ne sont pas des sensations. Pourquoi conclure d'une sensation de pression à l'existence de quelque chose qui résiste ? Pour la consistance, encore bien plus : c'est l'aptitude qu'a un corps à résister, à ne point se déplacer sous la pression. Ces deux notions (résistance et consistance) supposent donc que nous considérons le corps par rapport à son aptitude à se déplacer. Pour cela, il faut que nous ayons *l'idée du lieu* <255> *occupé par ce corps*, et une pression est intense ou faible, mais non pas grande ou petite, *ni étendue ou inétendue*. Il n'y a aucun rapport entre la pression et la résistance et la consistance qui nous permette de passer de la première aux deux autres.

Notion de poids.

De même pour le poids. Mais est-il fourni par la sensation musculaire ? Non, car nous pouvons nous donner une même sensation musculaire, soit en poussant un objet, soit en le soulevant. Qui nous avertira que dans le premier cas nous n'éprouvons pas une sensation de poids ? *Un corps qui pèse est un corps qui a une tendance au mouvement : là encore nous trouvons une idée d'espace* qui n'est pas dans la sensation.

Notions données par l'ouïe : la durée.

[b] Sens de l'ouïe - *La durée du son ne nous est pas donnée par la sensation.* Un son n'a nullement changé de valeur, de nature lorsqu'il s'est prolongé plus ou moins, ou qu'il s'est rapproché plus ou moins des sons subséquents. En lui-même ce son n'a pas de durée : la notion de durée n'intervient pas, elle n'existe que par rapport à d'autres sons.

Le rythme.

<256> À plus forte raison pour le rythme, qui est une relation entre des sons successifs, relation qui suppose une opération mentale différente de la sensation de ces sons.

Notions données par la vue. Notion de l'étendue.

c) Enfin, dans le sens de la vue, c'est encore beaucoup plus évident. Elle paraît nous donner la connaissance du lieu, des mouvements qui se produisent dans l'étendue. Mais ces connaissances du lieu, du mouvement, ne sauraient évidemment être fournies par la sensation. Quand nous disons qu'une chose est étendue, nous disons qu'il existe un certain rapport entre les différentes parties de cette chose. Ce que nous sentons, ce sont les parties, les termes du rapport et non point l'étendue, le rapport lui-même. Or ces parties, ces termes du rapport sont étendus, c'est-à-dire composés et ainsi de suite. Mais il faut bien qu'à la limite il nous soit donné quelque chose qui ne soit plus étendu, composé et c'est précisément la sensation. Le mouvement n'est pas davantage une sensation visuelle. <257> Dans tous les cas, ce qui prouve que la sensation d'étendue n'est pas au fond de nos sensations, *c'est que le propre de la sensation c'est l'intensité et que l'étendue ne peut être plus ou moins intense* ; elle est objet de connaissance, tandis que la sensation ne l'est pas ; nous nous représentons l'étendue comme s'opposant à nous, la sensation comme étant nous-mêmes.

Distinction faite par Aristote. Les sensibles propres et les sensibles communs.

Ainsi, dans la nature, nous sommes arrivés à reconnaître deux sortes de qualités, celles qui paraissent nous être données directement par la sensation et celles qui ne le sont pas. Cette distinction a été faite dès l'Antiquité. Aristote distingue les *sensibles (c'est-à-dire les qualités) propres* et les *sensibles communs*. Les premiers ne nous sont donnés que par un seul sens : ainsi la *couleur, l'acuité du son, les odeurs,* etc. (nous les avons déjà énumérés). À côté de ceux-ci, il existe d'autres notions qui en réalité sont mal nommées sensibles, qui ne nous sont pas fournies par un seul sens : *l'étendue* <258> nous est donnée par le toucher et la vue, même par l'ouïe qui nous permet de juger qu'un corps qui résonne est plus ou moins près de nous ; *la notion du temps* nous est donnée aussi, non directement

il est vrai, par tous les sens : l'ouïe d'abord, puis la vue ; tous les changements qui se produisent dans nos sensations ont une durée.

Sensibles par essence et sensibles par accident.

Une autre qualification qui a été donnée, c'est celle de *sensibles par essence* (ce sont les qualités dont l'essence est d'être senties primitivement, ce que nous avons appelé les sensations de chaque sens) et les *sensibles par accident* qui ne nous sont point connus en eux-mêmes, mais en tant qu'ils sont rattachés aux premiers.

Les sensibles par accident sont non sentis mais perçus.

Cette distinction entre les sensibles par essence et les sensibles par accident nous met sur la voie de la véritable distinction : *les sensibles par accident ne sont pas sentis mais perçus, et les premiers ne sont saisis, non comme sensations, mais comme qualités,* <259> *qu'en rapport avec les sensibles par accident.* Par exemple, nous ne jugeons qu'un objet est coloré qu'en le considérant comme étendu. C'est la conception de l'étendue qui nous permet de nous représenter le son comme étant quelque chose en dehors de nous.

La perception est l'acte qui nous fait rapporter nos sensations à l'étendue et au temps.

Ainsi, c'est par le moyen des perceptions qui ont rapport à l'étendue, à la résistance, ou pour mieux dire au mouvement, que les qualités sont perçues. (Nous disons *qualités* et *perçues* et non *sensations* et *senties*) ; *la perception c'est donc l'acte par lequel nous rapportons nos sensations à l'étendue. Mais nous ne pouvons les rapporter à l'étendue qu'en les percevant aussi par rapport au temps.* Nous ne pouvons arriver à rapporter nos sensations à des points distincts de l'étendue qu'à la condition d'éprouver en elles des changements suivant des lois fixes. Ces changements des sensations les unes par rapport aux autres, nous ne les concevons que par rapport aux mouvements. C'est la relation constante que je saisis entre les changements <260> de mes sensations et mes actions musculaires qui me force à concevoir un ordre fixe et durable en dehors de moi. Aussi, pour connaître l'étendue d'une chose, il faut que nous la *parcourions*, sinon du toucher, du moins du regard. *Donc la notion de l'étendue suppose le mouvement avant elle, par conséquent suppose aussi le temps*, car le mouvement n'est autre chose qu'un changement dans l'étendue et dans le temps.

Toutes les qualités doivent être rapportées à l'idée de l'étendue.

Toutes les qualités que nous attribuons aux choses extérieures, nous ne pouvons les percevoir qu'en concevant qu'elles sont localisées dans certains points de l'étendue ; l'idée de l'extériorité n'est rien autre chose pour nous que l'idée de l'étendue ; l'acte par lequel nous passons de la sensation à l'affirmation d'une qualité des objets extérieurs est donc l'acte par lequel nous passons de la sensation

essentiellement subjective à l'étendue objective. Cet acte, c'est la perception. Connaître les qualités des choses, ce n'est pas seulement sentir mais percevoir, <261> et toute perception est l'acte par lequel nous rapportons nos sensations à l'étendue.

Les qualités qui ont rapport à l'être lui appartiennent en propre.

Puisque nous ne connaissons les objets comme existant en dehors de nous qu'à la condition de les concevoir comme existant dans l'étendue, il résulte que nous devons concevoir les qualités qui ont rapport à l'être comme lui appartenant en propre. En effet, dire que nous ne pouvons concevoir les objets comme extérieurs que si nous les concevons comme existant dans l'étendue, c'est dire que l'étendue est pour nous une qualité essentielle des objets, sans laquelle nous ne les concevrions pas.

Nous pouvons concevoir les qualités qui appartiennent à nos sensations comme n'appartenant pas à l'être.

Au contraire, les qualités que nous concevons comme appartenant à nos sensations, nous pouvons très bien les concevoir comme ne lui appartenant pas. Nous pouvons, par exemple, concevoir un corps comme non sonore, tandis que nous ne pouvons le concevoir comme non étendu.

Les sensibles communs sont nécessaires et intelligibles, les sensibles propres sont seulement sensibles.

<262> De cette remarque, il résulte une autre dénomination : les sensibles communs nous apparaissent comme *les qualités essentielles* aux choses, nécessaires, or, qui dit nécessaire, dit, dont nous comprenons la nécessité, c'est-à-dire intelligibles, connus *comme constituant la nature même des corps,* pouvant être conçus avant toute expérience. Aussi Descartes leur a-t-il donné le nom de *qualités premières* ; les autres (sensibles propres) sont les qualités secondes. Elles sont sensibles tandis que les premières sont intelligibles.

L'objet de la science est de déterminer les qualités premières des choses.

Mais, de même que nous ne connaissons les qualités sensibles qu'en les rapportant à l'étendue, de même, il n'y a de science de ces qualités sensibles que quand on les considère dans l'étendue qui leur correspond. L'objet de la science est de déterminer les qualités premières des choses. Descartes comptait parmi celles-ci : *l'étendue,* <263> *la figure ou la forme, la divisibilité et le mouvement.*

La figure <lacune>. La divisibilité est la propriété essentielle de l'étendue ; le mouvement c'est le déplacement qui se produit dans l'étendue.

Descartes ne fait pas rentrer la résistance dans les qualités des corps.

Descartes ne fait pas rentrer dans les qualités des corps *la résistance* : au contraire Bossuet l'y fait rentrer. Pourquoi Descartes élimine-t-il la notion de résistance ? C'est que c'est une notion sensible, car on ne peut concevoir que les corps résistent qu'à la condition de concevoir *l'effort*. Dans la notion de l'effort intervient la notion de la *sensation musculaire.* Quand nous concevons les corps comme résistants, nous leur concevons une qualité qui ne serait pas connue sans le sens musculaire. La résistance est une notion purement sensible : on conçoit qu'un corps résiste quand on conçoit en lui une <264> force. Mais dans la réalité qu'est-ce qui existe pour un corps ? Uniquement l'étendue. Donc les qualités premières des corps doivent être celles dont nous avons une représentation absolue.

Supériorité de la conception de Descartes sur celle d'Aristote.

Ainsi, en passant de la conception d'Aristote à celle de Descartes, on voit quel changement se produit. Suivant Aristote, il n'y a aucune différence entre les qualités sensibles et les qualités purement intelligibles, au contraire, il y en a une pour Descartes. Après Descartes, cette conception fait encore de nouveaux progrès. On voit que le progrès de Descartes est que l'esprit attribue aux corps des qualités nécessaires. De ce que l'esprit attribue nécessairement ces qualités aux corps, il résulte qu'il les considère comme appartenant nécessairement au corps. Mais Leibniz et Kant ne pensent pas de même.

Pour Leibniz ces qualités sont simplement des formes de notre pensée.

Pour Leibniz ces qualités ne sont autre chose que des rapports entre les <265> *corps. Elles ne sont que les formes nécessaires de notre faculté représentative*, c'est-à-dire que ces qualités ne sont pas des êtres en dehors de nous, mais simplement des formes de notre pensée.

Pour Kant l'étendue est une manière de penser.

Tandis que Descartes passait de la sensation à l'objet, Kant au contraire conclut de cette nécessité au caractère purement subjectif du temps. *Pour lui, l'étendue n'est autre chose que la façon nécessaire de nous représenter ces changements, c'est une manière de penser.*

Progrès accompli d'Aristote à Kant.

Ainsi les Scolastiques (Aristote) opposaient deux sortes de sensibles ; Descartes y substitue l'opposition du subjectif ou sensible et de l'objectif ou intelligible ; enfin Kant fait rentrer l'objectif dans le sensible et en fait une forme de la connaissance ; ce que nous appelons le monde extérieur n'est pas pour Kant, comme pour Descartes, un objet que nous saisissons dans son essence, ce n'est qu'un

phénomène <266> ou un système de phénomènes représentés dans l'étendue, autrement dit le système des changements de nos sensations.

La science moderne conçoit le monde comme un système de mouvements.

C'est du reste une conception vers laquelle la science moderne tend de plus en plus, qui distingue dans une chose ce par quoi elle nous affecte (sensation) et ce que nous devons concevoir nécessairement pour l'expliquer. Autrement dit, la science moderne conçoit de plus en plus le monde comme un système de mouvements, autrement dit, changements dans l'espace et dans le temps (théories du son, de la lumière, etc.). Lorsque nous ne saisissons pas dans l'expérience ces mouvements, nous sommes contraints de les supposer pour nous expliquer nos sensations : tel est le cas de la lumière, expliquée par l'éther. Ce fait que la science moderne est portée de plus en plus à tout expliquer par le mouvement justifie bien l'idée de Kant que l'étendue <267> est la forme par laquelle nous percevons les choses, puisque, lors même que nous ne percevons pas de mouvement, nous en concevons, sans quoi nos sensations seraient inintelligibles. Ainsi la vraie question de la perception est celle du passage de l'étendue dans le mouvement. Elle sera résolue plus tard. En attendant, retenons que nous ne pouvons concevoir quelque chose en dehors de nous que comme quelque chose d'étendu et les changements de l'étendue que comme des mouvements.

Y a-t-il une différence entre la sensation et le mouvement ?

Alors une première question se présente : puisque nous concevons que ce qui explique nos sensations, ce sont les mouvements extérieurs, c'est comme si nous disions que ces mouvements en sont les causes. Alors quel est le rapport entre le mouvement et la sensation ? *Y a-t-il une différence absolue entre eux ? A priori* on peut dire que oui, puisque nous sommes obligés d'imaginer des mouvements au-delà des sensations pour expliquer celles-ci. Quand on a <268> établi qu'on ne peut concevoir, c'est-à-dire rendre intelligibles les sensations qu'en concevant des mouvements, c'est se poser une deuxième fois la même question que de se demander si la sensation est mesurable. Si elle l'était, nous n'aurions pas besoin de concevoir le mouvement ; ce serait concevoir inutilement une deuxième fois le mesurable.

Deux choses à distinguer dans la sensation : la qualité et la quantité.

Abordons cette question. Quel rapport quantitatif existe-t-il entre les sensations et leurs causes ? Nous avons vu qu'il y a deux choses à distinguer dans la sensation : la qualité et la quantité. Ainsi la qualité de l'intensité du son correspond aux longueurs d'onde, de même l'acuité du son dépend du nombre de vibrations produites en une seconde. Un son peut être plus ou moins intense, une couleur plus ou moins vive. Quel rapport existe-t-il entre l'intensité des sensations et les mouvements objectifs,

c'est-à-dire la quantité de l'excitant, autrement dit, quelles sont les quantités (ou les <269> intensités, ce qui est la même chose) qui correspondent aux quantités de la cause extérieure ?

On peut mesurer l'excitant d'une sensation, on ne peut mesurer la sensation.

Ces dernières quantités sont mesurables avec précision ; il serait intéressant de faire de même pour les sensations. Directement, nous pouvons bien dire qu'une sensation est plus forte qu'une autre, mais de combien, cela est impossible : *on ne peut mesurer deux choses qu'en portant l'une considérée comme unité sur l'autre ; or, quand une sensation apparaît, l'autre a disparu.* Mais, puisque la cause augmentant, l'effet intérieur augmente aussi, ne pourrait-on arriver à savoir de combien augmente cet effet intérieur ? Question qui a beaucoup d'importance dans la nouvelle psychologie, la psycho-physique.

Loi de Weber.

Weber le premier a remarqué que les sensations ne semblent pas s'accroître aussi rapidement que leur cause extérieure. Si vous portez un poids peu considérable, et que vous en ajoutiez un autre aussi peu considérable, vous percevrez une différence ; mais si vous portiez <270> un poids très considérable et qu'on y ajoute cette même petite quantité, vous ne percevrez pas de différence. *Autrement dit, la sensation s'accroît beaucoup plus lentement que l'excitant*, et à mesure que celui-ci s'accroît, il lui faut des accroissements plus considérables pour que la sensation nouvelle apparaisse ; c'est ce qu'exprime la loi de Weber : "*Les quantités dont il faut augmenter dans un même sens les quantités d'un même excitant pour qu'une sensation nouvelle soit perçue, sont proportionnelles à ces dernières quantités."* Ces quantités, qui sont constantes pour un même sens, sont ce que Weber a appelé la constante proportionnelle de ce sens. Ainsi, la constante proportionnelle pour la lumière est 1/100, pour le mouvement et le poids 1/17, pour la température, la pression, 1/3.

Cette loi ne vaut pas pour toute l'étendue de la sensation.

Comment passer de cette remarque à la mesure des sensations ? Nous remarquerons que cette loi <271> ne vaut pas pour toute l'étendue de la sensation. Il y a une limite où nous ne distinguons plus l'accroissement ; de même il faut que deux sensations aient une certaine intensité pour que nous fassions la différence.

Loi de Fechner.

De la loi de Weber, le physiologiste Fechner a déduit que "*quand dans un certain sens les excitants augmentent suivant une certaine progression, les sensations augmentent suivant les logarithmes des excitants.*" (On appelle logarithmes les nombres d'une progression arithmétique qui doivent correspondre aux nombres d'une progression géométrique). Voici la loi de Fechner : "*Quand*

l'excitant augmente comme les termes de la progression géométrique, la sensation augmente comme les termes de la progression arithmétique".

Soit **c** = la quantité constante.

Soit **e** la sensation produite par un excitant **r**. Par suite de l'accroissement qui se produit dans la sensation **e** lorsque l'excitant **r** augmente <272> d'une quantité infiniment petite (désignée par **d** en mathématiques).

Nous aurons d'après cela **de = (dr/r) × c**

ou **de / (dr/r) = c.**

Nous exprimons par là que le rapport entre l'accroissement de l'excitation et le rapport de l'excitant à l'accroissement de l'excitant est constant. Autrement dit l'accroissement de la sensation égale le rapport de l'accroissement de l'excitant à cet excitant multiplié par une quantité constante.

De ce qu'on peut mesurer l'excitant, il ne s'ensuit pas qu'on puisse mesurer l'excitation.

La question que nous étudions est : pouvons-nous mesurer la sensation ? Comme elle sert à mesurer les objets extérieurs, on conclut qu'elle est mesurable en elle-même. Mais qui dit mesurable, dit qui occupe un espace, ou peut se représenter par une position différente dans l'espace. S'il en est ainsi, la sensation n'est pas mesurable en elle-même, mais alors les psychophysiciens croient pouvoir la mesurer d'après la quantité de l'excitant, <273> c'est-à-dire de la cause de la sensation. - La cause extérieure de la quantité d'une sensation se mesure très bien. Par exemple, en acoustique, on mesure la longueur de la corde qui donne une des notes de l'accord parfait, et le nombre de vibrations qu'elle donne, etc. On mesure donc la quantité de la cause extérieure qui produit la sensation de l'accord parfait : cette quantité est la force vive du mouvement (ce qu'on représente en physique par $1/2\ mv^2$). Lorsque cette force vive augmente, la sensation augmente aussi, mais de combien ? Voilà la question.

L'excitation n'augmente pas dans le même rapport que l'excitant.

Or nous pouvons voir que si l'excitant augmente comme les termes d'une progression arithmétique, la sensation n'augmente pas dans le même rapport. C'est que l'on conclut du fait que plus l'excitant est considérable, plus il doit être augmenté pour qu'on ait une nouvelle sensation. Autrement dit, la sensibilité de l'oreille devient moins grande à mesure que la quantité de l'excitant devient plus grande. Ainsi, nous <274> ne percevons de différence dans l'intensité de deux sons successifs que quand la différence des excitants est de 4 à 3, c'est-à-dire 1/3. Si par exemple on a affaire à des excitants qu'on peut représenter par

1 2 3 4

il n'est pas vrai que la sensation devienne alors

1 2 3 4,

car alors on pourrait toujours concevoir, à quelque quantité d'excitant que l'on arrive, la même différence absolue d'excitation, et il n'en est pas ainsi. On a essayé alors de déterminer comment augmente la sensation. On a alors établi (loi de Weber) que les quantités dont il faut augmenter les excitants pour qu'on perçoive des différences de sensations sont proportionnelles avec les excitants, et que ce rapport est constant pour chaque sens (dans certaines limites). De cette constatation de la mesure dont la sensation se produit on a voulu tirer la loi suivant laquelle elle s'augmente (loi de Fechner). <275> Comment Fechner a-t-il tiré cette conclusion ?

Si on appelle **e** l'excitation qui correspond à un excitant **r**, considérons la façon dont l'excitation augmente quand l'excitant **r** augmente. On appelle **de** (différentiel de **e**) un accroissement infiniment petit de **e** qui correspond à l'accroissement . Écrivons la loi de Weber avec ces lettres.

(1) **de = c** (quantité constante) **× dr/r**

Cette formule exprime que les quantités dont augmente l'excitation sont les mêmes lorsque le rapport entre l'accroissement de l'excitant et l'excitation reste le même, ou que **de** reste constant quand **dr/r** reste constant, ou

(2) **de : dr/r = c**

Or c'est là la formule de la propriété fondamentale des logarithmes : le rapport de l'accroissement infiniment petit du logarithme d'un nombre au rapport de l'accroissement infiniment <276> petit de ce nombre et ce nombre est constant. La loi de Fechner peut donc s'exprimer : *quand les excitants augmentent suivant une progression géométrique dont la raison est la constante proportionnelle de chaque sens, les excitations augmentent comme les logarithmes de ces nombres*.

La sensation peut très bien ne pas augmenter suivant une quantité constante.

Que faut-il penser de cette loi ? La sensation **de** est-elle pour nous une quantité connaissable, mesurable, c'est-à-dire que quand nous passons successivement de **r** à **dr** puis à **d2r**, nous obtenons des sensations qui soient chacune plus grande que la précédente d'une quantité **de** ? Nullement. De ce que, quand je cherche la sensation la plus petite supérieure à celle que me donnerait 3 balles de liège tombant d'une même hauteur, je constate qu'il me faut ajouter une balle, que, d'autre part, pour avoir une sensation <277> nouvelle après avoir entendu trois coups de canon, je constate qu'il me faut ajouter un coup de canon, il ne s'ensuit pas du tout que la différence entre la sensation de 3 balles et celle de 4 balles soit égale à la différence entre la sensation de trois coups de canon et celle de quatre. La formule (1) dit que les accroissements absolus de la sensation sont constants pour des accroissements relatifs des excitants. C'est une pure pétition de principe. La loi de Weber ne nous dit pas que **de** reste constant quand **dr/r** reste constant, mais simplement *que **de** subsiste.* Par conséquent,

nous ne pouvons aboutir à une formule logarithmique. - De plus, cette formule (1) n'est vraie qu'à la limite. De ce que telle sensation est la plus petite que nous puissions sentir comme supérieure à la précédente, il ne s'ensuit pas que la différence entre les deux soit infiniment petite, c'est-à-dire plus petite que toute quantité donnée. Autrement dit, dans une série logarithmique, nous pouvons intercaler un nombre infini de termes nouveaux. Ici au contraire, plus de sensation <278> intermédiaire. De plus, soit **r** = l'excitant le plus faible, pour lequel la loi de Weber soit vraie (dans le sens de l'ouïe), le plus petit excitant suivant distinguable sera **(4/3)r** ; le suivant **$(4/3)^2$r** ; le suivant **$(4/3)^3$r**, etc. Appelons **e** la sensation correspondante à **r** et **de** la première différence : nous aurons :

e	**e+de**	**e+2de**	**e+3de**	
(1ère sens.)	(2ème)	(3ème)	(4ème)	etc.

Je dis que nous n'avons pas là une série logarithmique, c'est-à-dire une progression arithmétique qui partant de 0 croît suivant une progression constante. En effet, la sensation minima **e** n'est pas égale à 0. Par conséquent, nous n'avons pas affaire à une série logarithmique.

En somme : (1) Il n'est pas vrai que la différence de sensation reste constante quand le rapport **dr/r** reste constant. Ce qui est vrai, c'est que **de** subsiste quand le rapport **dr/r** reste, non pas constant, mais égal à la différence proportionnelle. Autrement dit, nous ne savons rien sur la différence de deux sensations. (2) Ensuite et conséquemment, <279> puisque ces quantités successives de la sensation ne sont pas une quantité constante, nous n'avons pas une série logarithmique entre les nombres de laquelle nous pourrions intercaler autant de nombres que nous voudrions. Les termes de la progression géométrique qui constituent la série des excitants dont les différences sont les plus petites possibles, ces excitants restant discernables, ces termes nous apprennent simplement le numéro d'ordre de la sensation correspondante à l'un d'eux, qu'elle vient la dixième, la treizième, par exemple, dans la série des sensations discernables à partir de la sensation correspondante au plus petit excitant percevable.

La sensation n'est pas mesurable parce qu'il n'y a pas d'unité de sensation.

Ainsi, ce qui n'est pas mesurable par nature ne saurait être mesurable par aucun artifice. Or la sensation n'est pas mesurable par nature ; car, pour qu'une chose soit mesurable, il faut qu'il y ait unité de chose. Or une unité suppose une grandeur indépendante de la manière dont chacun de nous la perçoit. Ainsi le mètre est une fraction déterminée de la longueur du méridien.

<280> En somme, les deux critiques décisives que nous avons à faire à la prétendue loi de Fechner sont :

Il n'est pas démontré que la différence entre deux sensations est infiniment petite.

1° - Que la formule **de = c × dr/r** n'exprime pas du tout ce qu'on prétend qu'elle exprime. La question est de savoir si les sensations les plus voisines l'une de l'autre sont des sensations différant

d'une quantité infiniment petite, et c'est précisément ce point en question que présuppose **de** : c'est une pure pétition de principe que de supposer que l'accroissement d'une sensation est un infiniment petit, c'est supposer qu'il est établi que c'est une quantité. Il faudrait avoir démontré que la différence entre deux sensations est une quantité infiniment petite.

Il n'est pas prouvé que les accroissements de sensations soient égaux.

2° - C'est une pure supposition découlant de la première que de dire que ces accroissements sont égaux.

Il n'y a pas d'unité de la sensation.

Donc la sensation n'est pas mesurable, ce que l'on pouvait prévoir, car pour mesurer quelque chose, il faut avoir une unité qu'on puisse reporter sur cette chose et sur laquelle tous les esprits puissent tomber d'accord. Or la sensation <281> ne remplit aucune de ces deux conditions, car c'est le propre de la sensation de varier indéfiniment, sans que nous le remarquions, et c'est le propre de l'ordre subjectif que toute coexistence soit une fusion des deux termes qui se trouvent ainsi détruits. Ces deux causes font donc bien voir que la sensation ne peut remplir aucune des conditions indiquées.

La sensation appartient à l'ordre intensif, qui n'est pas mesurable.

Il y a donc, en dehors de l'ordre extensif, un ordre intensif, qui n'est susceptible d'aucune mesure, ou pour mieux dire dont l'ordre de la qualité est la mesure ; quand nous nous demandons si nous pouvons conclure des quantités de l'excitant celles des sensations, nous méconnaissons ce fait que l'ordre de la quantité n'est constitué qu'à l'occasion de la sensation. Les quantités de l'excitant ne mesurent pas la sensation, mais seulement les relations entre les causes qui font varier nos sensations, nous permettant de les substituer les unes aux autres. Ainsi, avec le thermomètre, nous mesurons les températures : cela ne veut pas dire que nous mesurions nos sensations de température. Par exemple, par le chiffre de 100° on indique que, au moment où l'eau passe de l'état liquide à <282> l'état gazeux, tel autre corps, le fer par exemple, aurait pris telle longueur par rapport à celle qu'il avait à 0°, c'est-à-dire lorsque l'eau passait de l'état solide à l'état liquide. Les degrés de température nous fournissent un moyen d'établir une échelle de relations des différents phénomènes physiques mesurables que nous pouvons connaître, et rien d'autre. Les prétendues mesures des sensations, comme le thermomètre, ne mesurent nullement nos sensations, mais nous indiquent simplement les phénomènes qui pourraient se produire à la place de ceux-là, ou en relation avec ceux-là. Elles nous indiquent le moyen de faire permuter entre elles, non pas nos sensations, mais nos perceptions.

Conclusion de cette étude des sensations

La sensation n'est qu'un signe des objets.

La sensation n'est pas une image des objets, elle n'en est qu'un signe, par suite elle ne ressemble en rien à l'objet. Il n'y a aucun moyen de déduire de la quantité de l'objet la quantité de la sensation.

La sensation est essentiellement discontinue.

La sensation, par opposition à l'objet est essentiellement discontinue. Il faut qu'il se <283> produise en nous des changements de sensations pour que nous puissions connaître. Le point de départ de la connaissance, c'est l'apparition chez nous de changements que nous subissons. La sensation en elle-même, c'est donc l'irréductible, c'est l'absolu en un sens, le discontinu. Au contraire, quand nous passons de l'ordre subjectif à l'ordre objectif, nous passons au continu, à la quantité, qui est essentiellement susceptible d'être augmentée par des quantités infiniment petites.

La mesure n'est possible que par l'application de la qualité et de la quantité.

La mesure n'est possible que par l'application de ces deux ordres, la quantité et la qualité. Nous n'aurions jamais la notion de grandeur, notion tout abstraite, si le discontinu, ce qui est absolument distinct en soi, ne nous permettait pas de concevoir le continu. Ainsi, nous avons vu par la loi de Weber que les sensations sont séparées par des intervalles, et des intervalles infiniment petits. Nous voyons donc d'abord qu'il y a discontinuité. Je dis qu'elle est la condition du continu. En effet, la continuité, c'est le fait que nous pouvons passer d'une grandeur à une autre <284> par des degrés infiniment petits. Or nous ne pouvons la concevoir qu'à condition de concevoir quelque chose qui en soi ne soit pas irréductible à l'infiniment petit. La quantité, c'est-à-dire l'abstrait, suppose la qualité, c'est-à-dire le concret qui ne s'émiette pas indéfiniment dans la pensée.

La quantité ne peut exister qu'à la condition de la préexistence de la qualité.

Considérons une longueur quelconque comme mesure d'une autre. Si nous ne considérons pas la première comme quelque chose d'absolument fixe non réductible à une autre, je dis que la mesure de la deuxième longueur ne s'engendrera pas. Il faut présupposer quelque chose de fixe avant la quantité, avant la mesure : *ce quelque chose de fixe, c'est la qualité*. Celle-ci existant, la quantité s'engendre par le fait que nous rapprochons entre elles les différentes qualités par lesquelles nous passons. Ce qui est pour moi la condition de la mesure, de l'unité, c'est que je reconnaisse une sensation comme identique à une précédente, ou plutôt un système de sensations, que je juge rester fixe. En somme il n'y a pas de notion possible de la quantité, si la qualité ne préexiste ; s'il n'y a pas quelque chose <285> qui nous est donné avant toute mesure et que nous reconnaissions comme absolu en soi, irréductible, il n'y a pas

de quantité possible. Il n'y a pas d'unité engendrée si avant elle il n'existe pas une notion de quelque chose d'absolument irréductible : c'est la condition de la génération des quantités, qui, elles, sont essentiellement irréductibles. S'il n'est pas vrai que nos sensations soient continues, nous pouvons concevoir comme absolument mesurables leurs conditions.

Les sensations sont irréductibles.

Les sensations sont donc absolument irréductibles, elles sont disposées en espèces suivant les sens. Chaque sens a sa sensation, quelques-uns mêmes, plusieurs irréductibles.

La sensation est localisable.

La sensation est localisable, c'est-à-dire qu'elle est susceptible d'être rapportée à un point de notre corps et que son objet est susceptible d'être rapporté à un point dans l'étendue. Mais elle n'est pas localisable en elle-même. J'exprime par là simplement qu'il existe une certaine relation, relation tout extérieure, entre cette sensation et d'autres qui viennent du même point de mon corps, et c'est une relation tout à fait extrinsèque. Quand <286> nous disons que la sensation est localisable, nous ne rapportons pas la sensation elle-même à l'étendue. Elle est localisée par une autre fonction de l'esprit : la perception. C'est seulement parce que la sensation est localisable dans l'étendue par la perception qu'elle engendre la mesure. La perception se ramène donc à la quantité objective.

La sensation et la perception sont différentes.

La sensation et la perception sont très différentes, et même en rapport inverse. Cette vérité a été mise en lumière par Maine de Biran et par Ravaisson[1]. Nous localisons d'autant plus facilement une sensation que nous sommes moins vivement éblouis, en quelque sorte, par elle.

La sensation ne nous fait pas connaître l'ordre extensif.

La sensation ne nous fait pas connaître l'ordre extensif. C'est ce qu'on exprime en disant qu'elle est purement relative. *La sensation ne résulte pas de l'excitant mais de l'état de la sensibilité au moment où l'excitant agit sur nous*. La sensation est donc essentiellement relative à elle-même.

La psychologie étudie les lois du développement de la sensation en nous.

<287> Enfin, elle a ses lois propres suivant lesquelles elle se développe en nous, se compose avec elle-même et engendre des sentiments de plus en plus riches ; ces lois sont tout à fait distinctes de celles par lesquelles les sensations sont engendrées en nous. Ces dernières sont étudiées par la

[1] Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, Alcan, 1933, p.23. Ravaisson renvoyait lui-même à Maine de Biran, *Influence de l'habitude*, p.17 sqq (Tisserand p.23)

physique et par les sciences objectives en général. Au contraire, *la psychologie est la théorie des lois suivant lesquelles les sensations se composent en nous.* Ces lois, lois de l'esthétique, lois de la morale, n'ont rien de commun avec les lois de la nature. Les expliquer, ce n'est pas rechercher comment elles se sont produites, mais en rechercher les conditions subjectives. Nous entrons ici dans l'ordre de la finalité. *Les sentiments se composent en nous suivant les relations qu'ils ont avec la tendance qui est au fond de notre nature*. Quand même la science nous aurait montré les corrélatifs extérieurs des sensations extérieures, il resterait à montrer comment ces sensations se composent, se fondent, forment des sentiments, des pensées, qui ne sont pas seulement pensées mais où se retrouve la sensation, non pas sous sa forme <288> première, mais sous une forme supérieure, "éminente", comme diraient les scolastiques.

Ces lois de la sensation sont aussi celles de la pensée.

Ces lois suivant lesquelles ces sensations se composent sont les lois mêmes de la pensée, lois de la pensée sensible, tout à fait différentes des lois physiques qui sont également vraies pour tous les organes, tandis que les lois esthétiques ne valent, pour le son par exemple, que pour l'oreille humaine, et en particulier l'oreille exercée. En somme, l'ordre de la pensée est l'ordre objectif par opposition à l'ordre du sentiment, ordre subjectif. Mais le premier n'est que la représentation de l'autre.

La perception extérieure. En quoi elle consiste[1].

Sentir n'est pas connaître.

Le résultat de notre étude sur la sensation a été de nous faire reconnaître en elle le caractère *de la pure subjectivité.* Elle n'est, avons-nous vu, qu'une modification du sujet sentant. Sentir n'est donc pas connaître, car connaître c'est saisir quelque chose que l'on considère comme indépendant du sujet qui pense. <289> Comment se fait le passage de la sensation, purement subjective, à la connaissance objective ? Il se fait par l'intermédiaire de l'acte que nous pouvons appeler *perception*.

La perception première étape de la connaissance.

Dans la perception, nous ne sommes pas enfermés en nous-mêmes comme dans la sensation, nous ne sommes plus un pur sujet modifié, mais nous ne sommes pas encore en possession d'objets à proprement parler indépendants de nous. Ainsi, l'expression : *percevoir une table* est impropre. Il faut dire : *connaître une table*, en ajoutant que connaissance implique perception. *On ne perçoit pas des objets, on les connaît.* Connaître des objets suppose en effet qu'on les conçoit, qu'on s'en forme des

[1] *Barré* : Théories empiriques de la perception extérieure.

idées, autrement dit, la connaissance suppose des conceptions générales, des jugements sur les rapports des éléments des objets entre eux, des objets les uns avec les autres. C'est là par suite une opération très complexe, vers laquelle la perception ne marque qu'une première étape.

On ne perçoit donc que des phénomènes et non des objets.

On ne perçoit pas des objets, *on ne perçoit que des phénomènes.* La sensation, telle que nous l'avons étudiée jusqu'à présent, <290> ne saurait en effet, à parler strictement, être appelée un phénomène. En effet, qui dit phénomène, c'est-à-dire quelque chose qui apparaît, suppose quelque chose ou quelqu'un à quoi ce qui apparaît, paraît. Or dans la sensation il n'y a pas de dualité, il n'y a en elle qu'un terme qui est une pure modification du sujet. Mais comment un tel terme sera-t-il saisi ? Nous avons dit que la sensation n'est pas à proprement parler connue immédiatement, *mais induite*, c'est-à-dire que pour prendre connaissance de la sensation comme nous l'avons fait, il faut la dégager par une opération mentale comme un élément nécessaire du tout, du composé, dans lequel elle se présente confondue. En commençant l'étude de la pensée par celle de la sensation, de l'élément le plus simple, nous avons donc suivi l'ordre logique, mais non l'ordre naturel. *Car la première chose qui se fera connaître pour la pensée réfléchie, c'est le phénomène, c'est-à-dire, c'est la représentation dans l'espace et dans le temps.* Lorsque <291> nous laissons notre pensée inactive, lorsque nous ne lui donnons pas le stimulant d'un but à poursuivre, lorsque nous ne la dirigeons pas vers ce but, notre pensée n'est pas vide pour cela, elle n'est pas réduite à une pure sensation, elle n'est pas passive. Sans doute, elle ne connaît pas, mais elle se représente. Lorsqu'elle ne pense pas, à proprement parler, elle vit encore, du moins, de la vie représentative. Cette vie représentative ne nous abandonne jamais, même dans le rêve. Lors même que nos perceptions sont abolies, c'est-à-dire que nous ne saisissons pas les phénomènes qui s'offrent à nous comme s'imposant à nous selon des lois fixes, nous les subissons encore, nous nous les représentons, mais sans leur opposer notre propre être, notre propre sujet. Nous avons des perceptions fictives, ou pour mieux dire des représentations imaginaires qui sont comme l'ombre, le rêve des perceptions réelles.

Nous pouvons avoir des pensées intérieures sans en avoir la perception.

De même, nous pouvons ne pas nous connaître nous-mêmes comme sujets pensants, comme <292> êtres, et nous représenter néanmoins notre vie intérieure. En réalité cette représentation n'est jamais totalement absente de nous-mêmes. Il est impossible que nous ne menions pas de front avec nos pensées présentes quelque souvenir de nos pensées passées, quelque anticipation de nos pensées futures. Autrement dit, il est impossible que nous n'ayons pas des perceptions intérieures, alors même que nous n'avons pas les pensées de ces perceptions.

Deux sortes de perceptions : intérieures et extérieures.

Il y a en effet, d'après l'analyse que nous venons de faire, deux sortes de perceptions que nous devons distinguer : *la perception extérieure et la perception intérieure*. Par l'une, nous nous représentons les phénomènes *en tant qu'ils s'imposent à nous* ; par l'autre nous nous représentons ces mêmes phénomènes, *en tant qu'ils résident dans nos pensées*. La première est la perception extérieure, la deuxième, la perception intérieure.

Une seule source : la sensation extérieure.

Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait deux sources distinctes de <293> connaissance. En réalité, ces deux perceptions ne sont que *deux degrés du même fait*. Il ne faut pas croire que la conscience, terme par lequel on désigne souvent la faculté de la perception intérieure, soit comme un autre sens qui s'ajoute aux premiers : nous n'avons d'autres sensations que nos *sensations extérieures*, qui se rapportent aux sens (à condition, bien entendu, qu'on élimine d[u terme d]e sensations extérieures toute espèce de pensée d'extériorité, et qu'on ajoute à la sensation le sentiment). *Donc, la sensation et le sentiment sont comme la base matérielle de toute notre connaissance*. Sur cette matière viennent se superposer toute une série de formes qui donnent lieu à la perception extérieure et intérieure. Celles-ci ne sont que deux manières différentes de se représenter les mêmes choses, les mêmes sensations.

Caractère des perceptions extérieures.

Nous avons des perceptions extérieures quand nous nous représentons nos sensations comme ne dépendant pas de nous, mais organisées suivant certains rapports (pourvu que nous <294> connaissions ces rapports).

Caractère des perceptions intérieures.

Dans la perception intérieure, au contraire, nous nous représentons que nos sensations sont en rapport entre elles, indépendamment de toutes les conditions indépendantes de nous auxquelles nous sommes obligés de nous soumettre pour nous les donner les unes après les autres. Lorsque je perçois deux faits, deux phénomènes extérieurs, je me représente qu'indépendamment de ma volonté, il y a un ordre fixe auquel ma volonté doit se soumettre pour que je me donne l'une après l'autre les sensations du premier phénomène et celles du deuxième.

Qu'est-ce que percevoir une sensation extérieure ?

Percevoir les phénomènes, percevoir quelque chose d'extérieur, c'est se représenter un tissu de conditions que je dois subir pour passer d'une des sensations constitutives du phénomène à une autre. Je me représente donc à la fois mon impuissance et ma puissance sur mes sensations.

Percevoir une sensation intérieure[1].

Au contraire, quand je perçois une sensation intérieure, ce phénomène intérieur a bien toujours rapport à des phénomènes extérieurs ; mais cette perception <295> intérieure ne consiste plus à me représenter par quel moyen je pourrais me donner telle sensation après telle autre ou avec telle autre, mais à me représenter les rapports qui existent entre mes sensations, indépendamment des conditions extérieures de leurs liaisons entre elles. C'est-à-dire que par la perception intérieure, je me représente le système des pensées dont mes sensations ont été l'objet pour moi. Le système de ces pensées n'est autre chose que le système des conditions extérieures de l'apparition des sensations en moi. La conscience, ou perception intérieure, me fait saisir chacun des phénomènes qui constituent ma vie comme un fait, un élément de mon histoire intérieure. Or cette histoire pourrait avoir été tout autre qu'elle n'a été, sans que pour cela les conditions indépendantes de moi auxquelles j'ai dû me soumettre pour développer en moi mes sensations aient été modifiées. Ainsi, je puis me représenter un jardin à différents points de vue, je puis me promener dans ce jardin dans <296> tous les sens.

Nécessité de se soumettre à des conditions indépendantes de moi dans la perception extérieure.

Il y a pour moi un nombre illimité de manières possibles de me donner la vue analytique du jardin. Mais toujours il faudra me soumettre à des conditions indépendantes de moi, c'est-à-dire que ce que nous appelons vulgairement les distances des objets restent les mêmes : il y a là une condition indépendante de ma volonté, mais j'ai mille manières de m'y soumettre, c'est-à-dire mille manières de me représenter en moi-même ce phénomène, unique pourtant, du jardin considéré dans son ensemble. Je fais une perception extérieure quand je considère le jardin comme un ordre auquel ma pensée se soumet.

Indépendance de la perception intérieure.

Au contraire, je fais une perception intérieure quand je me représente la succession des états par lesquels je suis passé dans la perception du jardin, états qui ne sont plus déterminés absolument par cette condition extérieure que j'appelle le jardin, mais bien par l'ensemble des pensées, des volontés, des désirs qui m'ont poussé à me donner cette <297> représentation.

La perception extérieure.

Autrement dit, la perception extérieure représente les liaisons qui existent entre mes sensations indépendamment de moi, de mes pensées, et par suite les détermine, mais non absolument ; car ce qui les détermine plus encore, c'est l'idée, le but que je me propose et que je poursuis à chaque instant de ma vie.

---

[1] extérieure *L*

La perception intérieure.

La relation de mes pensées avec cette idée qui constitue le fond de mon être et qui m'apparaît non comme indépendante de moi, mais comme soumise à ma volonté, voilà ce que nous pouvons appeler la perception intérieure.

La pensée est constituée par la fin qu'on se propose.

Ce qui fait, en effet, que mes pensées sont miennes à chaque instant, ce n'est pas qu'elles sont déterminées par un sujet de condition indépendante de ma volonté, mais bien qu'elles retentissent en moi, qu'elles ont un certain rapport avec la fin que je me propose. *S'il n'y a pas une même fin poursuivie, il n'y a pas de pensée du tout.*

L'existence d'un système de sensations en dehors de nous est purement possible.

En effet, le monde extérieur ne détermine pas mes sensations, mais *seulement la possibilité de mes sensations*. En effet, quand je <298> me suis représenté que le monde existe, autrement dit, qu'il y a un système de mes sensations indépendant de moi, je ne suis pas sorti de la sphère de la pure possibilité. Que me dit la représentation d'un tel système de sensations ? Simplement que de tel point à tel autre, il y a telle distance. Mais il n'y a rien là que de conditionnel. Pour que cela apparaisse en moi, il faut que ça s'actualise ; que, par suite, quelque chose me détermine à réaliser ce système dans tel ordre ou tel autre. Ce quelque chose ne peut venir, évidemment, de ce système. Il faut donc que primitivement je tende à quelque chose, à quelque fin, et que la possession de cette fin m'apparaisse comme la condition en moi de telle sensation, de la possession de tel état.

Deux modes de connaissance suivant que les sensations sont intérieures ou extérieures.

Par suite, il y a évidemment lieu à deux modes, à deux degrés de connaissance distincts suivant qu'on se demande quelles sont les conditions indépendantes de moi de l'apparition en moi des sensations, ou quelles sont celles de ces conditions <299> qui sont dépendantes de moi, c'est-à-dire en conséquence de quel désir, de quelle volonté, de quelle fin poursuivie, tel phénomène de pensée s'est produit en moi. Quand nous considérons notre vie intérieure de telle sorte, nous nous représentons à nous-mêmes notre histoire intérieure, c'est-à-dire la façon personnelle dont nous nous sommes représenté le monde. Quand au contraire nous nous représentons les conditions absolues, indépendantes de nous, auxquelles nous avons dû nous soumettre pour nous représenter le monde, nous faisons une perception extérieure. C'est déjà dire que *la première de ces perceptions est la représentation de nos pensées dans le temps, tandis que la deuxième est la représentation des phénomènes dans l'espace.* Telle est en effet la définition de la perception intérieure et de la perception extérieure.

La sensation est la source de toutes nos connaissances.

Cette distinction de deux sortes de perceptions n'est donc pas la distinction de deux sources de la connaissance. On ne peut pas dire que nos connaissances nous viennent, les unes des sens, <300> les autres de la conscience : celle-ci n'est pas une source de connaissance. Il faut dire que *toutes nos connaissances ont leur source dans la sensation*, en ajoutant que *celle-ci ne les explique pas*, car elle n'est que la matière de nos connaissances.

L'opposition existe, non pas entre les perceptions extérieures et intérieures, mais entre le monde et le moi.

Il ne faut pas dire non plus que la perception extérieure et la perception intérieure s'opposent l'une à l'autre, comme les deux faces de la même connaissance. Il n'est pas exact de nous représenter le rapport de ces perceptions entre elles comme celui des deux faces opposées d'une surface. Sans doute le rapport de l'une avec l'objet de l'autre est un rapport de ce genre. On peut, on doit concevoir comme se faisant opposition le monde et le moi. Mais si nous [nous] plaçons au point de vue de la connaissance et non plus à celui de ses objets, à cette dualité de juxtaposition nous devons substituer une dualité de degrés, c'est-à-dire que la représentation extérieure nous apparaît comme la condition de la représentation intérieure, et celle-ci <301> comme une conséquence qui ne résulte pas nécessairement et toujours de sa condition.

L'acte de conception précède nécessairement la perception intérieure.

En effet, pour que la perception intérieure se produise, il faut que des fonctions intellectuelles qui n'interviennent pas dans la perception extérieure se soient manifestées. Il n'y a point de perception intérieure possible avant la perception par l'esprit de son indépendance par rapport au monde, de sa liberté, et par suite d'un rapport entre ce fond de lui-même et ses sensations, lequel rapport ne ressemble plus en rien avec celui qui est exprimé dans le systèmes de conditions objectives que représente la perception extérieure. Ce rapport entre nos sensations indépendamment de nous, de leur succession en nous, c'est ce que nous exprimons dans l'idée, le concept. Il n'y a donc pas de perception intérieure possible avant l'acte de la conception, de la formation des idées, tandis que la perception extérieure existe très bien avant toute conception, toute formation d'idées.

Définitions générales des deux perceptions.

La perception extérieure (vie représentative) est une opération synthétique, la perception intérieure (vie de l'entendement) est une <302> opération analytique. Le temps, forme de la perception intérieure, est l'analyse de l'espace, qui est la forme de la perception extérieure. La perception intérieure suppose la formation en nous des idées non l'[extérieure].

Perception extérieure.

En quoi consiste cette opération par laquelle nous nous représentons nos sensations en formant des perceptions ? Cet acte ne se confond pas avec l'acte de rapporter des sensations à des objets, c'est-à-dire à des choses indépendantes les unes des autres, comme indépendantes de nous.

Percevoir c'est se représenter des phénomènes.

Percevoir, c'est se représenter des phénomènes, c'est-à-dire se les mettre devant l'esprit, mais non pas encore les penser. Qu'est-ce que se représenter des phénomènes ? Cette opération ne se confond-elle pas avec la sensation ? Éprouver des sensations et se représenter des phénomènes, n'est-ce pas la même chose ?

Différence entre perception et sensation.

Entre ces deux faits, il y a des différences capitales, car dans la sensation l'esprit est enfermé en lui-même, ou pour mieux dire, *il n'y a pas d'esprit.* La sensation nous est apparue comme constituée par une somme d'individualités senties isolées les unes des autres. Chaque sensation est <303> distincte, *la sensation c'est la diversité absolue. Pas de continuité dans la sensation.* Donc, tant que l'esprit n'est constitué que par des sensations, il n'existe pas. La pensée ne commence que lorsque cette diversité absolue de sensations commence à se composer, lorsque, entre ces éléments individuels, une certaine liaison s'établit ; il y a alors dans la pensée deux choses : 1° les sensations en elles-mêmes ; 2° leur liaison. En quoi peut consister cette liaison ?

La liaison entre les sensations est-elle une nouvelle sensation ?

Si elle ne consistait que dans une nouvelle sensation, le problème ne serait pas résolu, car cette sensation se distinguerait encore de toutes les autres ; c'est de la sorte qu'a été conçue par les scolastiques la liaison des sensations, liaison qui rend possible la pensée.

Théorie des scolastiques.

Si les sensations étaient en effet indépendantes les unes des autres, nous n'aurions rien à savoir sur elles, nous ne serions rien, il n'y aurait pas de pensée. Il y a donc une liaison entre les sensations, est-ce une nouvelle sensation ? Ce sens reliant toutes les sensations est le *sensorium commune*, sens qui nous apprend que toutes les sensations, tout irréductibles <304> qu'elles soient, se tiennent et sont en rapport les unes avec les autres, et que toutes déterminent un seul être, auquel se rapportent[1] toutes

[1] reportent *L*

les sensations. Cette liaison, pour eux, résultera de ce que *tous nos sens sont des déterminations différentes de la même sensibilité*.

Le fait d'une même sensibilité pour chaque sens entraîne les scolastiques à créer un sens commun.

Ainsi, par ce fait que je reçois toutes mes sensations dans la même sensibilité, toutes mes sensations sont reliées entre elles : ainsi, des sensations hétérogènes, séparées, peuvent devenir pour moi le point de départ de la connaissance d'un tout, d'un être.

Critique de cette théorie.

Mais cette conception d'un sens général qui unirait les autres ne peut rien expliquer : car que serait ce sens de la liaison des différentes sensations, sinon une sensation de plus ? Or comment savoir la liaison entre elle et toutes les autres, à moins d'imaginer encore une nouvelle sensation, et ce serait toujours à recommencer.

La liaison entre les sensations ne peut être du même ordre qu'elles.

La liaison que nous établissons entre nos sensations ne peut donc être du même ordre qu'elles, sans quoi il n'y aurait pas de <305> liaison, il faut que cette liaison soit autre chose qu'un fait subjectif. Il faut qu'elle nous présente quelque chose de différent d'une sensation. Comme l'objet auquel elle se rapporte, il faut que cette liaison soit la liaison des sensations, non en tant que purement *subjectives*, mais en tant que *phénomènes*. Qu'est-ce que ce phénomène qui doit constituer la liaison des sensations ?

Cette liaison est la représentation des moyens que nous avons de passer d'une sensation à une autre.

Ce ne peut être autre chose que la représentation, non pas de nos sensations, mais des moyens que nous avons, et qui nous sont fournis indépendamment de notre volonté arbitraire, *de passer de l'une de ces sensations aux autres* : le phénomène, c'est la liaison objective de nos sensations, c'est-à-dire la liaison de nos sensations indépendantes de nous. C'est le tout d'une sensation considérée en tant que *chacune de ses parties conduit infailliblement à toutes les autres.*

En liant nos sensations par la perception, nous les objectivons.

Du moment que nous saisissons une sensation en tant qu'elle dépend des autres sensations, on peut dire que nous sortons de notre subjectivité, <306> c'est-à-dire qu'il y a en face des états de moi-même la représentation de ce fait que tous ces états se tiennent, sont conditions les uns des autres, et

que ce lien les fait nôtres. La représentation n'est donc pas seulement la liaison de nos sensations, mais le fait que cette présence[1] *de nos sensations dans la pensée est conditionnée d'une façon absolue*. Le phénomène est alors cette façon absolue. Lorsque nous rapportons nos sensations à un objet, nous faisons une perception, car nous considérons nos sensations comme déterminant la nature de cet objet, objet dont nous nous faisons une idée. Ainsi, nous avons établi ceci que la liaison que la perception établit entre les sensations ne se confond pas avec les sensations, qui sont des états ; la liaison au contraire est une condition de ces états, c'est-à-dire quelque chose qui s'ingère à eux, dont ils dépendent. Si je conçois cette condition des états en moi, je sors de la subjectivité.

Cette liaison, c'est la représentation.

Autrement dit, *la liaison des sensations, c'est la représentation*, c'est-à-dire autre chose que la sensation, et qui s'oppose à elle.

Avec la représentation, la pensée apparaît.

<307> *Avec la représentation, la pensée commence* : car la représentation, c'est le phénomène. Le phénomène, ce n'est plus simplement notre sensation, ce que nous sentons, c'est ce à quoi se rapporte notre sensation, c'est le continu, sans lequel nous n'existerions pas comme pensée. Que serait la pensée dans l'ordre sensitif ? Elle serait une somme d'états sans relations entre eux. L'unité de la somme n'est pas seulement les éléments qui la composent : donc, s'il n'y avait en nous que des sensations, sans aucune représentation de liaison entre elles, nous n'existerions pas comme esprit. La différenciation des sensations suppose une liaison entre elles, autre chose qu'elles. Là où il n'y aurait rien autre que des sensations, il n'y aurait même pas de commencement de pensée. *En quoi peut consister cette unité, ce lien qui rattache entre elles nos sensations ?*

L'étendue est le lien qui rattache entre elles nos sensations.

Elle ne peut consister dans *le sentiment*, dans une qualité analogue à la sensation. La sensation est en effet discontinue, sans relation avec toutes les autres ; il faut donc que nous ayons l'idée de quelque chose qui soit par <308> soi-même impossible à sentir, et qui cependant puisse établir une relation entre ces éléments du sentiment. Ce lien, cette unité, cette forme est celle de *l'étendue*.

Pourquoi l'étendue est ce lien.

En tant que nous rapportons nos sensations à l'étendue, nous les considérons en rapport entre elles (1) en tant que certaines d'entre elles se rapportent au même point de l'étendue, (2) en tant que d'autres, qui se rapportent à des points différents de l'étendue, sont reliées aux premières par des

[1] *mot incertain*

intermédiaires. Si je regarde un objet et un point dans cet objet, certaines de mes sensations (odorat, toucher...) m'apparaissent comme ayant cela de commun qu'elles se rapportent au même point de l'étendue. D'autres de mes sensations n'ont point ce rapport avec les premières, mais comme je les rapporte à l'objet, et que je lie l'objet par des points continus avec les premières, je conçois la relation qui existe avec les premières ; quel que soit le mode de pensée que je réalise en moi, ce mode de pensée ayant pour objet <309> de me représenter ce qui existe, suppose une répercussion dans l'étendue qui est la forme nécessaire de toute représentation.

Nous rapportons nécessairement toutes nos représentations à l'étendue.

En effet, quelle que soit la chose que je me représente, je considère cette chose en tant qu'objet capable d'engendrer en moi des sensations, c'est-à-dire en tant qu'elle se rattache au système de la condition des représentations en moi. Il est donc faux de dire que la représentation dans l'étendue n'est que la forme de la connaissance[1] des choses extérieures. *C'est la forme de toute connaissance.* Le temps, forme de nos pensées, nous ne nous le représentons que dans l'espace. Nous représentant une certaine durée, nous devons nous en mettre l'image sous les yeux. Pour percevoir un son, il faut le considérer comme se rapportant à un certain point de l'espace (aigu - grave - élevé, car telles sont ces figurations du son dans l'étendue.) *Ainsi la question de savoir comment la perception se produit en nous revient à celle-ci : comment nos sensations sont-elles pour nous le point de départ de perceptions dans l'étendue, c'est-à-dire, comment les localisons-nous dans l'étendue ?*

Théories empiriques de la perception extérieure. La représentation dans l'étendue.

Historique de la question du passage du subjectif à l'objectif.

<310> La question de savoir comment nous passons du subjectif à l'objectif n'était pas posée au XVIIème siècle ; on posait seulement le problème de la vérité des choses - Descartes disait que nous ne connaissions les choses que par leurs idées, que ces idées sont innées et qu'il n'y a pas à proprement parler de développement, de génération des idées. Le problème apparut avec Berkeley et Condillac. Ils veulent savoir comment les idées s'engendrent en nous ; le point de vue métaphysique cède la place au point de vue psychologique. Berkeley se demande dans sa théorie de la vision comment on peut passer de soi aux objets. Pour Condillac, le but de la philosophie est de déterminer quelles sont celles de nos idées qui correspondent à des réalités, et selon lui, ce sont celles qui ont leur origine dans la sensation. Condillac rencontre alors le problème du passage du subjectif à l'objectif. <311> Locke n'a pas posé ce problème, il reste au point de vue métaphysique. Les *Essais* ont pour but de décomposer les idées en

[1] du connu *L*

leurs éléments simples, mais il ne se propose nullement, comme Condillac, de montrer comment ces idées ont la condition de leur apparition les unes dans les autres. Nous sommes donc encore dans l'analyse des idées avec Locke. Avec Condillac nous passons dans l'analyse de l'âme, l'étude de la formation, de la composition progressive des fonctions de l'âme.

L'étude de la question par Condillac est un progrès et une décadence.

Mais si en un sens cette évolution marque un progrès, dans un autre, elle est une décadence. En effet, la psychologie depuis Condillac (école anglaise, Taine) ne se contente pas de montrer comment les idées sont conditions les unes des autres dans leur apparition successive, elle prétend que ces idées nouvelles qui apparaissent, ces fonctions qui ont leur condition dans d'autres existant préalablement, sont formées de toutes pièces par les précédentes, sans que rien de nouveau s'y soit ajouté. Mais on ne peut pas dire qu'une fonction supérieure <312> se ramène à des fonctions inférieures. Ce que doit étudier la psychologie, ce sont les conditions de l'apparition des idées. Nous allons voir comment Condillac réduit la notion de l'espace à des éléments antérieurement présents à la pensée. On peut établir quelles sont les conditions de l'apparition dans la pensée de la notion de l'espace, mais cela n'est pas établir que la notion de l'espace résulte nécessairement de ces conditions. La nouvelle psychologie serait dans le vrai *si elle se bornait à montrer dans la présence de certaines idées la condition de l'apparition d'autres idées* sans prétendre que celles-ci sont composées de toutes pièces par celles-là. La connaissance exprime à chaque instant, non l'être, mais l'état actuel du développement de chaque esprit.

Point de vue psychologique.

Le point de vue psychologique est celui où l'on se place quand on se demande dans quel ordre les idées se développent : c'est le point de vue historique.

Point de vue métaphysique.

Le point de vue métaphysique est celui où on se place quand on se demande comment <313> les idées s'impliquent. C'est le point de vue logique.

Fausseté de la conception empirique.

Il est impossible que le passage d'une fonction de la pensée à une fonction supérieure soit réduit à zéro. Nous ne verrons jamais comment quelque chose de différent sort d'un ensemble d'éléments composants. Entre le composant et les composés il y a toujours une différence absolue de nature. Le problème de ramener les fonctions supérieures de la pensée aux fonctions inférieures est aussi chimérique que celui que se proposeraient les savants s'ils voulaient découvrir autre chose que l'ordre de succession des phénomènes. Dans le cas de la science, l'absurdité est moindre, car la science a pour

objet de montrer comment la diversité semble recouvrir une identité intelligible. Dans le cas de la psychologie c'est autre chose. Quand elle cherche l'équivalent d'une pensée dans une autre, elle méconnaît ce fait que la pensée est essentiellement une distinction. Si le savant a réellement pour objet de ramener des différences apparentes à des équivalents réels, le philosophe ne saurait avoir le même <314> but ; il ne peut avoir pour but de supprimer les différences dans la pensée. *L'objet de la philosophie est de rendre compte de ces différences les unes par les autres* et non pas de les supprimer. La philosophie tend donc indéfiniment à la justification des distinctions. *La science se met à la poursuite d'une simple équivalence.* Ainsi le point de vue métaphysique peut coexister avec le point de vue psychologique. Il serait illégitime de chercher comment les fonctions s'engendrent les unes les autres. *Il reste vrai que toutes nos pensées ont leurs conditions dans des pensées antérieures et sans qu'elles se ramènent à ces pensées.*

Comment la question a-t-elle été envisagée ? Le Moyen-Age.

Avant Condillac, au Moyen-Age, la Philosophie se rattachait exclusivement à la tradition d'Aristote, et d'Aristote mal compris. En effet, ce n'est qu'au XVIème siècle, à la Renaissance, que les ouvrages d'Aristote se sont répandus. Le Moyen-Age n'avait connu que la logique (l'*organum*), et encore à travers des traductions arabes et latines. Au XVIème siècle seulement, <315> Aristote a été connu complètement. On ne pouvait donc pas connaître la *théorie de la connaissance de l'être* d'Aristote. On s'imaginait que suivant Aristote, les choses sont composées de formes superposées de matière, lesquelles formes peuvent se détacher de la matière et se répandre dans l'esprit.

Théorie des idées images.

On considère la connaissance comme consistant dans le passage des formes des choses dans la pensée. Les objets seraient composés d'abstraits, qui entrent dans la pensée sans quitter en quelque sorte les objets. C'est ainsi qu'on définissait la perception : *l'acte commun du senti et du sentant*. La perception serait le contact des choses avec l'esprit et ce contact déterminerait la potentialité de l'esprit. *L'esprit aurait l'idée de l'étendue en recevant la forme de l'étendue.* telle est la *théorie des idées images ou idées représentatives* de la scolastique. Cette conception se rattache à Aristote mal compris, de plus elle se rattache aussi à Démocrite.

Théorie de Démocrite.

Suivant Démocrite, la perception est rendue possible par ce fait que les corps envoient perpétuellement autour d'eux des atomes qui frappent <316> les organes et déterminent la pensée des corps. Il ramène des phénomènes de perception à un contact ayant sa condition dans un mouvement objectif. *C'est le point de vue de la science moderne*. Mais Démocrite ne conçoit pas la pensée comme se composant des formes matérielles des choses entrant dans l'esprit. Cette conception du monde,

atomistique, est la vraie connaissance des choses par la raison, la connaissance sensible est une pure apparence. C'est par un acte de raison que nous concevons le monde comme composé d'atomes et que nous expliquons la perception par les choses, *le mouvement*. Autrement dit, Démocrite est un *idéaliste, non un matérialiste*. Sans doute, il conçoit que ce qui se produit sur les corps quand nous pensons sont des chocs matériels, mais il ne pense pas que ces chocs matériels soient la pensée. Ainsi le système des idées images n'est pas justifié par la conception de Démocrite. En réalité, ce système, présentant l'étendue comme objet direct de la connaissance, <317> est la méconnaissance du problème.

Théorie de Locke (théorie des idées représentatives).

Cette théorie se retrouve dans Locke. Suivant lui, il y a deux choses, ou plutôt deux qualités des choses : les qualités premières, les qualités secondes. Les qualités premières seraient données par les sensations de plusieurs sens. *Mais il est évident que les sensations ne peuvent donner l'idée du dehors*. En effet, supposons que l'étendue existe en dehors de nous et qu'une sensation se produisant nous la fasse connaître. La sensation ne saurait nous représenter la continuité de l'étendue et l'extériorité, qui en sont les éléments essentiels. Ce que nous sentons est absolument simple, distinct, indécomposable, indivisible. Ce n'est pas en tant que sensation qu'une sensation peut être considérée comme extérieure. Autre chose est la distinction des sensations, autre chose est l'extériorité. *Ni l'extériorité, ni la continuité ne peuvent être fournies par la sensation.* Si l'étendue existait, la sensation la détruirait, et il faudrait que nous expliquions comment nous la recomposons après l'avoir anéantie. Lors donc que l'on considère l'étendue <318> comme étant connue immédiatement sans que cependant la notion de l'étendue soit une idée nécessaire de la pensée, on méconnaît la question de l'origine de l'étendue. C'est le cas des partisans de la théorie *nativiste matérialiste* suivant laquelle l'étendue nous est fournie immédiatement par suite de la constitution des organes sans aucun travail de la pensée. C'est le point de vue de Locke, de Condillac (2ème édition). Laissons donc de côté cette manière naïve de résoudre le problème.

Les deux écoles empiristes.

Nous restons en présence de deux solutions possibles : l'une suivant laquelle la notion de l'étendue, n'ayant pas sa source dans une sensation immédiate, est construite de toutes pièces par l'esprit par le moyen de plusieurs autres sensations, ou par des sensations et certaines notions irréductibles aux sensations. Dans le premier cas c'est l'empirisme pur, et dans le second cas nous avons un empirisme *qui se complète par l'admission de certaines formes irréductibles de la sensation dans lesquelles* <319> *ne se trouve pas la forme de l'étendue.* Le premier point de vue est celui de Condillac et de l'école anglaise contemporaine. Le deuxième est celui de Berkeley, de Schopenhauer, Lotze, Wundt (école allemande postérieure à Kant). La psychologie contemporaine admet en général que nous avons certaines notions nécessaires sans lesquelles toute connaissance serait impossible. La

présence de ces formes est nécessaire à la production de l'étendue. Suivant Condillac, les sensations composeraient toute la pensée et par suite la forme de l'étendue. Ce sont là deux conceptions sensiblement différentes et qui le sont pourtant plus en apparence qu'en réalité. En effet, qu'on *s'en tienne à la sensation* ou *qu'on invoque les principes logiques, celui de la causalité*, le résultat est le même, *c'est-à-dire qu'on considère la forme de l'étendue comme réductible à quelque chose qui n'est pas elle-même*. On fait donc l'étendu avec de l'inétendu, on passe du subjectif à l'objectif. On peut donc rattacher <320> cela à cette fausse conception de la psychologie qui veut ramener certaines fonctions de la pensée à d'autres. En réalité d'ailleurs, les efforts de l'école empirique pure, qui explique l'étendue par les sensations, non seulement échouent, mais encore ne sont point conduits conformément au principe auquel l'empirisme veut se soumettre, *c'est-à-dire qu'on introduit sans s'en douter des éléments* a priori *dans la sensation.* Ainsi l'empirisme pur ne diffère de l'empirisme mitigé qu'en prétention et non en réalité. Par conséquent, en réfutant Condillac, nous aurons réfuté Lotze et les autres. On ne peut faire du continu qu'avec du continu.

Réfutation de l'empirisme, de Condillac en particulier.

Il est curieux d'étudier cela dans Condillac, qui a pris conscience des difficultés du problème, et qui a abandonné absolument son premier point de vue sans s'en rendre absolument compte. Il y a en effet dans Condillac un sentiment très vif de la question ; il devient de plus en plus vif à mesure que le système se développe. <321> La deuxième conception qu'il donne n'est autre chose que la première jointe à l'aveu qu'elle n'est pas suffisante. *Condillac nous présente sa statue entièrement dépourvue de toute notion.* Il nous montre l'un des sens, celui de l'odorat, se développant, recevant des sensations, et les fonctions de la pensée se développant peu à peu à la suite de ces sensations. Or, lorsque la statue s'est trouvée enrichie de sensations d'odorat dont les traces ont subsisté, qui ont donné lieu à des souvenirs, à des désirs, *elle n'avait aucune notion d'extériorité.* Pour que cette notion apparaisse, il faut que la statue perçoive simultanément un grand nombre de sensations en les distinguant des autres. *Lorsqu'elles ont été perçues successivement et qu'elles apparaissent toutes ensemble, un commencement de l'idée d'étendue se présente.* Cette idée est tout à fait vague ; elle est la perception de plusieurs manières d'être qui coexistent et se distinguent ; pour aller plus loin, il faudra que la statue mesure ses mains, ses bras instinctivement en vertu d'un mouvement réflexe. Elle porte la main sur elle-même, elle éprouve alors une sensation de "solidité", de résistance. La résistance vient avec *le mouvement* et l'action. La statue <322> est impressionnée différemment par le mouvement, le solide, le chaud, le froid. *La sensation de résistance* est perpétuellement variée, elle est par cela propre à faire connaître les choses. Nous ne pouvons l'avoir sans nous représenter l'étendue. *Elle nous représente les différentes parties du corps comme en dehors les unes des autres*. Par conséquent, pour donner du corps à nos manières d'être, pour faire que nos sensations se composent en des corps, il suffit que nos organes mobiles ajoutent à chacune la résistance et la solidité. En somme donc, *la sensation de*

résistance donne du corps aux autres sensations, nous les représente comme étendues parce qu'elle nous les représente comme étant en des lieux différents.

Condillac a un sentiment de la véritable solution, puisqu'il reconnaît que *le mouvement est nécessaire pour arriver à connaître l'étendue*. Il a vu qu'avec la sensation de résistance apparaît l'étendue. L'âme apprend à se connaître parce que, en portant les mains sur notre corps, elle éprouve une double sensation.

Construction de notre propre corps.

Le corps est un composé de sensations reliées par la résistance. La statue ne perçoit pas les corps en eux-mêmes, <323> elle ne perçoit que ses sensations. Quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans les bornes où le moi se répond à lui-même, elle prend connaissance de son corps.

Construction des corps extérieurs.

Quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans les bornes où le mouvement ne se répond pas à lui-même, la statue a l'idée des corps différents du sien.

Le sentiment fondamental est quelque chose de passif, de préexistant à toute chose extérieure : c'est le toucher intérieur. À ce toucher vient se superposer le toucher extérieur. La sensation de solidité montre l'étendue, parce que dès que deux choses sont solides, chacune exclut l'autre du lieu, elles sont nécessairement en des lieux différents.

La sensation de solidité circonscrit toutes les autres, il suffit qu'on cesse d'éprouver deux sensations de résistance pour passer de son corps aux corps extérieurs.

La statue est étonnée de ne pas se trouver partout où elle touche. Elle étend le bras comme pour se chercher hors d'elle ; de cet étonnement naît l'inquiétude de savoir où elle est, elle se saisit, se compare à ce qu'elle touche. C'est <324> probablement ce que fait l'enfant ; il n'a pas le discernement de ses propres limites. De ce qu'une connaissance est antérieure à nous dans l'ordre du temps, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait rien dont il soit possible de rendre compte par des connaissances ultérieures. Si l'enfant arrive à avoir la notion de son corps, cela ne veut pas dire que la notion de son corps ne suppose pas des sensations qu'il n'a pas éprouvées jusqu'alors.

Nécessité d'avoir l'idée d'être.

Pour que l'idée du monde extérieur se présente à l'enfant, il faut qu'il ait existé primitivement dans l'enfant l'idée d'être, par exemple, par laquelle nous regarderions les sensations comme l'expression de quelque chose qui est. Comment la sensation actuellement réalisée peut-elle enseigner autre chose qu'elle-même ? Comment peut-elle enseigner des possibilités, des nécessités ?

La notion du corps ne suffit pas pour avoir la notion du monde extérieur. Il faut que la statue ait la notion *d'un continu indéfini des corps.*

Ce qui détermine la statue au toucher, ce n'est pas le désir de connaître, mais le désir d'éprouver <325> des sensations agréables. Condillac n'explique nullement comment la sensation de résistance donnerait effectivement la représentation de l'étendue, *comment nous arrivons à concevoir l'étendue infinie au-delà des corps que nous nous serions représentés.* En somme, il n'explique aucune des deux idées essentielles, ni l'extériorité en soi, ni l'extériorité indéfinie. Cette sensation que nous apercevrions, non comme une manière d'être de nous-mêmes, mais comme une manière d'être d'un continu formé par la contiguïté d'autres continus est celle qui nous montre *l'impénétrabilité du corps*. La sensation de résistance ne ressemble pas à la sensation de saveur, d'odeur, etc.

En somme, Condillac abandonne son empirisme puisqu'il prend comme *Deus ex machina la nature. Si nous avons la notion de l'espace, avoue-t-il, ce n'est pas que la science nous la donne, mais c'est que nous sommes organisés de telle façon que cette notion s'engendre nécessairement en nous.* Il se sert de l'empirisme pour entrer dans la doctrine de l'innéité. Exemple remarquable <326> de l'impuissance de l'empirisme.

Nous sommes donc amenés à reconnaître avec Condillac qu'*aucune sensation ne donne la notion d'étendue, pas même la sensation de solidité*. En effet, cette sensation contiendrait-elle en elle l'idée de l'existence nécessaire de deux choses qui s'excluent l'une l'autre ? Mais, est-il vrai que la sensation de résistance me parle de l'existence et de la contiguïté du bras qui éprouve la sensation de résistance ? Pour avoir l'idée de contiguïté, il ne faut pas éprouver simultanément deux sensations de résistance, mais bien que nous considérions ces deux sensations comme ne faisant qu'une. Or en est-il ainsi ? Nullement. La sensation de résistance ne me parle que d'elle-même ; sans doute elle a cela de particulier qu'elle est accompagnée d'une volonté d'action ; mais alors, sera-ce la sensation de résistance que j'éprouve qui m'enseignera que les deux parties sont en dehors l'une de l'autre ? Si Condillac ne montre pas qu'il y a en moi autre chose que des sensations de résistance, qu'il y a la volonté de produire quelque chose, qu'il y a <327> *une tendance vers un but*, il ne montrera pas qu'il y a une liaison entre ces deux sensations de résistance. Cette liaison ne s'opère que par la volonté unique de les mettre en relation entre elles. Leur liaison dépend du fait qu'elles dépendent de deux volontés qui sont les modifications d'une même volonté. Éprouver deux sensations qui se lient, qui se limitent, ce n'est pas éprouver qu'elles sont en dehors l'une de l'autre. Cette liaison n'est pas encore l'extériorité. *Enfin, si l'on admettait que la sensation donne la notion de l'extériorité, il resterait à expliquer comment cette notion se développe en notion de continuité.*

Conclusion de cet examen de Condillac.

Malgré toutes les réserves que fait Condillac sur sa première théorie du passage des sensations à l'idée des corps, il ne la change pas, mais avoue que *c'est par une sorte d'artifice de la nature que se fait ce passage*. Il proteste que nous pouvons conclure à l'espace *par un raisonnement*, mais il dit "*la nature le fait pour nous"*, ce raisonnement. S'il n'en reste pas moins persuadé qu'il y a dans la sensation de résistance quelque chose de plus que dans les autres sensations, <328> toutefois il reconnaît qu'il faut autre chose que la sensation et que l'idée de l'espace contient un élément logique.

La résistance n'est pas une sensation.

Mais, comme nous le verrons dans la suite, si Condillac accorde une supériorité à cette sensation de résistance sur les autres sensations, c'est qu'il n'aperçoit pas *que cette sensation n'en est pas une.* Il n'y a dans la réalité *que la sensation d'effort musculaire, et la sensation de pression.* Ces deux sensations étant simultanées, et variant l'une en dépendance de l'autre, se présentent comme un tout inséparable. Il semble que dans la sensation de résistance, il y ait en présence deux choses qui se résistent, deux choses l'une en dehors de l'autre. *Il y a en effet une dualité dans une sensation de résistance*, mais cette dualité est constituée par deux sensations : *la sensation d'effort musculaire* et *la sensation de pression*. Il y a même encore autre chose : *la volonté, l'idée d'un but poursuivi*. Dans cette sensation, il y a l'opposition de ce que nous subissons et de ce que nous voulons, de notre passivité et de notre activité. Mais il n'y a pas là deux choses <329> existant l'une en dehors de l'autre.

La résistance est déjà une perception.

Ainsi la sensation de résistance est *un composé intellectuel, c'est déjà une perception* ; et il n'est pas vrai que la dualité que nous croyons y découvrir soit une dualité objective. Si nous n'avions pas la notion de l'espace, ce n'est pas le sentiment du bonheur[1] qui pourrait nous la donner. C'est donc à tort que Condillac, d'une part prétend que la résistance nous fournit l'étendue, et d'autre part prétend qu'elle n'est qu'une simple sensation, [alors qu'elle contient][2] un acte de pensée, un raisonnement. La théorie de Condillac, d'une part, contient donc un appel au raisonnement sans qu'il l'avoue, et d'autre part, cet appel est insuffisant et Condillac est obligé de recourir à l'explication nativistique, c'est-à-dire à admettre que la notion de l'espace nous est fournie par la nature, nous est innée. En somme, donc, la théorie de Condillac aboutit à ces deux conclusions : (1) que l'espace n'est pas conçu ; (2) aboutit aussi à la théorie psychologique de la notion de l'espace (Berkeley, Lotze, Schopenhauer, <330> Wundt). En somme, cette théorie ne diffère de la théorie empirique que par la forme. Suivant la théorie empirique, en effet, la notion de l'espace vient directement de la sensation.

---

[1] sic.

[2] continuant *L*

Théorie psychologique.

La théorie psychologique considère la notion de l'espace se formant dans l'esprit à l'aide d'idées et de principes logiques.

Théorie de Schopenhauer.

Ainsi, pour Schopenhauer, le premier élément de l'idée d'espace est *l'idée d'extériorité*. L'extériorité c'est la limite de l'esprit, c'est ce qui s'oppose à l'action de l'esprit, ce qui explique que cette action s'arrête. Cette idée de cause nous fait concevoir nécessairement quelque chose qui explique l'arrêt de notre activité à un moment donné. L'idée de cause me force à concevoir quelque chose autre que moi-même. Dès que j'ai conçu l'idée d'extériorité, l'idée d'espace en dérive. En somme, tous les partisans de cette doctrine font dériver l'idée d'espace de deux idées, la première s'expliquant par le principe de causalité et la deuxième par des considérations logiques.

Mais d'une part l'idée d'extériorité ne se ramène nullement à cette causalité. *En effet pourquoi* <331> *ferions-nous consister la cause qui arrête notre action en cause extérieure ? Pourquoi pas une cause intérieure dont nous n'aurions pas conscience ?* Et de plus, comment avoir l'idée de cause sans avoir celle d'espace ? C'est un cercle vicieux. Enfin, la continuité ne saurait être fournie par aucun principe logique. Le principe logique par excellence est le principe d'identité. Comment faire sortir de là l'idée de continuité ? Sans doute, nous avons le sentiment de notre action continue, mais pourquoi transporter en dehors de nous cette continuité ? La conception de continuité en dehors de nous, c'est-à-dire de la contiguïté, contient cette idée qu'au-delà de toutes les divisions que nous pourrons faire, il y aura toujours quelque chose à diviser. En somme, tous les efforts qu'on fait pour expliquer la notion d'espace par autre chose qu'elle-même sont superflus. Cette notion est absolument irréductible à autre chose qu'elle-même.

Question métaphysique.

Tout ce que la pensée peut faire, c'est de chercher quelles sont les liaisons, quels sont les rapports nécessaires de la forme de l'espace <332> avec toutes les autres formes nécessaires de la pensée : c'est là une question métaphysique.

Question psychologique.

Ou, d'autre part, chercher à déterminer les conditions empiriques de la forme en nous - C'est là une question psychologique. Ce sont ces deux questions que nous aurons à résoudre.

Développement de la notion d'espace

La notion de l'espace est a priori. La sensation condition de l'apparition de la notion d'espace.

<333> Il est impossible de tirer la notion de l'espace de la seule sensation, soit directement, soit par raisonnement, cette notion est donc *a priori* et la condition de toutes représentations. Ce qui ne veut pas dire qu'elle préexiste à la sensation, qui est la condition de la première apparition de cette notion. Toute notion *a priori* est simplement irréductible, cependant d'autres notions et sensations sont conditions de l'apparition de cette notion.

Comment Kant prouve l'apriorité[1] *de la notion d'espace.*

Kant a prouvé le caractère *a priori* de la notion d'espace et de son corrélatif, celle du temps. Si on n'admettait le caractère transcendantal de ces formes (c'est-à-dire irréductible à l'expérience), il serait impossible d'expliquer comment les notions qui s'en déduisent ont un caractère nécessaire, *comment concevoir aucune chose (aucun phénomène extérieur ou intérieur) sans les ranger dans l'espace ou dans le temps.*

L'irréductibilité de la notion de l'espace entraîne deux études.

En discutant l'empirisme, nous avons montré qu'en effet aucune de nos sensations, ni isolément ni rapprochées, ni combinées avec d'autres, ne sauraient rendre compte des notions de l'espace ; cependant le caractère irréductible de cette notion étant établi, il reste deux études à faire, que Kant ne fit pas. *La première a pour objet de rechercher quelles sont les conditions psychologiques de l'apparition de la notion d'espace* <334> *en nous, avec les caractères nécessaires qui la constituent.* Dire sous quelle condition cette notion apparaît, c'est expliquer comment nous parvenons à remplir la forme abstraite de l'espace, c'est-à-dire comment nous arrivons à localiser nos sensations dans l'étendue. Kant se contente d'établir le caractère *a priori* de la forme de l'espace, et non de faire une étude psychologique des actes par lesquels nous localisons nos sensations dans l'étendue. Cette étude a pour objet de rattacher les différents caractères de la notion d'espace aux sensations, à l'expérience. La deuxième étude doit rendre compte de ces caractères, *expliquer pourquoi nous considérons l'étendue avec ces caractères dont l'expérience ne peut rendre compte.* En effet, la condition d'apparition de l'espace en nous, est l'analyse de ces conditions, mais il ne suffit pas que ces conditions apparaissent en nous pour que l'étendue apparaisse en nous, il faut donc autre chose qu'un appel à l'expérience, il faut une démonstration. La première étude, purement analytique, a pour but de rendre compte de

[1] la priorité *L*

l'apparition de la notion de l'espace dans notre esprit, mais non de justifier cette notion (car dans ce cas l'empirisme serait le vrai).

Chacun des caractères de l'étendue s'explique donc de deux manières : (1°) par les conditions de son apparition à l'esprit ; (2°) par la nécessité, nécessité qui ne nous apparaîtra que si nous découvrons dans le caractère en question un rapport nécessaire entre la notion de l'espace <335> et les autres notions sans lesquelles la pensée n'est pas concevable. Nous allons commencer par la première étude[1].

Double caractère de l'étendue : extériorité, continuité.

Nous supposons que tout dans la connaissance commence par la sensation (ces sensations, états de nous-mêmes, sont les conditions des représentations). C'est des sensations que les sensualistes prétendent dégager la notion de l'étendue. Condillac reconnaît l'impossibilité de faire sortir l'idée de l'étendue (caractère d'extériorité et de continuité) des sensations dans leur isolement les unes des autres. Pour que la notion de continuité nous apparaisse, il faut *que nous éprouvions plusieurs sensations à la fois.* Mais cela ne suffit pas, car autre chose est être affecté de plusieurs manières, autre chose distinguer ces diverses affections.

Nécessité de l'activité de l'esprit pour discerner les sensations les unes des autres.

Pour que la simultanéité de nos sensations puisse nous suggérer l'idée de l'étendue, *il faut que nous les distinguions* les unes des autres, donc que nous les ayons remarquées, autrement dit, la simple sensation sous différentes formes ne suffit pas à nous représenter la simultanéité, qui suppose *que l'esprit réagit contre les éléments qui la composent, et suppose donc autre chose que la pure passivité, par conséquent que la sensation.* Ainsi, pour que la notion de continuité apparaisse (*le continu est une multiplicité, une simultanéité*), il faut supposer comme première condition de [la] notion de simultanéité, en face de la sensation et distincte d'elle, *l'activité* <336> *de l'esprit.* Cette remarque renverse donc tout empirisme. Supposons donc que l'esprit possède un ensemble de sensations simultanées dont il distingue les éléments.

Il faut que les sensations simultanées nous apparaissent distinctes par autre chose que par leur nature de sensations.

Pour que la notion de continuité apparaisse, il faut d'abord que cette série de sensations que nous venons de supposer pouvoir être perçues simultanément nous apparaissent *comme distinctes les unes des autres par autre chose que par leur nature de sensations.* En effet, dire que deux sensations ne

[1] *Lagneau ne fera pas de la seconde une étude séparée cette année-là. À cet endroit s'insérait le titre suivant* : Ière Étude - Comment la notion de l'espace se développe-t-elle dans l'esprit ?

viennent pas du même point de l'étendue, c'est dire qu'elles ne diffèrent pas seulement l'une de l'autre comme sensations représentatives (ainsi une certaine couleur bleue et une certaine couleur rouge ne peuvent être localisées en deux points qu'en apercevant en elles autre chose qu'une sensation[1]), car toutes les différences par lesquelles les sensations se distinguent les unes des autres sont sans rapport avec leur situation[2] dans l'espace. (Les mêmes sensations peuvent se produire dans les lieux différents de l'espace). Il faut donc que je découvre dans des sensations *quelque chose qui s'y rapporte et ne se confonde pas avec elles.* À supposer qu'une certaine sensation (couleur) m'affecte à un moment donné, l'instant d'après, elle m'affecte encore, mais sur un autre point de ma rétine ; je pourrai reconnaître cette sensation et apercevoir en elle quelque chose de différent suivant les points dont elle vient.

Nécessité de la découverte d'un ordre fixe des sensations.

En effet, chacun de ses points doit réagir à sa manière contre la sensation ; lorsque cette sensation passe successivement sur différents points voisins de mon organe, j'éprouve *une série de sensations qui se reproduisent dans un ordre fixe,* <337> mais cet ordre ne me paraît pas encore comme *différent des sensations auxquelles il se rapporte*. Si une autre sensation intervient, cet ordre m'apparaîtra comme indépendant des sensations, puisque dans les deux cas, ce qui constitue cet ordre est le même. Je puis donc dégager l'idée *d'un ordre fixe de mes sensations, indépendant d'elles-mêmes,* après avoir distingué ces différences dans des sensations correspondant à chacun des points de mon organe sensible. Je puis éprouver simultanément toutes ces différences de sensation qui se rapportent à des différences de points sensibles, et reconnaître mes sensations ; nous arrivons ainsi à une simultanéité d'affections qui s'ajoutent aux sensations et les distinguent les unes des autres indépendamment de leur nature propre ; ceci nous conduit à l'idée de l'étendue, c'est-à-dire d'une continuité extérieure.

Pour que cette notion apparaisse, il faut reconnaître entre nos sensations un ordre de juxtaposition distinct de leur nature. Si un être sentant était réduit à un seul point sentant, s'il ne pouvait éprouver, outre une pluralité de sensations simultanées, une pluralité d'affections correspondant à ces sensations, la notion de l'espace ne serait pas consciente chez lui. Mais une simultanéité de sensations subjectives ou affections se rapportant à un terme de simultanéité de sensations représentatives, ne nous donne pas l'idée d'une continuité extérieure à nous indépendamment de nous[3].

---

[1] *Cette parenthèse est rédigée en marge.*

[2] leurs sensations *L*

[3] *Ces deux phrases ont été l'objet de nombreuses corrections. On peut reconstituer ainsi la première rédaction* : Si un être sentant était réduit à un seul point sentant, il n'aurait pas de notion d'espace possible. - Mais une simultanéité, une affection se rapporte à un terme de simultanéité de sensations représentatives, mais ne nous donne pas l'idée d'une continuité extérieure, *etc*.

Définition de l'étendue.

Qu'est-ce que l'étendue, sinon quelque chose que nous concevons comme *absolument* extérieur à nous-mêmes, et comme contenant en puissance les <338> sensations que nous allons éprouver, les contenant de manière qu'elles puissent être atteintes par nous suivant certains moyens déterminés et que nous puissions suivre sans rencontrer d'interruption : *l'espace est donc une continuité de moyens d'atteindre certaines sensations.*

Intervention de l'idée de notre action.

Au point où nous en sommes, ce qui nous manque, pour [déterminer la] notion de l'espace, c'est d'avoir fait intervenir l'idée de notre action. Jusqu'ici nous avons éprouvé nos sensations, nous les avons distinguées les unes des autres, nous avons reconnu un élément en elles indépendant d'elles, nous avons reconnu que les éléments affectifs sont distincts des sensations avec lesquelles ils sont en rapport, nous avons reconnu un ordre fixe entre ces éléments affectifs, mais rien ne nous permet de nous représenter ces affections comme se rapportant à quelque chose de continu et comme ayant une réalité indépendante du sentiment que nous en prenons. Pour que ce pas soit franchi, *il faut qu'un nouveau sentiment intervienne dont le caractère soit la continuité.* Pour me représenter comme se rapportant à différents points locaux mes affections différentes, il faut que je me représente ces affections locales comme rattachées l'une à l'autre par quelque chose de continu en relation avec ces différentes affections. Il y a en effet en moi un sentiment de continuité, *c'est le sentiment de mon action.* L'idée d'action suppose l'idée d'un but poursuivi auquel se rapportent tous ceux que je peux poursuivre successivement. Si l'idée d'un pareil but <339> n'existait pas, je ne serais pas un être (le caractère de l'être est l'unité). Je ne puis comprendre la continuité entre les phénomènes si je ne sais qu'il y a une idée dans mes actes qui sert de lien à la continuité de mes états affectifs. *Ces états sont la diversité même, desquels jamais ne sortira la continuité s'il n'y a en moi uniformité*, celle de mon action, une dans la fin vers laquelle elle tend.

Comment la fin poursuivie peut-elle se rattacher à des sensations affectives ?

Mais cette fin vers laquelle tend mon action, comment peut-elle se rattacher à mes sensations objectives, à nos affections ? En réalité, il n'y a aucun rapport entre un but poursuivi et une couleur, un son, etc. Mes sensations ne dépendent pas de ma volonté, car dans ce cas jamais je ne formerais en moi l'idée que mes sensations se rapportent à des points différents de l'espace, car je pourrais me donner des sensations dans[1] l'ordre qui me ferait plaisir, et je considérerais mes sensations comme ne se rapportant qu'à moi-même.

[1] de *L*

La sensation musculaire seule dépendante de la volonté.

Une seule sensation dépend de ma volonté, c'est la sensation musculaire ; et le sentiment d'action n'est pas seulement le sentiment du but poursuivi par moi, mais il faut qu'il existe en moi une espèce de sensation dans la dépendance de ma volonté, ce sont les sensations musculaires. Ainsi la sensation musculaire possède *le caractère spécial de ne représenter rien d'extérieur à nous* : par elle, nous ne pouvons distinguer les qualités des objets (sensation quantitative et non qualitative). La sensation musculaire, c'est la sensation résultant de la contraction d'un muscle. Cette contraction est primitivement <340> involontaire, mais par l'expérience, nous apprendrons bientôt que nos muscles se contractent par notre volonté ; nous apprenons donc à mettre les sensations musculaires, par les sensations objectives, dans la dépendance de notre volonté.

Il existe un rapport fixe entre les sensations musculaires et les successions d'affections que nous éprouvons.

En effet, nous constatons par l'expérience qu'*il existe un rapport de dépendance fixe entre les sensations musculaires que nous nous donnons par notre volonté et les successions d'affections que nous éprouvons* ; nous nous représentons deux simultanéités de sensations et nous avons appris à distinguer dans la sensation (pression) deux éléments : nous connaissons la façon particulière dont chacun de nos points sensibles est affecté par nos sensations différentes.

Rôle de la sensation musculaire entre mes sensations.

Comment me représenter que cette diversité de mes affections simultanées en rapport avec l'espace me fait me représenter entre mes sensations un ordre fixe et toujours le même ? Pour faire passer une sensation d'un point à un autre à la surface de mon être, il faut faire une sensation musculaire toujours. *La notion de continuité <lacune sur trois lignes>* et je me représente une liaison entre les deux sortes de ma sensation analogue à la liaison des deux premiers[1], par le fait que tout s'engendre en moi par ma volonté continue.

Le mouvement dans l'action musculaire me donne le sentiment de continuité.

Faisant varier mes sensations objectives avec mes sensations musculaires, je prends le sentiment <341> *de continuité par le sentiment du mouvement que je fais.* Mais cela ne construit pas la notion de l'étendue : car la continuité ne fournit pas cette notion, même la continuité du simultané ; je puis donc concevoir par une simultanéité les points extrêmes du mouvement que je fais, mais cela ne me donne pas la notion de l'étendue, qui n'est pas seulement une continuité subjective, mais objective, indépendante de moi, dans laquelle mes sensations subsistent.

---

[1] sortes *et* premiers : *texte incertain.*

La pensée nécessaire pour comprendre l'extériorité de l'étendue.

Pour concevoir cette extériorité par rapport à moi, il faut que je connaisse qu'il y a autre chose que ce qui m'apparaît à un moment donné, qu'il y a un fondement fixe dans tout cela, c'est-à-dire qu'il y ait en moi, au-dessus de mes sensations, la pensée.

Résumé de cette leçon.

En somme, c'est le sentiment du mouvement qui engendre en nous le sentiment de l'étendue ; or il faut admettre deux parts de notre vie mentale, d'une part la sensation, de l'autre idée, le but où tend notre action[1] ; ce quelque chose irréductible de la sensation, c'est ce à quoi nous tendons.

Les sensations, nous devons les distinguer en 3 étapes : (1°) *Sensations affectives*, c'est-à-dire ce quelque chose qui n'est pas apte à nous représenter quelque chose d'extérieur ; (2°) *Sensations représentatives, objectives* - ces sensations se <342> divisent en deux : sensations objectives (des sens) ; sensations musculaires, dépendantes de la volonté. L'idée rapprochée de la sensation musculaire engendre le sentiment de l'action musculaire. Si nous appliquons ce dernier sentiment à la sensation subjective ou objective, cette combinaison engendre le sentiment du mouvement (variation de nos sensations objectives avec nos sensations subjectives et musculaires dans la dépendance de notre volonté). La notion du mouvement ne paraît qu'*avec le but poursuivi*, l'action musculaire poursuivant ce but, avec les sensations affectives et objectives. L'élément essentiel de la notion du mouvement est *la continuité*. Le sentiment de continuité résulte en nous du fait d'une idée que nous réalisons, c'est-à-dire du fait de la volonté. Ce ne sont pas nos sensations qui nous paraissent continues, mais le fait de leur relation entre elles et [avec] notre volonté.

Idée de mesure de l'étendue.

Mais le sentiment du mouvement ne nous donne pas encore celui de l'étendue, qui est quelque chose de mesurable. Or rien de nos sensations n'est mesurable. Sensations objectives ou des sens, sensations affectives, sensations musculaires, toutes les trois [sont] soumises aux lois de la sensation ; il faut donc un élément nouveau qui apporte la mesure. Certains physiologistes supposent que nous pouvons mesurer l'étendue avec les sensations musculaires, mais il n'y a rien dans cette <343> sensation qui la distingue des autres sensations. Comment reconnaître qu'une sensation musculaire est deux, trois, quatre fois plus grande qu'une autre, puisque la première disparaît[2] lorsque la deuxième intervient ? D'ailleurs la sensation musculaire ne permet pas de distinguer la résistance du mouvement (nous concluons à l'un ou l'autre suivant que nous sommes en présence d'une série unique de

[1] l'attraction *L*

[2] apparaît *L*

sensations en [nous], série qui se renouvelle). En somme, nous ne mesurons rien par un effort musculaire, car nous ne mesurons pas même cet effort. Si la mesure de la sensation est impossible, la mesure de l'idée le sera bien davantage. L'intermédiaire nécessaire est ici le rythme, ou mouvement rythmé.

Idée du rythme.

Le rythme, c'est la division régulière du temps par des sensations. Pour que cette sensation soit possible, il faut que nos sensations se représentent par séries identiques, il faut que des séries de sensations se renouvellent perpétuellement les mêmes, il faut de plus qu'il y ait réaction de l'esprit contre les sensations, c'est-à-dire qu'il faut que les sensations objectives qui se succèdent à intervalles réguliers s'associent à des séries semblables d'intervalles réguliers qu'elles déterminent et engendrées par notre volonté.

Analyse de cette idée.

(*Mouvement d'un balancier* - Chacun de ses moments me présente une sensation différente de celle du <344> moment précédent et du moment suivant. Si je considère l'ensemble d'une oscillation, j'ai là un ensemble de sensations visuelles semblable à celui qui se reproduira l'instant suivant : le rythme ici ne consiste pas seulement dans la ressemblance de chacune des séries successives, mais dans le mouvement que mon esprit fait pour suivre ces sensations.

Première série de sensations objectives.

Il fait engendrer en moi par ma volonté une série de sensations musculaires, série qui se renouvelle la même à chaque oscillation du pendule.

Deuxième série de sensations musculaires.

Ces deux séries sont associées à deux séries constantes de sensations objectives, car certains points de ma rétine sont affectés de même par série selon le mouvement du pendule. Voilà donc trois séries de sensations qui se reproduisent identiquement les unes aux autres). Chacun de ces ensembles de mouvements peut être perçu par deux esprits comme identique au précédent et au suivant. Car ici nous n'avons plus seulement affaire à des sensations objectives. Chacun de ces mouvements est une action qui nous demande une intervention de nous-même. C'est notre acte que nous reconnaissons identique. La ressemblance que nous sentons entre les sensations de chaque groupe est un signe de l'identité que <345> nous avons de notre acte même, il faut donc que l'esprit compte quelque chose d'absolument identique. Ainsi le sentiment du rythme est le sentiment d'une action qui se renouvelle perpétuellement identique à elle-même et qui y est déterminée par la ressemblance des sensations objectives qui y correspondent. Chacun de ces rythmes successifs se présente dans notre esprit comme

un tout indivisible. L'unité de notre action s'étend à toute la matière qu'elle enveloppe et engendre l'unité de notre sensation.

Idée du mouvement uniforme.

Cette idée du mouvement identique développe en nous une nouvelle idée, celle du mouvement uniforme, et il en naît[1] par son intermédiaire *l'idée du temps divisé en portions égales et successives*. En effet, puisque le sentiment du rythme, c'est-à-dire de mouvements identiques qui se succèdent, est le sentiment d'une identité, il faut que cette identité n'exclue pas la distinction. Ces mouvements identiques qui se succèdent, nous ne les confondons pas, c'est-à-dire qu'il y a autre chose en eux qu'eux-mêmes, que ce par quoi nous les reconnaissons identiques. Il est clair que ces mouvements identiques doivent <346> occuper chacun des parties identiques de ce temps dans lequel ils occupent des moments extérieurs l'un à l'autre. Le fait que nous concevons la pluralité de ces mouvements identiques suppose que nous déterminons par la pensée la notion du temps. En effet, si nous ne considérions pas le temps comme existant, c'est-à-dire si nous ne considérions pas comme réel un autre ordre fixe que celui de la relation de ces mouvements successifs à son idée, nous ne pourrions compter ces mouvements. Compter une série d'unités, c'est dire que ces unités sont distinctes malgré la ressemblance qu'elles ont dans notre pensée. Ainsi, ces mouvements identiques du balancier, que je conçois comme un seul mouvement se répétant, doivent être considérés, pour que je les compte, par quelque chose autre que leur nature, qui les fait identiques. C'est la notion du temps. Les actes identiques de ma pensée, par quoi se distinguent-ils ? Par ce fait que, quoique identiques, ils *se sont réalisés* en dehors les uns des autres. Dans leur idée <347> ils sont identiques, sans quoi je ne les compterais pas ; il faut aussi qu'ils soient distincts, autrement dit, il faut que je conçoive, outre l'ordre idéal où les identités se confondent, un ordre historique où elles ne se confondent pas. Il faut que je conçoive tous ces mouvements comme se passant successivement en dehors les uns des autres dans le temps ; à l'idée de *l'identité* de ces mouvements successifs vient donc s'ajouter celle de *l'égalité* du temps pendant lequel ils se passent. Il est impossible que nous ayons une notion du temps si nous n'y sommes[2] pas déterminés par ce fait que nous comptons nos actes identiques.

Voilà donc déterminée l'idée du temps, et de temps identiques (nous étudions toujours l'ordre de la génération des idées). De cette idée de temps égaux qui se succèdent et dont chaque partie est remplie par une succession de mouvements identiques, sort celle du mouvement uniforme. Qu'est-ce ? C'est un mouvement qui parcourt des distances égales en des temps égaux. <348> évidemment nous ne pouvons encore arriver à l'idée de mouvement uniforme définie de la sorte, car si nous avons la notion de temps égaux, nous n'avons pas celle de distance, remplacée jusqu'à ce moment par celle de

[1] elle en est *L*

[2] étions *L*

sensations semblables qui se succèdent. Si nous reconnaissons que dans des temps égaux qui se succèdent, nous avons des sensations dont les idées se ressemblent, nous aurons l'idée d'un mouvement uniforme. Considérons en effet une série de mouvements rythmiques qui se succèdent, nous pouvons rapprocher tous les temps égaux pendant lesquels ils se succèdent et considérer que la somme de ces temps est en rapport avec une suite de sensations semblables qui sont celles des rythmes successifs. Nous pouvons considérer le temps dans lequel chaque mouvement rythmique se produit comme uniforme, identique à lui-même, homogène. En un mot, l'idée du mouvement uniforme est engendrée par la conception de mouvements strictement <349> identiques qui se passent en temps égaux et petits au-delà de toute quantité donnée (c'est-à-dire infiniment petits). Donc la conception du mouvement rythmique est nécessaire à la conception du mouvement uniforme.

Idée de la mesure de l'étendue.

Celle-ci à son tour nous conduit à celle de l'étendue divisée en parties égales, c'est-à-dire à la mesure de l'étendue. Que sont en effet des étendues égales ? Ce sont des étendues que nous pouvons parcourir par des mouvements uniformes en temps égaux. Lorsque je juge qu'un système de sensations objectives joint à un système de sensations subjectives et musculaires, se reproduit successivement 1, 2, 3, 4 fois, j'ai l'idée d'un mouvement qui décompose le temps en parties égales. Si je conçois que ce mouvement peut être divisé à son tour en des parties qui donnent lieu à des mouvements absolument identiques, si loin que je pousse la division, j'ai l'idée d'un mouvement uniforme. Quand je conçois celui-ci, je conçois que, si petites que soient, quant au temps, les parties du mouvement, je les trouverai remplies par une matière homogène. Le mouvement uniforme est un mouvement dans lequel chaque partie <350> par rapport au temps a une matière absolument identique (non pas quant aux sensations objectives mais quant aux sensations musculaires par lesquelles ce mouvement existe). *L'idée de distance est donc engendrée en moi par l'idée de temps égaux et de mouvements uniformes*, et nous arrivons à la notion d'une grandeur *mesurable* qui apparaît distincte de celle du temps. Nous reconnaissons maintenant que les temps égaux dans lesquels se passent des mouvements uniformes doivent être en relation avec certaines grandeurs mesurables. Ces grandeurs mesurables, c'est ce[1] quelque chose qui fait que des mouvements uniformes se passant dans des temps égaux sont néanmoins distincts les uns des autres. Si nous ne développions pas autre chose que des mouvements uniformes dans des temps égaux, nous ne pourrions distinguer les parties de ces mouvements. Ce qui distingue chacune de ces parties, ce sont les distances franchies du mouvement uniforme, qui ne sont pas seulement identiques par les temps dans lesquels elles se développent, mais par la matière à laquelle ils s'appliquent. Cette matière, ce sont les distances égales. Ainsi nous jugeons les distances qui séparent différents points de notre corps par le temps qu'il faut pour les franchir d'un mouvement uniforme. Il ne dépend pas de nous <351> que ces temps soient ce qu'ils sont. La notion de la distance

[1] *Depuis* et nous arrivons : *quatre lignes rédigées en marge*.

nous est donnée par la notion de la raison de la constance de <*lacune*>. Il est clair que cette constance ne dépend pas de moi.

Nous nous sommes placés jusqu'ici en dehors de tout sens particulier. Il faut remarquer que la notion du temps nous apparaît comme nécessaire à la notion d'espace. Cela paraît singulier, car les animaux ne paraissent pas avoir celle du temps, et paraissent avoir celle de l'espace. Mais ils n'ont pas la notion d'espace telle que nous l'avons. L'animal se représente bien ses sensations, mais sans qu'on puisse dire qu'il les localise, qu'il les considère comme occupant des places absolument déterminées. Par conséquent l'espace est une notion qui suppose l'exercice de l'entendement, de la raison, et nous n'avons nullement voulu montrer que cette notion se forme par la seule expérience. Comme nous l'avons vu, nous dégageons de la notion du mouvement celles du temps et de l'espace. À cette notion du mouvement correspond <352> une perception, ou plutôt elle nous est fournie par une perception.

Nous avons vu comment le temps et l'espace sont dégagés par abstraction de la notion du mouvement, idée qui nous est fournie par les seules véritables perceptions. Du mouvement rythmé sort le temps mesurable, de celui-ci le mouvement uniforme, et de celui-ci l'étendue mesurable. Qu'est-ce donc pour nous, au point de vue psychologique, que l'étendue ? C'est-à-dire, par quoi sommes-nous déterminés à concevoir l'étendue ? *Par ceci*[1] *que nous sommes déterminés à concevoir qu'il y a une raison permanente et indépendante de notre volonté qui nous fait éprouver nos sensations dans un certain ordre*, et qui nous permet de nous les donner dans cet ordre par le moyen de certaines actions (c'est-à-dire par certaines sensations musculaires). On peut donc dire que l'espace est la forme par laquelle nous nous représentons nos sensations comme déterminées par notre action suivant des lois indépendantes de nous. L'espace n'est donc pas une pure possibilité abstraite de sensations. <353> *C'est la représentation de notre pouvoir de nous donner certaines sensations objectives par le moyen de notre volonté.*

On ne peut dire non plus avec Kant que *l'espace est la forme transcendantale de notre sensibilité extérieure*, comme si il suffisait, pour qu'une sensation vienne se ranger dans l'espace, qu'elle se présente. Or il n'en est pas ainsi. Il faut les avoir localisées, avoir appris par expérience qu'il y a un ordre suivant lequel elles s'enchaînent et qui nous fournit les moyens de nous les donner à condition d'engendrer en nous, par le moyen de notre volonté, certaines sensations musculaires ; le tout est constaté parce que les mêmes séries de sensations peuvent nous être fournies en des temps égaux par des mouvement uniformes. Donc, nous ne pouvons concevoir l'espace comme la loi indépendante de notre volonté suivant laquelle nous pouvons nous donner des sensations, si nous n'avons au moins l'idée du temps mesurable, dans lequel se développe notre action.

Qu'est-ce maintenant que le temps ? Nous venons de voir qu'il est en relation étroite <354> avec l'espace. Nous concevons le temps lorsque nous nous représentons notre action déterminée par des

[1] parce *L*

sensations indépendamment de notre volonté, autrement dit, c'est la forme de nos actions, en tant que déterminées par nos sensations indépendamment de notre volonté.

Nécessité de l'idée de loi.

Ainsi, le facteur essentiel de ces idées de temps et d'espace, c'est l'idée de loi, de nécessité, autrement dit de quelque chose qui ne nous apparaît pas seulement mais qui est, s'impose à nous absolument. Concevoir l'espace et le temps, c'est opposer à l'ordre de l'apparence l'ordre de l'être. Les êtres qui ne conçoivent pas le temps et l'espace n'ont pas vraiment des perceptions. Il faut qu'on ait l'idée de loi : et c'est précisément parce que la nature est soumise à des lois déterminées que nous pouvons agir sur elle. Si les places des objets n'étaient pas absolument déterminées dans l'espace, et si tout changement d'une de ces places ne retentissait pas dans toutes les autres, nous n'aurions aucun moyen de nous donner ces sensations dans un certain ordre.

Nécessité du concept de la distance pour concevoir l'espace.

<355> D'après ce que nous venons de dire, il y a une dimension de l'espace sans laquelle nous ne pouvons le concevoir, car elle lui est essentielle ; c'est ce qu'on appelle ordinairement la grande dimension : c'est la distance. Nous ne percevons vraiment l'espace que lorsque nous avons le concept de cette dimension qui est vraiment la première, la dimension essentielle de l'esprit humain. C'est celle par laquelle nous nous représentons comme subsistant actuellement en puissance des sensations[1] que nous n'avons pas actuellement. Nous avons vu que l'idée de l'espace est celle d'un système de moyens pour nous donner des sensations que nous n'avons pas. Si nous considérons une de celles que nous n'avons pas, par opposition à celle que nous avons actuellement, la position relative de ces deux sensations dans l'espace détermine une ligne qui nous représente les moyens en notre puissance de relier cette sensation possible à cette sensation actuelle - autrement dit, la profondeur nous représente la distance entre deux sensations, l'une actuelle, l'autre pas actuelle, mais que nous pouvons nous donner. <356> Considérer l'espace comme une réalité, c'est considérer nos sensations non actuelles comme existant en puissance. La réalité de l'espace, c'est la réalité actuelle des sensations que je n'ai pas. Elle m'est donnée par la troisième dimension, la distance. Quand je ne me représente qu'une superficie, je ne conçois pas vraiment l'espace, car je ne mets en oeuvre que mes sensations actuelles, et l'espace en superficie, l'espace que j'éprouve actuellement, n'est pas vraiment, par lui seul, un espace. Les deux dimensions de cet espace ne se réalisent vraiment que par l'application de l'idée de la troisième dimension. *La notion de distance, c'est celle des mouvements qu'il me faudrait faire pour substituer une sensation non actuelle à une sensation actuelle.* Dans la superficie de mon corps, il y a des sensations actuelles. Si je ne fais pas intervenir un acte par lequel je considère ces sensations

[1] dimensions *L*

actuelles comme purement possibles, je ne concevrai pas l'étendue de mon corps : il faut que j'incorpore la notion de distance à la superficie de mon corps en en considérant une sensation, qu'éprouve un point de mon corps, c'est-à-dire une sensation actuelle, comme étant purement possible <357> par rapport à un autre point qui ne l'éprouve pas.

Soient par exemple deux points de mon corps : A qui éprouve une sensation *a*, et B qui éprouve une sensation *b*. Je ne les conçois comme distincts l'un de l'autre qu'à la condition que je me représente la sensation *b* comme pouvant permuter avec la sensation *a*. Alors cette sensation qui n'est par rapport au point A qu'une possibilité, je la conçois comme une possibilité *réelle*, que je peux rendre actuelle, et alors je conçois A et B comme distincts. La distance que je conçois entre eux, ce sera la longueur ; quant à la largeur, ce sera toutes les distances qui ne sont pas actuellement mesurées. Quant à ramener ces trois divisions à trois lignes perpendiculaires, ce sont des considérations géométriques où nous n'entrerons jamais.

Ainsi, la troisième dimension, par laquelle je me représente mes sensations non actuelles comme reliées à mes sensations actuelles par des lois absolues, est nécessaire pour concevoir vraiment l'étendue. Je ne puis concevoir l'étendue actuelle que je touche que par l'étendue purement idéale. Autrement <358> dit, la notion de profondeur, de distance, est nécessaire pour analyser les deux dimensions de l'espace superficiel, longueur et largeur, pour les concevoir ; et l'on peut dire que si les animaux ne conçoivent pas la troisième dimension, ils ne conçoivent même pas vraiment les deux autres.

En somme, *<la conclusion manque>*.

Nécessité de l'habitude.

<359> Ainsi, nous avons expliqué comment s'engendrent les notions de l'espace et du temps ; comment elles supposent la sensation, mais comment elles supposent surtout une idée, celle de nécessité, celle d'étendue. Mais ce n'est pas par une simple déduction que nous pouvons arriver à concevoir l'espace. Un élément nécessaire a été négligé : *l'habitude*.

Nous ne connaissons vraiment l'étendue de notre corps qu'en considérant ses différents points dans les mêmes rapports à l'étendue que tels objets extérieurs à ce même point. Par suite, pour que nous nous représentions d'une façon permanente notre corps comme étendu, il faut de deux choses l'une : ou bien que nous parcourions actuellement, simultanément toutes les distances qui séparent tous les points du corps, ce qui est impossible, ou bien, il faut que l'habitude ait tellement enraciné en chacun des points du corps le sentiment des mouvements qui devraient être faits pour substituer à la sensation que ce point éprouve celle qu'éprouve tel ou tel autre point, que l'accomplissement du mouvement réel soit inutile. Il faut que l'habitude lie à chacun des points de notre <360> corps le sentiment des actions musculaires à faire pour substituer à la sensation qu'il éprouve celle

qu'éprouvent d'autres [points]. Et en effet nous connaissons très bien la topographie des parties de notre corps les plus mobiles ; ainsi, nous connaissons très bien, quoique inconsciemment, la topographie de notre rétine, parce qu'il n'y a point de partie de notre corps aussi apte à apprécier les mouvements les plus délicats. Ainsi, grâce à l'habitude, nous en arrivons à juger des distances sans mouvement. Lorsque je touche un objet de ma main étendue, et que je le couvre, je n'ai pas besoin de prendre conscience de la longueur de cet objet que je parcours avec ma main. L'habitude me fait connaître la longueur qu'il a, c'est-à-dire la longueur de ma main. De même pour la vue. Pour apprécier une grandeur, nous amenons par le mouvement des muscles antérieurs de l'oeil l'image de l'extrémité de l'objet sur la tache jaune de la rétine. Nous obtenons simultanément les sensations des autres points et par suite celle de l'autre extrémité, <361> mais sur d'autres points de la rétine. Si celle-ci n'était pas habituée, il faudrait mouvoir l'oeil de façon à substituer la première des deux extrémités à la deuxième. C'est le mouvement de l'oeil qui nous donne la notion de la grandeur de l'objet (grandeur relative à celle d'autres objets que je mesure aussi du regard). Mais quand la deuxième extrémité tombe sur l'autre point de ma rétine, l'habitude a attaché à ce point le sentiment de l'effort musculaire que mon oeil devrait faire pour amener sur la tache jaune l'image de cette deuxième extrémité ; de sorte que le mouvement est inutile. C'est donc par la connaissance de la topographie de ma rétine que j'en viens à mesurer les grandeurs en dehors de moi, et cette connaissance est ici encore le résultat de l'habitude.

Mais il y a une grande différence entre la perception par l'oeil et celle par le toucher. Celle-ci est une perception de résistance : en même temps que je perçois le mouvement, j'ai la sensation de pression. Par l'oeil au contraire, j'ai une sensation lumineuse. Il n'y a point de muscles intérieurs à la rétine et qui augmentent l'intensité de la sensation <362> lumineuse. De là vient que les grandeurs que fait connaître la vue ne sont pas des grandeurs absolument déterminées, comme celles que nous fait connaître le toucher. Ce sont, pour ainsi dire, des grandeurs indépendantes de moi. Il est inexact de dire que la vue me fait connaître les objets à la surface de mon oeil, car il me faudrait des muscles capables d'augmenter ou de diminuer ma sensation, ce qui n'est pas. Les images sont indépendantes de moi, elles ne sont déterminées que par l'association du toucher ; sans celui-ci, nous ne pourrions donner du corps aux images de l'oeil. Sans cette perception donc, nous n'aurions même pas la notion de l'étendue visuelle (longueur et largeur), car celle-ci suppose la profondeur, qui ne peut nous être fournie absolument que par le toucher. En effet, la profondeur est la relation entre les sensations purement possibles et les sensations actuelles. Nous n'obtenons la notion de la profondeur que par la locomotion (de tout le corps ou d'une partie du corps).

L'épaisseur est déduite de la troisième dimension.

<363> On ne peut pas dire que la troisième dimension commence sous la forme de l'épaisseur ; je ne peux avoir l'idée de la troisième dimension que lorsque je considère des sensations possibles avec

des sensations actuelles. L'épaisseur est une déduction de la troisième dimension. Tant qu'on s'en tient au simple contact, ce contact fût-il double, on ne tirera jamais de là l'idée de la permanence des objets. Le toucher doit donc être associé au mouvement de toutes les parties du corps pour donner l'idée de la troisième dimension, mais il faut que l'esprit suppose qu'il y a en dehors du phénomène l'être qui persiste. Le toucher fait l'éducation de l'oeil et lui apprend à juger des distances et des grandeurs. Par la vue, nous ne connaissons immédiatement que la grandeur apparente des objets, et leurs dimensions angulaires. Nous ne pouvons savoir à quelle distance se trouve un objet, si nous ne savons pas sa grandeur, et inversement. Donc on ne peut juger la distance et la grandeur des objets par la vue, si on ne connaît pas <364> d'une autre façon l'une ou l'autre. Cette connaissance, le toucher la donne. Une fois qu'on connaît absolument la grandeur d'un objet, on en fait un point de repère pour juger d'autres grandeurs. Il faut donc avoir touché les objets ou en avoir touché d'analogues pour que la vue puisse faire des inductions légitimes, et sur la distance, et sur la grandeur des objets. De l'analogie des formes nous concluons à l'analogie des grandeurs réelles, ce qui nous induit quelquefois en erreur. Nous avons encore d'autres moyens de juger des distances des objets autrement que par la grandeur supposée : par la différence des images.

Nous sommes arrivés à cette conclusion, que la connaissance de la distance était antérieure à la connaissance de la grandeur de l'objet. Cette connaissance de la grandeur des objets, la déduction de leur grandeur apparente à la grandeur vraie, suppose que nous avons préalablement dessiné ces objets en nous : la véritable perception visuelle n'est <365> pas la sensation de l'image qui se peint sur la rétine, cette image n'est que l'ensemble des sensations qui déterminent la perception. Mais celle-ci consiste dans les mouvements, réels ou possibles, des muscles de l'oeil. Ainsi, nous ne connaissons pas l'image qui se peint sur la rétine, et par là s'explique que nous ne les connaissons pas renversés comme est cette image. On a vu que certains philosophes cherchent à expliquer ce fait en disant que voir les objets renversés, c'était les voir droits. Mais nous n'avons pas que le sens de la vue, et le toucher ne s'accorderait pas avec la vue. Donc l'image qui se peint sur la rétine n'est que l'occasion pour nous de tracer l'autre image dans sa position normale.

La première manière de connaître la distance lorsqu'on ne connaît pas la grandeur est la différence des deux images, qui sont l'occasion de la construction de l'image de l'objet. Ces deux images ne coïncident pas absolument ; cependant nous ne voyons qu'un seul objet, c'est par suite de l'habitude. Mais pour que la <366> conclusion de deux images à un seul objet soit possible, il faut que les deux images soient dans les conditions normales de la vision distincte. En dehors de cela on voit deux images, c'est ce qui arrive quand on approche un objet trop près des yeux. - En deuxième lieu, nous concluons la distance de l'effort musculaire que nous sommes obligés de faire faire à nos yeux pour les faire converger vers l'objet. Autre chose est la différence des images, autre chose l'effort que l'on est obligé de faire pour tourner l'oeil droit vers la gauche, l'oeil gauche vers la droite, cet effort mettant en jeu des muscles en sens contraire. Quand l'objet est à l'infini, les deux images se

confondent. Quand l'objet est très rapproché les deux images s'éloignent l'une de l'autre, les muscles ont plus d'effort à faire pour les rapprocher. Dans la vision normale nous regardons à l'infini. - Un troisième moyen de mesurer la distance, c'est l'effort d'accommodation. L'accommodation est l'acte par lequel nous contractons plus ou moins le cristallin suivant que nous regardons <367> à des distances plus ou moins grandes. Lorsque nous regardons à l'infini, l'accommodation est nulle, il n'y a pas à contracter les muscles. (4°) Ensuite, la vivacité de la lumière et de la couleur. Avec l'éloignement les tons s'atténuent. À une certaine distance toutes les couleurs se confondent. (5°) Par l'accroissement plus ou moins rapide de l'image. Lorsque nous connaissons, soit le mouvement de l'objet vers nous, soit le mouvement de nous vers l'objet, nous pouvons conclure la distance sans connaître la grandeur. (6°) Le véritable moyen pour nous de mesurer la distance, c'est de juger du nombre des objets qui s'interposent entre lui[1] et nous, c'est de jalonner les distances. Quand les distances sont jalonnées, elles nous paraissent plus grandes. De là vient que les distances horizontales sont jugées plus grandes que les distances verticales. Toute distance qui ne représente pas pour nous des sensations possibles n'est pas une distance, n'existe pas. <368> De là vient que la partie du ciel qui est au-dessus de nos têtes nous paraît plus rapprochée de nous que l'horizon. De là vient que la lune nous paraît plus grande à l'horizon qu'au zénith. Ce n'est là ni un phénomène astronomique, ni un phénomène physique. C'est un phénomène de pure imagination, c'est un phénomène psychologique. Pour l'astronome comme pour le physicien, ce n'est même pas un phénomène, c'est une apparence. Cette vision ne tient qu'à des jugements que l'esprit applique à ces sensations. C'est un phénomène à expliquer pour le psychologue. Malebranche en a trouvé le premier l'explication. La lune nous paraît plus grande à l'horizon, parce que cette partie du ciel nous apparaît constamment plus grande. Les angles terrestres nous paraissent découper de plus grandes parties à l'horizon qu'au zénith. L'illusion disparaît lorsqu'on regarde la lune à travers une lunette, ou une feuille de papier percée d'un trou.

Ainsi, dans aucun cas, nous ne connaissons <369> directement par la vue. Nos erreurs viennent de fautes de jugements qu'il nous est impossible de ne pas faire. Ces déformations de nos sens sont inévitables : nous pouvons les connaître mais non les faire cesser, de même que l'on peut juger que le mirage n'est qu'une illusion et continuer pourtant à le subir.

Ainsi se développe donc la perception visuelle avec le concours de la perception du tact. On voit qu'il n'y a pas de connaissance possible par la vue sans l'intervention du toucher, et dans le toucher même (comme nous le verrons) la perception ne suffit pas pour connaître la grandeur vraie, absolue. Il faut pour cela une opération de l'entendement : toute mesure absolue du monde extérieur suppose une opération effective de mesure, c'est-à-dire le transport effectif d'une unité sur l'objet, et sans cet acte de transport de l'unité, il n'y a pas de connaissance absolue de grandeur possible.

---

[1] l'œil *L*

De la connaissance du monde extérieur - Erreurs des sens.

<370> De tout temps, un des arguments du scepticisme pour contester la possibilité de la certitude a été l'argument tiré des erreurs des sens, argument invoqué déjà par les sceptiques de la Nouvelle Académie, et même avant eux par les Sophistes. Chez Descartes nous le retrouvons, mais seulement destiné à établir le doute provisoire, méthodique. Si nos sens nous trompent, comme toutes nos connaissances ont rapport aux sens, il faudra convenir qu'elles sont fausses. Mais nos sens nous trompent-ils ? À cette question nous avons répondu d'avance en montrant que ce qu'on appelle les sens ne sont pas les sources simples d'où les connaissances sortiraient. *Ce qu'on appelle ainsi, c'est l'ensemble des moyens intellectuels par lesquels nous dégageons des connaissances des sensations* : ils ne sont autre chose que l'esprit même appliqué aux sensations, les interprétant, les jugeant, concluant des apparences aux réalités. Connaître, c'est donc, en partant des sensations, simples signes, s'élever à des choses que ces sensations <371> signifieraient. Nous avons vu comment se franchit la première étape de ce passage. Percevoir, c'est passer des sensations à l'étendue à laquelle on les rapporte, par suite mesurer par le moyen de ces sensations l'étendue, c'est-à-dire déterminer par quels moyens on pourrait substituer à certaines sensations éprouvées actuellement d'autres non éprouvées actuellement, déterminer comment les autres esprits peuvent être affectés de sensations en rapport avec les nôtres. Le fait de nous représenter l'étendue revient donc à l'acte de nous représenter la liaison de toutes nos sensations actuelles et possibles entre elles, et non seulement la liaison de nos sensations à nous, mais celles de toutes les sensations : dans la conception de l'étendue n'intervient pas seulement la conception d'une totalité de nos sensations, mais de toutes les sensations de tous les esprits. Connaître le monde de la sorte, ce n'est pas connaître absolument nos sensations, mais *les rapports de nos sensations entre elles et avec celles de tous les autres esprits. Il n'y a point* <372> *de connaissance de la sensation à proprement parler, mais des liaisons des sensations.*

Il suit de là que dans la connaissance du monde extérieur interviennent des fonctions supérieures à l'entendement. La perception n'est pas une fonction simple, qui se suffit à elle-même : elle doit être réglée par l'entendement, et des notions supérieures, celles de *cause*, d'*effet*, de *totalité des esprits* doivent y intervenir. Donc la véritable connaissance, c'est celle par le moyen de laquelle nous pourrions concevoir une totalité de nos perceptions possibles, le tout de la perception, dans lequel chacune de nos perceptions serait déterminée par la connaissance de ses rapports avec toutes les autres. Évidemment c'est un pur idéal auquel nous ne saurions atteindre. C'est l'impossibilité d'une perception absolue qui explique la nécessité pour l'esprit de s'élever à la connaissance par autre chose que la perception, la conception.

Ainsi nos sens ne nous trompent pas (car ils n'ont pas mission de nous dire la vérité), *si nous entendons par sens l'ensemble de nos sensations*. Si nous entendons <373> *ensemble des moyens intellectuels*, alors ils nous trompent toujours, car ils ne donnent jamais qu'une perception incomplète,

imparfaite, par conséquent fausse. Cependant, entre ces deux significations du mot *sens* (1° façon de sentir, 2° l'esprit tout entier appliqué à la façon de sentir), il y a une signification intermédiaire : *la façon d'interpréter la sensation*, en tant que cette façon s'exerce sans intervention de la réflexion par un pur effet d'habitude ou de la nature. Ainsi, il nous est impossible, quand nous avons pris l'habitude de considérer plusieurs couleurs les unes après les autres, de ne pas tenir compte dans leur perception de leur voisinage, de leur influence. Il est impossible que notre esprit résiste à cette habitude qu'il a acquise de rectifier spontanément les déformations que subissent les sensations par le voisinage les unes des autres. Si on appelle sens cette intervention spontanée du jugement, on peut dire alors qu'il y a des erreurs des sens, c'est-à-dire des apparences inévitables auxquelles donnent lieu, dans l'interprétation de nos sensations, soit nos habitudes, soit notre nature.

On peut les reconnaître, mais on ne saurait s'y soustraire. Exemple : le phénomène du mirage. Ces erreurs <374> des sens sont de fausses représentations qui se font conformément aux lois de notre nature ou aux habitudes que nous avons acquises. Dans ce cas, *on appelle sens la façon d'interpréter les sensations*, de se représenter, par conséquent, une étendue à laquelle elles se rapportent suivant des lois qui résultent nécessairement de notre nature, sans que la prise de connaissance du caractère irrationnel de cette représentation nous permette[1] de l'éviter. Mais, s'il est impossible de faire disparaître les erreurs des sens ainsi comprises, on peut les concevoir, les reconnaître comme erreurs. Il est donc impossible d'en tirer un argument pour le scepticisme contre la certitude de la connaissance. La science véritable <*lacune*> tandis que toute connaissance fondée sur la sensation seule est incertaine. Mais il ne s'ensuit pas que la connaissance absolue soit impossible.

Cela étant, nous sommes amenés à considérer les erreurs des sens suivant leurs causes, ou plutôt leurs degrés.

1° - La sensation, avons-nous dit, est essentiellement <375> relative, et varie suivant celles qui l'entourent. Aussi, à proprement parler, ne peut-on pas dire qu'il y a des erreurs de sensations. C'est pourtant par cette expression que nous désignerons une première sorte d'erreurs : elles consistent dans le fait que l'esprit est porté naturellement à concevoir ces sensations comme représentant quelque chose d'absolu, c'est-à-dire à concevoir qu'elles expriment par leur quantité et déterminent par leurs qualités quelque chose qui existe indépendamment de la sensation même, c'est-à-dire de nous qui l'éprouvons. Lorsque nous éprouvons une sensation, si nous l'éprouvons indépendamment de toute autre, naturellement nous considérons cette sensation comme ayant une nature absolue. Pour mieux dire, *nous sommes inévitablement portés à penser que derrière la sensation que nous éprouvons, il y a une réalité qui nous apparaîtrait toujours* telle que la sensation nous la manifeste, et qui nous fait juger que tous les esprits l'éprouveraient de même. Nous entrons dans une salle, nous éprouvons une sensation de température toute relative à nous, à notre état précédent, et nous concluons que cette salle

[1]empêche *L*

possède une propriété qui est la chaleur, qui affecterait <376> de même tous les autres esprits. Nous appellerons erreurs des sens toutes celles qui consistent en ce que *nous considérons la sensation* non comme purement relative mais comme *ayant un caractère absolu.*

Par suite, les différentes erreurs des sens se distinguent suivant les causes qui font qu'à nos sensations purement relatives ne correspond pas quelque chose d'absolu.

(a) Tout d'abord *nos sensations ne nous affectent pas aussi vivement suivant les différentes parties de nos organes impressionnés.*

(b) *De plus, nos organes sont constamment dans des états différents*. Le sentiment général, qui domine en nous constamment la sensibilité, détermine une grande diversité dans la façon de ressentir nos sensations.

(c) *Nos organes peuvent être positivement malades,* et si nous l'ignorons, nous subissons une erreur des sens.

(d) *Ensuite, rien ne nous prouve absolument que nos organes soient acteurs sensibles comme ceux des autres.*

(e) *Enfin nos sensations, par leur voisinage* <377> *s'altèrent.* Elles ne sont point dans tel voisinage ce qu'elles seraient sans ce voisinage. Lorsque différentes sensations qui nous ont déjà frappé plusieurs fois ensemble ou successivement se représentent à nous dans le même ordre, nous prenons l'habitude de tenir compte du voisinage. Mais si le voisinage est accidentel, c'est une source d'erreur.

D'autre part, erreur inverse. *Nous pouvons croire à tort devoir rectifier quand il ne le faudrait pas,* quand nous ne sommes pas dans des conditions d'expériences telles que cette rectification doive avoir lieu. Ainsi, dans certains cas, il nous arrive de voir certaines couleurs autrement qu'elles ne sont, par la fausse supposition que nous voyons ces couleurs à travers telle autre. (voir par exemple l'expérience de M. Delboeuf).

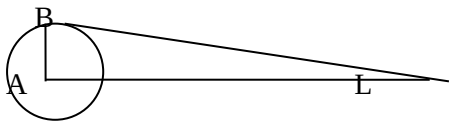
2° - *Erreurs de perception proprement dites*. Ce sont celles que nous faisons dans la mesure de l'étendue par le moyen de nos sensations, c'est-à-dire dans la construction des objets par le moyen de nos sens, autrement dit, dans l'acte de rapporter nos sensations à l'étendue. Nous avons vu <378> qu'il y a deux moyens de déterminer les grandeurs d'étendue auxquelles se rapportent nos sensations : l'un consiste à les mesurer par le mouvement, ou à se représenter le mouvement qu'il faudrait faire pour les mesurer. Nous avons vu que ce mouvement nous permet de les mesurer par l'intermédiaire de l'espace[1] et du temps. Mais nous n'obtenons par là que des mesures relatives. La mesure absolue dans les sens

[1] l'esprit *L*

n'est possible que par le fait de porter une unité sur la chose à mesurer. L'acte de porter une unité est un acte qui ne peut se faire que par le toucher : de là vient que le toucher est le sens scientifique par excellence.

Donc il y a deux manières, l'une inférieure, l'autre supérieure, de juger de l'étendue. La connaissance absolue de l'étendue suppose la mesure (c'est-à-dire un acte de l'entendement se servant du toucher) soit actuelle, soit antérieurement faite. Cela étant, nos erreurs de perception, c'est-à-dire nos erreurs dans la mesure de l'étendue, peuvent évidemment avoir deux sources : ou bien elles viennent de ce que nous mesurons mal les étendues relatives au moyen desquelles nous la parcourons ; ou bien l'erreur vient de la fausse opinion que nous avons des étendues absolument connues de nous.

<379> (a) - Ces dernières erreurs dans la mesure de l'étendue, nous en avons déjà parlé en disant que ce qui nous permet de juger des grandeurs réelles des objets, ce sont leurs distances. En rapprochant l'objet que nous voyons d'autres que nous connaissons, nous nous trompons souvent : ainsi, nous ramenons les proportions de l'arc de triomphe à celles d'une porte cochère. Ainsi la lune, si nous ne faisions pas une erreur de perception, devrait nous paraître plus grande au zénith qu'à l'horizon. En effet, un observateur B voit la lune perpendiculairement à sa position droite à lui, c'est-à-dire à l'horizon : l'observateur A la voit au-dessus de lui. Or LA est plus petit que LB.



(b) Erreurs dans la mesure de l'étendue relative. Ces erreurs ont pour cause, en général, le défaut de proportion entre les étendues que nous mesurons de la sorte et le temps qu'il faut pour les parcourir. Ce défaut de proportion peut venir de la force inégale des muscles employés dans la mesure des étendues. Il peut venir aussi de l'interposition de points intermédiaires. Lorsque nous mesurons une grandeur vide, il nous faut pour la parcourir moins de temps. Ainsi, une ligne qui n'est pas découpée de points nous paraît plus courte <380> qu'une ligne égale découpée de points. Pour la même raison, lorsque nous regardons des droites parallèles coupées par des lignes formant des angles aigus parallèles entre eux, les droites nous paraissent converger.

(c) Il y a encore une espèce d'erreurs de perception dont nous n'avons pas encore parlé, qui consiste, *non pas à mal percevoir, mais à juger qu'une réalité existe derrière les apparences que nous percevons*, c'est-à-dire à conclure de certaines perceptions que nous faisons à d'autres possibles. Ce ne sont pas à proprement parler des erreurs de perception, puisqu'elles consistent à passer de perceptions actuelles à d'autres possibles.

Exemple : le phénomène du mirage. Ces erreurs tiennent à ce que certains phénomènes se produisent dans des conditions exceptionnelles auxquelles il est impossible de nous accoutumer : par

suite, il est impossible de juger que nous n'avons pas affaire à des réalités qui sont là où nous les voyons. Dans le phénomène du mirage, nous voyons des images renversées. Or, quand nous voyons des images renversées, d'ordinaire, cela tient à la <381> présence de l'eau. Ainsi, ces erreurs viennent de ce que *nous nous fondons sur des analogies*.

3° - *Erreurs d'imagination*. Terme qui n'est pas très exact, en ce sens que l'imagination intervient toujours dans toutes les erreurs des sens. (D'autre part, on peut dire aussi que les erreurs des sens sont des erreurs de jugement, car il n'y a pas d'erreur sans affirmation. Donc toute erreur des sens est une erreur de jugement, dans laquelle intervient l'imagination). Mais nous réserverons cette expression pour les erreurs venant de ce que les sensations se produisent en nous sans excitation extérieure. C'est ce qu'on appelle des *hallucinations* ou *fausses perceptions* : ce sont des phénomènes morbides. Pour s'assurer qu'une perception n'est pas imaginaire, nous n'avons qu'un moyen, c'est de chercher si elle est susceptible d'être conciliée avec les perceptions antérieures ou simultanées - mais le raisonnement que par suite nous formons et qui nous fait découvrir que nous avons une hallucination nous suffit bien pour reconnaître celle-ci, mais non pour la faire disparaître. Pour que l'hallucination cessât, il faudrait que <382> la cause intérieure fût supprimée, que l'état de l'organisme pût finir. Or cela ne tient pas à la volonté, au raisonnement. À quoi tient cet état de l'organisme ? Ce n'est pas notre rôle de le rechercher, mais nous pouvons dire que ce par quoi cet état de l'organisme se manifeste, c'est l'effet d'un arrêt de la mécanique mentale, le fait qu'une perception qui en temps ordinaire en entraînerait d'autres à sa suite, se trouve transportée en dehors du cours de nos pensées, et n'entraîne pas ces états psychiques nouveaux. La cause qui fait que certaines images n'ont rien qui vienne prendre leur place, qui les empêche de subsister [*lacune*]

S'il est des hallucinations qui n'aient pas leur cause dans l'organisme, elles peuvent disparaître par le raisonnement. Les hallucinations ordinaires, qui ont leur cause dans l'organisme, ne disparaissent point par le raisonnement s'il ne peut persuader l'organisme.

Toutes les erreurs des sens dont nous venons de parler sont des apparences que nous prenons pour des réalités. Toutes ces perceptions n'en sont pas moins formées en nous suivant les <383> lois de notre nature, c'est-à-dire l'objet de la science. Ce qui n'est pour le savant qu'une apparence est pour le psychologue un phénomène qui se développe suivant des lois. Les erreurs des sens ont même l'avantage d'être des instruments d'analyse entre les mains d'un psychologue habile. La psychologie morbide donne des résultats précieux. Elle confirme d'abord les résultats de l'analyse intérieure. En effet, qu'est-ce qu'une erreur des sens ? C'est un jugement que l'esprit porte conformément à sa nature sur les apparences qui frappent ses sens, sans que ce jugement soit suffisamment motivé par les apparences. Par suite, le caractère défectueux de ce jugement est éminemment propre à démontrer comment ce qui a manqué à ce jugement a conduit à une erreur. C'est donc une confirmation des

analyses subjectives. De plus, il peut se faire que l'étude de ces erreurs nous suggère les lois générales de la perception. D'une part donc, il y a confirmation des résultats acquis par l'analyse réflexive et <384> suggestion de réflexions et de découvertes nouvelles. Quoique ces observations psychologiques ne soient jamais tout à fait suffisantes, elles sont très utiles.

Conclusion de cette étude sur les erreurs des sens.

En somme, le scepticisme ne saurait trouver un argument dans les erreurs des sens : nous pouvons toujours comprendre notre erreur lors même que nous ne pouvons pas faire cesser la fausse expérience. *Mais il faut reconnaître que la connaissance absolue du monde n'est pas une oeuvre de perception* : d'une part, il nous est absolument impossible de conclure de nos sensations à quelque chose d'analogue dans leur objet, à une qualité de la chose. (Le monde extérieur ne peut pas posséder des qualités qui seraient avec nos sensations dans le même rapport que des qualités abstraites à ces mêmes sensations. Attribuer aux objets nos sensations, c'est l'erreur fondamentale de la perception.) Nous ne connaissons pas par la perception les qualités sensibles, et à y réfléchir, l'idée de pareilles qualités, en dehors d'un être qui les sent, c'est une idée fantastique. Dire qu'en dehors de nous, il y a des qualités <385> sensibles, cela ne veut rien dire, si nous entendons par là qu'il y a en dehors de nous des êtres qui ont la faculté de sentir. Mais ce sont des considérations métaphysiques et nullement la perception qui peuvent nous faire affirmer qu'il en est ainsi. Ce que nous connaissons des choses par la sensation, ce ne sont donc pas les sensations des êtres que nous supposons [être] ces choses. Qu'en connaissons-nous donc ? Uniquement les rapports qu'ils ont avec nous, considérés, non plus seulement comme êtres sensibles, mais comme êtres actifs : des relations entre les différentes sensations que ces choses, quelles qu'elles soient, engendrent en nous. Peut-on dire qu'il y a une connaissance absolue de ces rapports et que cette connaissance nous soit donnée dans la vie représentative ? Non, il n'y a pas de connaissance absolue de ces rapports, et tout d'abord la vie représentative ne saurait nous la fournir. En effet, ce que nous avons appelé représentation, c'est cette fonction de l'esprit en vertu de laquelle spontanément, mais en vertu d'habitudes acquises, nos sensations passées, présentes ou futures <386>, nous paraissent dans un ordre fixe, suivant lequel nous pouvons nous les donner. Mais de là ne résulte pas une connaissance absolue. En effet, la représentation ne peut être que représentation de sensations présentes ou passées, et elle ne représente les sensations futures que comme des images passées. Or ces sensations passées sont en nombre infiniment petit relativement aux sensations possibles qui pourraient affecter tout esprit. Pour connaître absolument le monde par la représentation, il faudrait réaliser tous les points de vue, réaliser cette représentation du monde comme une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Or si on peut concevoir cela, on ne peut se le représenter.

Pour concevoir cette sphère infinie dont parle Pascal, il faut avoir l'idée d'une sphère, il faut faire abstraction de sa position à soi dans cette sphère. Il faut, pour concevoir la totalité du monde,

imaginer que la terre est une sphère et que nous, qui sommes à sa surface, n'en voyons qu'une partie, que cette partie qui nous paraît plane est sphérique, que nous avons des antipodes, etc. <387> Or nous pourrions parcourir indéfiniment la Terre [sans parvenir à cette conception], si nous n'avons pas idée que toutes les vues que nous aurions eues du monde doivent entrer dans une seule notion, celle de sphère. Or ce n'est pas la représentation qui peut nous donner l'idée [:] toutes nos représentations doivent rentrer dans une seule, que nous ne pourrons jamais nous donner.

Ainsi la représentation ne se suffit pas à elle-même. *C'est à la science, c'est-à-dire au raisonnement appuyé sur des principes nécessaires, que revient la tâche de construire une telle représentation.*Mais peut-on dire même qu'une telle représentation soit possible ? Non. Nous avons vu que toutes nos perceptions ont leur source fondamentale dans le mouvement. Mais le mouvement n'est pas absolu, il est essentiellement relatif : c'est le déplacement d'un corps par rapport à un autre. La connaissance du mouvement suppose celle de l'immobilité d'un point de repère. Mais cette dernière connaissance n'est jamais absolue. Nous nous considérons comme immobiles et le train qui passe comme en mouvement. <388> Mais rapprochons le mouvement du train du mouvement de la Terre autour du soleil, par exemple. Peut-être alors jugerons-nous le train plus immobile que la Terre, et par suite que nous aussi qui sommes sur elle. Par conséquent, nous sommes invinciblement conduits à concevoir le mouvement comme infini dans le monde, autrement dit, que le mouvement n'est pas une conception absolue mais relative. C'est donc dire que la science qui n'est que la science, et ne s'élève pas à la connaissance de ce qui la condamne à n'être que cela, ne donne pas elle-même une connaissance absolue.

D'une part donc, point de représentation absolue des choses qui puisse être obtenue par une simple perception ; d'autre part, la représentation prétendue absolue du monde qui est celle de la science et qui suppose l'intervention du raisonnement n'est pas non plus une connaissance absolue. Donc, il n'y a pas de connaissance absolue du monde en tant que monde, c'est-à-dire en tant que phénomène.

L'imagination. Sa nature - Ses formes

<389> L'imagination est la fonction représentative s'exerçant spontanément sans y être déterminée par les sensations actuelles qui correspondent à ce qu'elle nous représente.

L'imagination est le pouvoir que nous avons de nous représenter nos sensations comme indépendantes de nous

Si nous considérons l'étymologie de ce mot, il signifie la faculté de nous former des images des choses ; cette faculté ne serait autre chose que la fonction représentative dont nous avons parlé. Ce pouvoir de nous former des images des choses est de la plus grande importance dans la vie pensante ; en effet, comme nous l'avons vu, ces images par lesquelles nous nous représentons les choses sont la représentation du pouvoir que nous avons de nous donner de nouveau la représentation de ces choses. Par ce pouvoir, nous nous représentons les choses comme n'existant pas seulement en nous comme des ensembles de sensations, mais comme des possibilités réelles de sensations, c'est-à-dire indépendantes de nous-mêmes.

Il y a une imagination des sensations

Par imagination, nous n'entendons pas seulement ce que nous venons de définir, la faculté <390> de nous fournir des images étendues ; c'est la forme la plus élevée de l'imagination, mais ce n'est pas la seule. Pour que nous puissions nous former les images des choses, il faut que nous sentions se réveiller en nous les images des sensations elles-mêmes. L'imagination de l'étendue ne peut s'exercer autrement que par l'imagination du sensible ; autrement dit, il y a une imagination pour chaque sens, et cette imagination-là est la base de l'autre. Ainsi il y a une imagination des couleurs, des sons, des odeurs, tout comme il y a une imagination de l'étendue.

Distinction de cette imagination et de l'imagination créatrice

L'imagination, ainsi conçue comme le pouvoir qu'ont nos sens de se représenter à nouveau les sensations, ne se confond pas avec l'imagination au sens vulgaire du mot, qui est la faculté créatrice, celle qui constitue essentiellement l'originalité du poète, de l'auteur, de l'inventeur. Imaginer, dans ce sens, c'est former des combinaisons nouvelles d'éléments antérieurement acquis et possédés. Mais cette imagination n'est qu'une détermination de la précédente : c'est celle-ci (celle que *nous* appelons imagination) déterminée <391> par la raison. Le poète, à qui son imagination fournit les idées, les images les plus propres à exprimer le sentiment dominant qui le possède et qu'il veut rendre, ne s'abandonne pas à sa seule imagination : en effet les idées, les images qu'elle lui fournit, sont provoquées à apparaître par les rapports rationnels de ressemblance, contraste, moyen à fin, etc., qu'elles présentent avec son idée maîtresse. De plus, il contrôle perpétuellement ces matériaux que son

imagination lui fournit. L'imagination entendue de la sorte est donc une faculté très complexe, qui suppose l'imagination telle que nous l'entendons. Il faut évidemment que notre esprit ait l'aptitude à conserver et à engendrer les images des objets et des sensations qui nous les ont fait former, pour qu'il soit apte à les réveiller au moment opportun pour mettre en lumière certaines idées. Il faut aussi qu'il ait ces idées, c'est-à-dire la raison qui fait converger vers un but unique toutes les parties de son oeuvre.

L'imagination créatrice est l'imagination rationnelle et active

L'imagination, en ce sens plus complexe, peut être appelée rationnelle ou active : c'est l'imagination <392> en tant que l'activité en est déterminée par des idées ; cette imagination peut être appelée *active*, en ce sens que l'âme dans laquelle elle s'exerce ne la subit pas : ce ne sont plus des idées qui sont déterminées par des images, mais au contraire les images et les sentiments (images d'objets et de sensations) qui sont déterminés par les idées.

L'imagination que nous étudions est inférieure à l'imagination créatrice, elle est irrationnelle

Au contraire, l'imagination comme nous l'entendons est sans doute active, en ce qu'elle [est] apte à retenir et à reproduire les images ; mais elle ne marque pas la puissance de l'âme au même degré que l'imagination créatrice ou rationnelle. En effet, ce qui caractérise la puissance de notre activité, c'est le pouvoir de se diriger par des idées, de tendre à une seule fin. Or les images fournies par l'imagination telle que nous l'étudions ne tendent pas à une seule fin : l'ordre de convergence, de finalité, qui caractérise la vie rationnelle, est remplacé par un ordre dispersé, déterminé par le mécanisme aveugle des sensations et des images. L'âme, dans ce cas, pourrait être appelée corporelle en ce sens que tout ce qui <393> se passe en elle se réalise d'une façon machinale, comme dans le corps où toujours l'état antérieur détermine l'état suivant et ainsi de suite. Sans doute, il y a toujours dans les machines humaines une idée ; toujours elles tendent à quelque chose, et le mouvement des images est ou peut être dirigé par une idée, mais cette idée n'est pas dans le mécanisme, mais dans la pensée de l'inventeur.

Sens donné au mot imagination au XVIIème Siècle

Aussi l'imagination est toujours considérée comme une faculté purement corporelle, et même si nous considérons nos écrivains du XVIIème Siècle (Descartes, Malebranche, qui s'en sont le plus occupés), nous voyons un fait singulier : pour nous, l'imagination signifie la faculté[1] de nous représenter les images ; pour Descartes et Malebranche, c'est la faculté d'éprouver des sensations, des états quels qu'ils soient, en y étant déterminés, non par les objets eux-mêmes correspondants, mais par

[1] façon *L*

les images matérielles que ces objets ont faites antérieurement dans le cerveau. Il n'y a donc aucun rapport entre nous et eux.

Pour Malebranche, c'est le pouvoir qu'a l'âme de déterminer des modifications dans les fibres cérébrales

D'après Malebranche, l'imagination consiste en deux choses : l'action ou commandement de la volonté demandant les images ; puis l'obéissance <394> des esprits animaux qui gravent ces images sur les fibres du cerveau ; autrement dit, le pouvoir qu'a l'âme d'ordonner aux fibres du cerveau de recevoir certaines images, et l'obéissance de ces fibres. En un mot, l'imagination, c'est le pouvoir qu'a l'âme de déterminer des modifications, des transpositions permanentes de matière dans les fibres cérébrales.

L'imagination est pour nous le fait que notre pensée peut être déterminée à nouveau par des images qui l'ont précédemment déterminée

Pour nous, l'imagination, c'est le fait que la pensée peut être déterminée par les images que cette même pensée a primitivement déterminées dans le cerveau. Cela semble aussi être la pensée de Malebranche. Si on le prend au pied de la lettre, l'imagination d'après lui est ce que nous avons dit. Mais en réalité (voir page 42, *Recherche de la vérité*, édition G.Lyon), il ne donne à la volonté aucune place. De toutes manières, le fait de l'imagination tel qu'il le conçoit consiste en ce que nos idées peuvent être déterminées par leurs traces : mais Malebranche ne le met pas en lumière.

Conception de l'imagination pour Spinoza : il l'explique par les idées d'étendue et de mouvement

Si nous passons à Spinoza, nous trouvons la conception de l'imagination plus nettement définie. D'abord, il élimine toute la partie <395> la plus hypothétique de l'hypothèse qui sert de base à la théorie cartésienne de l'imagination. Il n'est plus question d'esprits animaux ni de fibres cérébrales, mais simplement de parties molles et de parties fluides du corps. Spinoza ne se fait pas fort d'être physiologiste, il se borne à exposer comment nous pouvons concevoir la cause corporelle de nos imaginations. Il substitue aux fibres les parties molles du corps, aux esprits animaux, les fluides, et nous donne une théorie telle que toute explication qu'on pourra donner de l'imagination contiendra nécessairement au fond les éléments ultimes auxquels Spinoza s'élève du premier bond par un acte de réflexion. Ces éléments sont les idées d'étendue et de mouvement. Dans sa théorie, en effet, nous trouvons l'application de l'idée cartésienne que tous les phénomènes physiques doivent s'expliquer par les idées nécessaires d'étendue et de mouvement.

Il la considère comme passive

Une deuxième différence qui le sépare de Malebranche, c'est que, pour lui, l'imagination c'est l'imagination passive, cette manière de penser déterminée <396> en nous par les états permanents ou transitoires du corps ; c'est, on le voit, ce que Malebranche tendait à penser. Mais dans Spinoza c'est très net.

Différence des conceptions de Malebranche et de Spinoza

Spinoza n'admet pas comme Malebranche qu'il n'y ait qu'une différence de degré entre imaginer et sentir.

Pour Malebranche, l'imagination est accompagnée de l'idée de la non existence des choses imaginées

Pour Malebranche, ce qui nous permet de voir que nous avons affaire à un objet absent, et non présent, c'est la différence d'intensité des sens[ations] dans les deux cas : l'objet présent donne une sensation plus forte. Pour Spinoza, l'imagination n'est pas une manière de pensée, qui, en général, comme le veut Malebranche, est accompagnée de l'idée que les choses n'existent pas : car cette idée est une idée, un acte d'entendement qui n'a rien à voir avec l'imagination.

Pour Spinoza, elles existent, mais concomitamment avec d'autres états du corps

Spinoza définit au contraire l'imagination comme contenant nécessairement l'affirmation de l'existence de la chose : suivant lui, pour que nous sachions que nous imaginons, que la chose imaginée n'existe pas, il faut qu'un autre ordre de pensée se superpose à l'imagination (cet ordre est celui des états nouveaux <397> du corps), qu'un état du corps nouveau intervienne, qui exclue la possibilité de l'existence de l'objet. Mais nous débutons par être impressionnés par l'existence de la chose. (Lorsque des sensations nous affectent, ces sensations dans les corps consistent simplement en des modifications de matière, en des mouvements). Dans toute imagination, nous affirmons donc d'abord l'existence réelle de la chose imaginée. Mais il se peut que nous nous représentions des choses absentes comme présentes, pourvu que l'état antérieur du corps se reproduise. D'après Spinoza, toute imagination nous fait croire à la présence des objets étrangers, toutes les fois que les états du corps auxquels ces objets ont donné antérieurement lieu se produisent. Les mouvements des esprits animaux qui déterminent des chocs sur des parties fluides viendront frapper les parties solides, elles ne pourront déterminer des mouvements autres que ceux dont la trace s'est conservée dans les fibres cérébrales. Toute idée exprime plutôt l'état de notre propre corps que celui des corps étrangers. (C'est ainsi que Royer-Collard <398> a pu dire que nous ne nous souvenions que de nous-mêmes).

Pour Spinoza, l'imagination consiste dans la reproduction de l'état où nous ont mis autrefois les choses que nous imaginons

Ainsi, avec Spinoza, l'idée de l'imagination c'est l'idée d'un ordre de pensées déterminé par l'ordre, l'enchaînement des états du corps, un ordre de pensées irrationnel, consistant non pas dans la représentation des choses en elles-mêmes, mais simplement des états où ces choses nous ont mis. Ainsi se vérifie pour Spinoza, à un plus haut degré encore que pour Descartes et Malebranche, ce que nous avons dit : le mot *imagination* signifie la pensée des choses déterminée par des images, des traces matérielles de ces choses.

Nous avons vu que les Cartésiens se représentaient l'imagination comme une dépendance des choses, et qu'elle était pour eux la faculté de se représenter les choses à l'aide des traces matérielles qu'elles laissent dans le corps. Nous allons maintenant expliquer ce que c'est que l'imagination, quelles en sont les causes et les formes principales.

L'imagination n'est pas la sensation prolongée

L'imagination ne peut être confondue avec la sensation, même à son plus bas degré. La sensation <399> en effet est un état purement subi (il est vrai qu'elle n'est jamais seule) ; pour qu'il y ait une imagination, il faut qu'il y ait une reproduction de la sensation, et cette reproduction ne peut être confondue avec la persistance. On pourrait croire que l'imagination a son origine dans le fait que la sensation a une certaine durée. En effet, le physicien le prouve, en montrant que plusieurs sensations successives se fondent en une seule, comme celle de la lumière blanche par exemple (expérience du disque de Newton). Pour que le résultat ait lieu, il faut que la sensation de chaque couleur dure autant qu'une révolution du disque, sans cela les sept couleurs ne pourraient se superposer. Peut-être, à pousser l'analyse très loin, pourrait-on voir un commencement d'imagination (peut-être au fond toutes les sensations, même les plus élémentaires, seraient-elles des composés imaginatifs résultant d'habitudes transmises héréditairement et formées par les réactions de l'organisme, des compositions de sentiments affectifs, etc. : mais ce n'est là qu'une pure hypothèse) ; si l'on <400> considère le temps comme rapport de l'activité de l'esprit à sa passivité, du moment que la passivité dure un certain temps, c'est que l'activité de l'esprit intervient. Mais enfin, il est tout au moins un fait qui nous permet d'établir une démarcation : c'est le fait que l'imagination ne peut être un phénomène primitif et ne peut venir qu'à la suite de la sensation ; il faut que notre activité soit déterminée par des associations et par une habitude antérieurement acquise. Ainsi, nous réserverons le nom d'imagination aux phénomènes de sensibilité qui ne résultent pas de l'impression actuelle, mais d'une impression antérieure, qui suppose l'habitude.

L'esprit est apte à se représenter les sensations : c'est ce qu'il fait dans l'imagination

En effet, l'esprit n'est pas apte seulement à éprouver des sensations actuellement : il est apte à se les représenter, et ici nous entrons dans l'imagination. Se représenter des sensations, c'est, comme nous l'avons vu, les orienter dans l'espace et dans le temps. Nous avons vu comment ce phénomène se produit par l'intervention de l'activité de l'esprit. Lorsque <401> l'esprit prend possession de la sorte de ses sensations pour les localiser, il ne les subit plus, seulement il les occupe, s'en empare, les fait siennes, les fait entrer dans son unité, c'est-à-dire qu'il les rattache à ce sentiment de lui-même qui est le fond de son être, et qui lui-même rattache son être présent à son être futur, ou plutôt tout son être apparent à son être réel, qu'il tend indéfiniment à réaliser par ses états successifs. Si la sensation ne se rattachait pas au sentiment fondamental de notre être, elle ne serait nôtre à aucun degré, il serait impossible de la ressaisir. Au contraire, étant non seulement un composé de sensations, mais un être sentant, un être tendant à une fin, nous devenons capable d'enregistrer les sensations, de les conserver, alors même qu'elles sont disparues, c'est-à-dire capable d'imaginer.

L'imagination a sa cause dans l'activité de l'esprit déterminée par l'habitude

L'imagination, ou la reproduction des constructions que nous avons faites dans l'étendue grâce à nos sensations et de ces sensations mêmes, résulte donc de l'activité de l'esprit. Qu'est-ce qui nous permet d'imaginer les sensations <402> alors qu'elles sont disparues ? C'est le fait que toute l'activité que nous avons dépensée dans la prise de possession de nos sensations a modifié d'une certaine façon, par conséquent a développé en nous une disposition, une habitude plus ou moins constante ; par suite, quand le même sentiment fondamental de notre être auquel s'est trouvée une fois liée l'action que nous avons dépensée dans la reproduction de certaines sensations se reproduira, il se manifestera en nous, en liaison avec ce sentiment, une tendance à reproduire les constructions dans l'espace qu'elle y a dessinées et par suite les mêmes sensations. L'imagination en tant que reproduction des sensations est donc dans la dépendance de l'imagination en tant que reproduction des lieux de ces sensations, des formes auxquelles nous les avons rattachées, car nous n'avons éprouvé les sensations qu'avec les formes que nous dessinions. Ainsi l'imagination a sa cause dans l'activité de l'esprit déterminée par l'habitude, et cette activité détermine la reproduction des sensations en <403> vertu de la dépendance où sont celles-ci des formes auxquelles la perception première les a d'abord rapportées.

Conditions de l'exercice de l'imagination

Nous venons de voir la cause fondamentale de l'imagination ; nous allons étudier les conditions de son exercice.

Elle est produite par une renaissance de l'activité qui avait une fois produit les sensations

Dans tous les cas possibles, l'imagination, quand elle s'exerce, consiste dans une détermination nouvelle des sensations, indépendamment des impressions actuelles, et produite par suite d'une renaissance de l'activité qui les avait une première fois déterminées.

1° - La renaissance est corporelle

Il est clair qu'il peut y avoir deux causes de cette renaissance : par le dedans ou par le dehors. Le sentiment d'activité peut résulter du jeu spontané, naturel, de la vie en nous, c'est-à-dire ce qu'on pourrait appeler l'activité du corps ; on peut concevoir un état mental dans lequel les images qui le traversent ne sont pas provoquées par leur liaison entre elles, mais par leurs liaisons avec les états affectifs correspondants. C'est ce qu'on pourrait appeler l'imagination absolument corporelle. On peut, dans certaines conditions, <404> paralyser tout mouvement en avant de l'esprit et le mettre dans un état tel qu'il ne puisse plus éprouver d'autres représentations que celles qui résultent des états corporels, autrement dit de ses états affectifs. C'est là-dessus que s'appuie la suggestion, etc. Lors même que notre esprit est inerte, nous pouvons donc avoir des idées, des représentations résultant des états corporels ou affectifs correspondants.

2° - Renaissance spirituelle. Association

Mais il y a une deuxième forme de l'imagination où les images s'enchaînent par leurs rapports entre elles ; dans ce cas, nous avons ce qu'on appelle des phénomènes d'*association*. L'association est le phénomène en vertu duquel deux pensées qui se sont trouvées une première fois rapprochées dans notre esprit, dans la simultanéité ou la succession, ou qui ont entre elles un certain rapport de similitude ou de contraste, tendent à se reproduire toutes deux dans l'esprit, quand l'une y est.

Trois sortes d'associations distinguées par Hume

Hume distinguait trois sortes d'associations : (1°) ressemblance ou différence ; (2°) rapports dans le temps ou dans l'espace (des <405> imaginations que nous avons formées successivement ou localisées dans le même lieu tendent à se reproduire successivement ou simultanément) ; (3°) les associations où le rapport entre les deux termes est un rapport logique.

Les associations dont le rapport est logique peuvent se ramener à des associations de pur fait

Hume voulait ramener ces associations rationnelles aux deux précédentes, de pur fait. Que cela soit vrai ou non, il est certain que ce n'est pas par une association rationnelle que s'appellent les images, les idées dans la vie d'imagination : les associations, même rationnelles, doivent devenir des associations de pur fait, c'est-à-dire des habitudes d'associations indépendamment de leurs rapports

logiques. Des associations ne sauraient être le véhicule de l'imagination : comprendre est un phénomène qui n'a aucun rapport avec l'habitude ; ce n'est pas le fait qu'on a compris parfaitement une chose qui fait directement qu'on s'en souvient mieux, c'est parce que l'association de pur fait est plus intense dans la parfaite intellection que quand on ne comprend pas clairement. <406> Ainsi, l'association de pur fait domine au point de vue de l'imagination l'association rationnelle.

Les associations par ressemblance ou différence peuvent se ramener aux rapports dans le temps ou dans l'espace

Il faut en dire autant de l'association par ressemblance ou contraste. En effet, ce qui fait que deux imaginations ou deux idées qui se ressemblent ou qui s'opposent s'appellent dans notre esprit, c'est qu'elles peuvent tenir dans le même temps (il s'agit d'associations par ressemblance), et que l'esprit est déterminé à les penser successivement, s'il s'agit de deux idées ou de deux images qui font contraste. C'est toujours la contiguïté dans l'espace ou dans le temps qui est le fond de l'association : qu'est-ce à dire, sinon que deux images ou deux idées qui se sont associées se sont rattachées au même état affectif ? La base de l'association est donc ce que nous avons montré être la base de l'imagination même ; ce qui n'empêche pas que ce phénomène d'imagination puisse être déterminé, soit par son côté extérieur, la représentation, soit par son côté intérieur, le sentiment. C'est ce qu'on peut exprimer en disant : la cause <407> déterminante de l'imagination peut être, soit dans le mécanisme automatique du corps, c'est-à-dire dans les relations automatiques de nos états affectifs, soit dans l'automatisme des idées ; mais il faut ajouter que celui-ci ne s'exerce que par le premier : une idée n'en appelle pas une autre, sinon par l'intermédiaire de l'état affectif correspondant (nous mettons absolument de côté le fait qu'une idée apparaît quand nous raisonnons ; nous ne nous occupons que de l'association proprement dite). Ce fait de reproduction qui dans certains cas semble miraculeux se comprend parfaitement si on tient compte de ce fait que la perception n'est pas une passivité, mais que nous avons dessiné ces représentations.

RESUME : l'imagination ne peut exister que par le fait que nous avons été actifs dans nos perceptions antérieures

En somme la cause fondamentale de l'imagination est la liaison qui existe entre notre sentiment fondamental, notre action et nos perceptions. Quant à la condition de son exercice, elle est peut-être, soit dans la liaison de sentiment à sentiment, c'est-à-dire liaison d'états affectifs, soit dans la liaison <408> des états représentatifs correspondants ; mais cette dernière liaison ne peut se réaliser que par l'intermédiaire des liaisons affectives. Ainsi, il y a une liaison étroite entre ces deux formes d'imaginations, l'une complète, qu'on peut appeler représentative, l'autre sensitive. Mais si nous imaginons non pas seulement des images, c'est-à-dire des constructions dans l'étendue, mais des odeurs, des sons, etc., c'est parce que, dans la perception, nous avons été actifs, parce que nous les

avons liés à des déterminations spatiales. C'est l'élément actif de toute sensation qui la rend apte à être plus tard imaginée.

L'imagination est une forme de la vie pensante mais n'est pas la vie de l'entendement

Sous toutes ses formes, l'imagination est un fait essentiel de la vie pensante. C'est par elle que nous nous trouvons affranchis de la sensation, que nous nous trouvons capables de penser au-delà de ce que nous éprouvons actuellement, de nous soustraire à nos sensations actuelles. Mais, si essentielle que soit la vie imaginative, elle n'est pas la vie de pensée : elle s'y oppose. Dans la vie <409> pensante proprement dite, c'est-à-dire dans la vie de l'entendement, nos pensées s'associent suivant leurs rapports logiques ; nous rapprochons nos sensations et nos perceptions sans tenir compte des lieux et des temps où elles se sont produites ; nous substituons à l'ordre tout empirique du temps et de l'espace un ordre purement rationnel. Dans la vie purement imaginative au contraire, nos imaginations ne représentent point l'ordre du monde : si elles représentent les choses, c'est dans leurs relations avec nous-mêmes.

Rôle de l'imagination dans la vie intellectuelle, dans la vie de l'activité, dans la vie sensible.

<411> Dans la première partie de cette étude, nous avons considéré cette faculté dans sa nature, nous en avons déterminé les formes essentielles et les conditions d'exercice. Reste à rechercher le rôle de l'imagination dans la vie pensante, c'est-à-dire la voir à l'oeuvre.

Trois formes de la vie pensante

La vie pensante se ramène à trois formes distinctes : la forme intellectuelle, la forme active et la forme sensible.

Vie intellectuelle

Considérons d'abord la vie intellectuelle. Son point de départ, c'est la vie représentative.

Utilité de la sensation à l'imagination

Dans la représentation, l'imagination est chez elle, parce qu'elle est la représentation même se réalisant sans y être provoquée par une sensation actuelle. Cela ne veut pas dire que la représentation puisse jamais se produire sans être provoquée par une sensation. Il est très possible que la sensation soit un élément nécessaire de tout acte de pensée. On peut se demander si la pensée s'exerce jamais sans être en relation avec la représentation actuelle. Il ne le semble pas ; rien ne le prouve. Pour que la

représentation puisse s'exercer, il faut semble-t-il[1] que le sentiment d'action qui est au fond de notre représentation trouve sa condition réalisée dans la condition actuelle. <412> La sensation paraît donc bien être la condition absolue de toute pensée, mais c'est une sensation qui peut n'avoir aucun rapport immédiat avec la condition actuelle. Ainsi dans le rêve nos sens sont fermés, les sensations tactiles qui subsistent sont la condition générale pour que notre imagination puisse s'exercer. Le plus souvent on pourrait *a priori* déterminer la marche du rêve en suivant la marche des sensations ; un esprit qui serait dépourvu de sensations aurait perdu sa base, serait sans racines ; on ne peut concevoir le sentiment général de l'être subsistant sans que des changements se produisent en lui. Ainsi l'imagination ne peut s'exercer sans sensations correspondantes.

Rôle de l'imagination dans la perception

Mais l'imagination n'agit pas seulement en nous lorsque nous nous formons des représentations auxquelles ne correspondent pas des sensations actuelles ; elle agit même quand nous formons de telles représentations. Dans la perception, l'imagination intervient, puisque nous nous représentons non seulement les parties des objets que nous touchons, mais encore les parties qui échappent à la sensation actuelle. Ainsi, quand nous considérons un corps, nous n'en voyons qu'une partie, mais nous voyons tout de même le reste par l'imagination. <413> Elle intervient donc pour égaliser notre représentation à l'objet même. Sinon, nous n'aurions pas la perception proprement dite de l'objet. Percevoir, c'est donc pour une très grande part imaginer. Se représenter, c'est construire, et ce que nous construisons n'existe qu'en partie dans les matériaux que nous employons à la construction. Le principal de l'oeuvre de la perception est acquis dès le début par l'imagination.

L'imagination émancipe la pensée

La perception une fois faite, l'imagination est condition de tout progrès ultérieur. En effet, si nous n'avions pas d'imagination, nous serions les esclaves de notre perception, nous ne pourrions pas faire porter nos pensées sur autre chose que ce que nous percevons actuellement. L'imagination est l'émancipatrice de la pensée. Elle lui permet de se représenter tout le passé et sur le modèle de celui-ci le présent et l'avenir. Par le moyen de l'imagination, la matière tout entière de notre pensée peut nous appartenir.

L'imagination nous permet de nous faire des idées des choses

En quoi consiste le passage de la vie représentative à la vie de l'entendement ? Il consiste dans l'acte par lequel la pensée échappe aux conditions de l'espace et du temps. Dans la perception, nos états de conscience s'enchaînent, se succèdent et se juxtaposent en s'excluant <414> les uns les autres

[1] il semble qu'il faut *L*

des places qu'ils occupent ; l'idée de la pensée est donc une idée de composition. Dans l'entendement, l'idée de la pensée sera une idée intérieure. Lorsque nous concevons un objet, le cheval par exemple, nous nous représentons dans cette seule idée tous les chevaux possibles, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de commun dans toutes les perceptions passées et futures du cheval ; l'idée, c'est donc le système de toutes les ressemblances qu'ont entre elles certaines perceptions. Mais dans ce rapprochement que nous faisons, nous ne tenons aucun compte des conditions de l'apparition de ces perceptions ; quand nous nous représentons l'ordre de nos perceptions, nous nous les représentons dans l'ordre où elles s'excluent l'une l'autre, mais quand nous concevons le rapport qui existe entre elles, nous nous élevons au-dessus du temps.

Comparaison entre les perceptions donnant naissance à la conception

La définition du cheval vaut indépendamment du lieu et du temps. Nous passons donc de l'ordre de l'espace et du temps à l'ordre de l'être, de la vérité : à quelles conditions ce passage peut-il se faire ? À condition que toutes les perceptions[1] pourront se présenter à nous de façon à ce que nous puissions les comparer et en dégager les éléments communs. La condition nécessaire de ce passage est la comparaison. <415> Ce qui rend le passage de la perception à l'idée possible à l'esprit, c'est que l'esprit retrouve en lui la trace des perceptions analogues. La comparaison s'établit de la sorte spontanément en nous entre la perception présente et la perception passée. Si l'esprit conçoit la nécessité de ce qui dans la perception n'est qu'un fait, c'est-à-dire la ressemblance entre plusieurs perceptions de même ordre, il arrive à se faire une conception.

Différence absolue entre l'image et l'idée

Mais entre l'image ou perception et l'idée, la différence est absolue. Une image est toujours une détermination quant à l'espace ; au contraire, une idée est un système d'affirmations, c'est la représentation d'actes de pensée. Une image a des contours limités, une idée est universelle. Impossible de trouver une gradation continue entre l'image et l'idée. L'image du triangle a trois côtés, trois angles, etc. Impossible de se représenter un triangle sans qu'il ait telle ou telle disposition. L'idée du triangle au contraire contient seulement l'idée de trois lignes qui se coupent. En général toute idée est accompagnée d'une image, mais toute idée n'est pas une image, ni toute image une idée. L'idée n'exprime qu'un commencement d'exécution dans cette image. <416> L'idée exprime quelque chose de constant et d'universel que l'image n'exprime pas. L'image ne fait que représenter la passivité de l'esprit ; toute image est donc particulière, au lieu que l'idée est universelle. Mais si cette différence est absolue, il ne s'ensuit pas que l'idée puisse[2] se passer de l'image, car elle n'aurait rien de réel, elle serait

[1] tous les personnages *L*

[2] ne puisse *L*

un produit arbitraire de la pensée. Pour que nous nous représentions une idée, il faut que [*lacune sur une ligne*] ; ce qui fait que l'idée est [*un mot manque*], c'est qu'elle se rapporte [...]

Importance de l'imagination dans la pensée

L'idée exprime le pouvoir de l'esprit sur ses perceptions. Par conséquent, il faut qu'il les possède, ces perceptions. C'est là ce qu'Aristote exprimait en disant qu'il n'y a pas de pensée possible sans imagination (oÙdem...a nÒhsij ¥neu fantas...aj, *oudemia noèsis aneu phantasias*). Comment l'idée se dégagerait-elle en nous, si nous n'avions pas devant l'esprit un objet pour la provoquer ? Pour qu'une idée se forme en nous, il faut qu'une matière nous soit fournie, que nous subissions un état actuellement : cet état, c'est l'image.

L'imagination forme mécanique de l'esprit

L'imagination, c'est l'esprit considéré dans sa fonction mécanique, c'est-à-dire dans le pouvoir qu'il a de tirer toujours de lui-même de nouvelles représentations. Si à chaque instant nous ne recevions pas de l'automatisme de notre pensée la matière de notre pensée, il serait <417> impossible de concevoir des idées.

Lien étroit entre l'imagination et l'habitude

L'imagination se rattache à l'habitude, et l'habitude se rattache à l'association. Pour avoir des idées, il faut que l'habitude et l'association nous présentent une matière. Toute habitude, toute association se rattache à l'imagination. En effet, qu'est-ce que s'habituer, sinon être ramené à certains actes par le fait qu'on les a déjà remarqués et que certains de leurs éléments reparaissent ? Par conséquent, toute habitude est connexe à l'action et à l'association. Toute action est une relation établie entre notre volonté et nos états actuels. Toute action en somme revient à tracer dans l'espace la représentation. Agir et s'habituer sont donc tout un. Impossible à l'habitude de s'engendrer en nous autrement que sous la forme de l'imagination. Dire que l'imagination est nécessaire à la vie de l'entendement revient à dire que l'habitude lui est nécessaire, ce qui est évident, en effet.

L'imagination intervient dans la composition de l'idée actuelle

Mais l'imagination ne fournit pas seulement une base et une matière à toutes nos pensées, même les plus abstraites, en ce sens que toutes ces pensées doivent se rapporter en dernière analyse à des perceptions actuelles ; <418> il faut ajouter que l'imagination intervient dans la composition de l'idée actuelle. Ces rapports n'auraient aucun sens s'ils n'exprimaient pas des relations, non particulières il est vrai mais universelles, de temps et d'espace. Qu'est-ce qu'un animal ? C'est un être, c'est-à-dire une substance ; mais comment concevoir quelque chose qui subsiste en soi, si nous ne nous représentons ce quelque chose qui subsiste comme étant en certains rapports avec le temps et l'espace ? Quand nous

pensons une chose, quelle qu'elle soit, nous la concevons comme une substance ; l'idée exprime un certain rapport entre nos perceptions d'un certain ordre comme conditions absolues de toutes nos perceptions ; dire qu'un être est une substance, qu'il existe actuellement, qu'il a une certaine qualité et une certaine quantité, c'est exprimer les relations de cet être avec l'espace et le temps. Une substance, c'est un être, ou pour mieux dire, c'est quelque chose de composé, dont les différents éléments sont conçus par nous comme pouvant nous affecter simultanément dans le temps ; quand nous concevons un cahier, nous concevons la liaison de toutes ses qualités dans l'instant présent ; <419> quand nous concevons un objet, nous concevons qu'il est causé par quelque chose ; quand nous concevons un être comme cause ou comme effet, il est impossible de ne pas le concevoir comme substance.

Impossible de concevoir une chose sans la concevoir comme cause ou effet

Impossible de concevoir une chose sans la concevoir comme cause ou comme effet ; l'idée de cause comprend l'antériorité dans le temps : impossible de concevoir la cause sans [se] représenter l'antériorité dans le temps. Qu'est-ce que l'antériorité, l'ultériorité, la simultanéité ? Rien autre chose que l'idée abstraite de substance, de cause ou d'effet. Nous ne pouvons nous représenter le temps que sous la forme d'une dimension ; c'est dans l'espace que s'engendrent les idées de dimensions ; l'espace représente le temps, et le temps représente l'espace : c'est l'espace qui est l'objet dernier de la représentation. Quand nous concevons une idée, impossible de n'y pas faire entrer les catégories nécessaires ; toute idée suppose certains types d'affirmations nécessaires. Ces différentes catégories purement abstraites ne peuvent s'appliquer à des objets réels si préalablement elles n'ont reçu une forme : l'imagination nous permet de nous représenter ces catégories dans leur relation avec l'espace et le temps.

<420> *Nécessité de donner une forme à l'idée, un schème*

La conception considérée en elle-même contient encore l'imagination. En effet, quand nous pensons, nous sommes nécessairement amenés à donner un corps à notre pensée, à l'habiller d'une image, pour ainsi dire (voir plus loin) ; c'est ce que Kant a appelé les schèmes. C'est en ce sens plus élevé encore qu'on peut dire qu'il n'y a pas de pensée sans imagination.

Il y a donc des formes *a priori* de l'imagination, qui sont entraînées par les formes *a priori* de la pensée. Toute pensée, toute idée suppose, non seulement des images particulières qui en sont l'origine, non seulement des images universelles et nécessaires, mais on peut dire que toute idée est une représentation de l'imagination. Impossible à une idée morale de se former dans l'esprit autrement que par analogie à une idée sensible ; les idées morales ont non seulement leur origine dans les perceptions, mais ont besoin d'être dessinées actuellement par des images ; elles supposent un dessin que l'esprit trace actuellement dans l'espace. Si nous considérons un mot quelconque, nous verrons que

ce mot exprime toujours une position, une attitude dans l'espace : ce fait expérimental est la <421> confirmation de la pensée d'Aristote, qu'il n'y a pas de pensée sans imagination.

Facilité apportée à l'esprit par l'imagination

Mais les exigences de l'imagination vont plus loin encore. Nous avons vu que pour que la pensée soit alimentée[1], l'habitude est nécessaire, l'imagination doit intervenir. Plus l'imagination s'exercera facilement, plus facilement la pensée s'exercera. C'est une loi de l'esprit, que l'esprit tend toujours à se créer les plus grandes facilités possibles, à construire les instruments dont il a besoin ; or il est clair que les mots, exprimant les idées abstraites, et par le fait qu'ils mettent sous les yeux de l'esprit l'image de leur son, associée quelquefois à l'image qu'exprime leur racine, rendront plus facile l'exercice de la pensée s'ils prennent vie devant elle. La pensée ne manque pas à les animer. Dans l'état spontané, la pensée les anime, ils expriment plus que des formes abstraites.

La mythologie transformation[2] des idées par les[3] images

Nous avons vu la pensée obligée de se représenter les idées au moyen des mots. Maintenant, elle en vient à se représenter les idées comme ayant une <422> histoire dans le temps ; de là la mythologie. Les idées se trouvent commentées dans la mythologie ; ce mouvement de la pensée est inévitable, même lorsqu'elle a atteint le plus haut degré. Il lui est impossible de ne point, par exemple, réaliser l'avarice en Harpagon, l'ambition en MacBeth ; ces facultés qui semblent réservées au génie sont en réalité dans la pensée de tous. Nous gagnons à cela un très grand avantage, c'est que l'idée abstraite prend un corps à nos yeux. C'est en vertu de l'imagination que vient la passion ; toute passion est une paresse[4] de l'esprit. Les artistes se donnent pour tâche de construire une histoire qui comporte la plus compréhensible notion de l'idée en question. Tous, dans la mesure de notre puissance, nous faisons de telles histoires.

Ainsi les conceptions mythologiques nous représentent les idées sous des formes concrètes ; c'est le besoin de se rendre l'abstrait aussi sensible que possible. Les choses n'existent pour nous que quand elles durent. Une preuve, c'est que toutes les mythologies se ressemblent ; la plupart des mythes de <423> la Bible se retrouvent dans les mythologies perses, hindoues, assyriennes. L'histoire du Paradis terrestre est partout. L'idée de chute signifie l'avènement de l'esprit, c'est-à-dire de la conscience ; c'est le passage de l'enfance à la virilité, ce passage que nous franchissons tous ; l'idée de

---

[1] *terme peu sûr*

[2] *corrige* réalisation

[3] *corrige* en

[4] *terme peu sûr*

faute est une invention chrétienne (de Saint Paul). Le mythe du sacrifice d'Isaac est l'équivalent des mythes de Tantale et d'Iphigénie ; cette idée paraît représenter le passage d'une religion des sacrifices humains aux sacrifices animaux. Le supplice de Tantale est une représentation d'un phénomène physique. Tantale est le soleil qui après avoir fait pousser les richesses de la Terre est condamné à les détruire.

Nous avons vu[1] qu'il y avait étroite liaison entre l'imagination et l'habitude. Lorsque nous formons une pensée, il faut qu'y interviennent, outre les éléments fournis par la perception, des éléments antérieurs et qui sont ramenés dans la pensée par l'habitude. Tout élément ainsi ramené est nécessairement un élément représent ; ce qui fait qu'une chose est représentée, c'est que nous considérons que cette chose n'est pas nous. Toute pensée suppose deux choses, une représentation et un acte par lequel l'esprit en prend possession ; c'est pourquoi l'habitude <424> et ce qui en nous vient de l'habitude, tout ce que nous subissons, se présente à nous comme objet. Liaison absolue entre ces deux formes de la vie pensante : habitude et imagination. Ce qui détermine l'habitude, c'est toujours des actes par lesquels l'esprit s'est représenté des actes comme étant antérieurs. À toute représentation s'offrant à l'esprit correspond une habitude qui la ramène.

En somme, l'élément représentatif de la pensée est toujours fourni par l'élément mécanique de la pensée. Dans toute pensée, deux ordres à distinguer : ordre mécanique, et ordre de finalité. Toutes les conceptions successives sont en rapport avec l'idée de la finalité, c'est-à-dire avec la fonction de ces pensées. Tout ce qui ne se ramène pas à la représentation est la pensée. Donc la pensée ne consiste pas dans le système de nos représentations ; mais pas de pensée sans représentation, et c'est l'habitude qui est l'instrument de la production successive de nos représentations. Lorsque nous avons une fois formé une idée par un acte de pensée, l'acte de pensée consiste à s'élever au-dessus de la matière fournie par la représentation et l'habitude ; la pensée est ce qui en nous échappe à chaque instant à l'automatisme.

Nous ne pouvons nous habituer aux idées que si ce à quoi nous nous habituons est un acte par lequel nous nous représentons quelque chose comme étant <425> extérieur à nous et en même temps tenant à nous. Si l'acte de pensée ne contenait rien de matériel, aucune détermination de notre sentiment d'action, nous ne pourrions pas nous en former une habitude. Ce à quoi on s'habitue en effet, ce n'est pas l'idée, mais l'acte par lequel on en prend possession ; l'habitude suppose une action liée à un sentiment actuel. Ce qui détermine l'habitude, c'est que l'acte tient à un sentiment intime ; si nous ne dessinions pas l'idée, si nous ne l'objectivions pas au moment où nous la formons, elle serait purement intérieure, et nous ne pourrions pas la concevoir comme la vérité, car nous ne pouvons sentir la vérité que comme objective, car ce qui est doit avoir des contours. Cette objectivation est ce que Kant appelle le schème de l'idée. Impossible de concevoir une idée autrement que comme le moyen

[1] *En marge* : "les mots qui suivent, jusqu'au titre : *Vie active*, ne sont qu'une reprise et un complément des notes précédentes."

d'engendrer en nous un acte de pensée. Si donc nous ne dessinions pas nos idées, elles ne seraient que de purs états de nous-mêmes, ne seraient pas la vérité, et nous ne pourrions pas nous habituer.

RESUME - Les idées deviennent des habitudes uniquement par les rapports qu'elles ont avec les choses sensibles. C'est ce qui fait que l'imagination est une condition de la mémoire, car l'acte de retenir, qui est un acte d'habitude, n'est possible que dans la mesure où les idées se sont revêtues de formes sensibles. L'habitude fait que ce ne sont plus de nos idées que nous nous souvenons <426> mais de leurs corps. Nous ne nous souvenons pas de nos idées, mais nous nous habituons aux schèmes de ces idées. L'habitude est une fonction essentiellement matérielle. Toutes les fois que nous formons une idée, si nous devenons aptes à nous en souvenir, c'est uniquement parce que nous nous la sommes représentée par son analogie avec des choses sensibles. Tant que nos idées antérieurement acquises ne se réveillent pas en nous par le fait de leur analogie avec celles que nous pensons actuellement, [...]. Si nos pensées les plus lointaines n'avaient pas de rapport avec les choses perçues actuellement, nous ne pourrions atteindre facilement celles-ci.

Les idées sont le volontaire par excellence, elles sont donc récalcitrantes à l'habitude, aussi il faut que ce soient les images de l'idée qui la rendent susceptible de devenir habitude.

Cette étude de l'habitude que nous venons de faire se rapporte à la conclusion de l'imagination. L'intellection est parfaite lorsque nous pouvons nous retourner et embrasser toute la chaîne des idées qui nous a fait arriver à cette intellection. Ainsi la vérité de la géométrie consiste dans la liaison simultanée de toutes ses vérités <427> et non dans une seule de ces vérités. La forme suprême de la connaissance est la forme intuitive et non la forme discursive. Impossible à la pensée de penser autrement que sous la forme d'une représentation ; impossible de penser la substance (de Spinoza) autrement que sous la forme d'une étendue, impossible même de se représenter cette impossibilité même autrement que sous la forme de l'étendue. Toute pensée ne nous appartient réellement qu'à la condition de nous la représenter. Aussi l'art de la démonstration consiste à trouver une disposition des idées qui fasse ressentir le schème des idées. L'art d'écrire consiste précisément dans l'art de disposer les idées et de faire saisir leurs représentations.

Vie active

Nous allons étudier maintenant le rôle de l'imagination dans l'activité.

Trois formes de l'activité : 1°) forme mécanique, 2°) forme volontaire, 3°) forme rationnelle

L'activité, c'est-à-dire le pouvoir qu'a l'âme de modifier par ses idées ses sensations et ses sentiments, et inversement, est un pouvoir fondamental de l'âme. L'activité se présente sous trois

formes : (1°) l'une compliquée, déterminée sans conscience de la fin vers laquelle elle se dirige et du rapport nécessaire avec cette fin : c'est la forme spontanée, machinale, instinctive ; <428> (2°) la deuxième forme est celle volontaire, où le but poursuivi est objet de conscience et de choix ; (3°) enfin la forme supérieure correspondant à la réflexion, c'est-à-dire à cette forme où l'activité devient rationnelle. Le but se présente alors identique à l'activité.

But de l'imagination dans la forme mécanique

Quel est le but de l'imagination dans la forme mécanique ? Très considérable ; en effet, par quoi l'activité serait-elle déterminée sinon par [la] représentation spontanée du but à atteindre, de l'effet à produire ? Ce sont les images fournies par l'imagination qui tiennent dans la première forme de l'activité [la place] des idées, et y jouent le rôle que jouent celles-ci dans la forme volontaire. Ces images sont déterminées par les perceptions antérieures. Il se forme en chaque être vivant une certaine habitude de l'ordre correspondant à l'ordre de perceptions convenable à sa nature. Cette habitude réclame sa satisfaction et détermine dans l'animal les actes qui la perpétuent. Ce n'est pas seulement dans la vie animale que l'imagination joue ce rôle.

Elle est le principal facteur de la sélection naturelle

Dans la vie animale, l'imagination est le principal facteur de la sélection naturelle. Ce qui permet au type de se conserver sans déchoir, c'est qu'il existe une disposition chez les animaux à rechercher un type le plus conforme possible aux habitudes de perception. C'est donc l'imagination qui détermine la sélection.

Permet l'évolution des espèces

S'il est permis de supposer que les espèces s'élèvent en évoluant, il est nécessaire de supposer que l'imagination joue un certain rôle. Si l'espèce <429> progresse, c'est que les types s'accordent mieux en vue de leurs habitudes de perception. On a de nos jours établi qu'il existe une corrélation étroite entre les couleurs des insectes et celles des fleurs où ils cherchent leur nourriture. C'est le résultat de l'imagination. D'une façon plus générale, l'imagination est condition de la continuation de l'espèce puisque c'est par elle que les individus se trouvent conduits à préférer tels ou tels individus.

Influe sur les plantes

Cette imagination semble même influer sur les espèces de plantes. En effet, les plantes qui prospèrent le plus sont celles qui sont le plus aperçues et préférées par les insectes. Celles qui possèdent les couleurs les plus vives sont celles qui attirent le plus les insectes et qui ont le plus de chances de progresser. Ce fait a été mis en lumière par Darwin, Grant, Allen, etc.

Rôle de l'imagination dans le sentiment esthétique

En général, pourquoi certaines formes sont-elles préférées par des êtres à d'autres ? Cette question est d'ordinaire résolue par l'esthétique ; cependant on est disposé à la résoudre par le rôle de l'imagination. Certaines formes ont sur d'autres l'avantage d'être plus facilement représentables ; l'imagination exerce donc une sélection spontanée sur les formes. Certainement l'habitude joue un grand rôle ; ainsi, pourquoi le Hottentot choisit-il <430> une Hottentote ? Parce qu'il a l'habitude ; mais devant une beauté plus normale, [1]il perdra vite son habitude. Certaines sont plus faciles à percevoir et à saisir. Ces deux faits : habitude et valeur des formes relativement les unes aux autres, jouent un grand rôle dans le sentiment esthétique. Les formes qui suggèrent le plus cette pensée sont celles qui possèdent cette analogie intérieure. Par conséquent, le sentiment esthétique a bien son origine dans la nature de l'imagination.

Dans la reproduction de l'espèce humaine

L'imagination, pour la même raison, et par là même à un plus haut degré, a de l'influence sur la nature humaine. Aussi les races plus restreintes tendent de plus en plus à converger vers un type unique. Il s'établit une espèce de moyenne de la race correspondant aux habitudes de l'imagination. Peut-être même l'imagination contribue-t-elle à différencier les sexes. Plus l'espèce est douée d'imagination, plus les sexes tendent à s'écarter. La femme a d'autant plus de chance d'être préférée qu'elle ressemble moins à l'homme. Ce fait se manifeste encore dans l'imagination de la toilette. À mesure que l'imagination avance, les toilettes diffèrent de plus en plus.

Dans le langage

<431> L'imagination est donc gouvernée par le besoin de simplification, par le besoin de s'exercer de plus en plus facilement ; dans la variété de ses formes[2], l'imagination tend, comme dit Herbert Spencer, de l'homogène instable à l'hétérogène stable. C'est un fait qui se manifeste aussi dans l'évolution du langage ; ce qui détermine l'évolution des mots et de leur sens, c'est l'imagination. Ainsi, par exemple, l'imagination détermine la place de l'accent, la place de la syllabe accentuée. L'imagination tend à déterminer la place de l'accent logique, et l'accent logique tend à déterminer la place de l'accent naturel. Le besoin d'accentuer telle syllabe plutôt que telle autre préside donc à l'évolution des sens, et aussi au choix des mots. Ainsi, dans l'histoire d'une langue, on voit que les mots deviennent des signes insuffisants de l'idée, et que l'imagination les remplace par d'autres non encore usés. C'est surtout dans les langues populaires que le besoin de mettre une image sous l'idée se fait ressentir ; dès qu'un mot ne fait plus image, il est rejeté. Mais ces mots ne sont pas abandonnés

[1] *Biffé :* peut-être

[2] dans la variété de ses formes *texte incertain*

complètement, ils prennent un autre sens, ainsi *chef* (*caput*) ne signifie plus *tête* mais l'analogue dans un corps moral. C'est surtout dans la vie sociale que ce fait est prépondérant.

<432> Nous avons vu l'incarnation d'un certain nombre d'idées. Et certains types arrivent à représenter ce qu'on veut ou ce qu'on ne veut pas (Louis XIV, Napoléon, pouvoir absolu). L'imagination du passé entre pour beaucoup dans les perspectives d'avenir que nous nous faisons. Le passé ne se conserve dans l'esprit des hommes cristallise autour d'eux tous les autres[1]. En somme c'est la légende qui fait l'histoire.

Forme volontaire de l'imagination

Si nous passons de l'ordre de l'activité spontanée à la volontaire, nous retrouvons l'imagination parmi les facultés les plus importantes.

L'imagination condition du mouvement de la pensée

En effet, nous avons considéré le rôle statique de l'imagination. Nous pouvons la considérer maintenant en tant qu'elle est la condition du mouvement même de la pensée. Qu'est-ce qui détermine ce mouvement de la pensée ? Ce sont les fins de la pensée, un idéal de la vérité. Il est clair que cet idéal est sous la dépendance de l'imagination, qui se le représente avant de le traduire en pensées. Les esprits sont d'autant plus actifs que les images leur sont fournies plus[2] facilement.

Obstacle de la pensée

L'imagination est une cause de mouvement, mais aussi un obstacle. En effet, étant une puissance aveugle, au lieu de faciliter l'action de la pensée, elle tend indéfiniment à l'éloigner de son but, à lui ouvrir des voies détournées où elle serait tentée de s'engager. L'imagination est la cause de la distraction.

<433> *L'imagination sert de défense contre elle-même*

Mais l'imagination peut servir d'arme contre elle-même. Qu'est-ce qui résiste à la distraction ? L'attention, l'attachement à une idée ; mais ce n'est pas par elle-même que la pensée nous attache, mais par son image ; par conséquent, l'esprit dans lequel l'imagination s'anime facilement est aussi plus apte qu'un autre à s'absorber profondément, à retrouver dans des pensées abstraites des images sensibles.

---

[1] *Sic.*

[2] d'autant plus *L*

Deux sortes d'imaginations : a) imaginations vives, b) imaginations fortes

Mais il y a lieu de distinguer les *imaginations vives*, où les images se remplacent rapidement, et les *imaginations fortes*, au contraire, qui enchaînent les images et en conservent les traits. Ce sont celles qui permettent de surmonter la distraction. Elles permettent de se représenter les idées comme intéressantes. Pour un esprit qui a une imagination forte, il n'y a aucun sacrifice à faire pour s'attacher à la méditation. Ce n'est que par l'imagination que l'imagination peut être vaincue, mais par une forme supérieure de l'imagination. Enfin, si nous considérons l'activité, non plus dans l'intelligence, mais dans l'activité proprement dite, il faut remarquer que les âmes douées d'imagination sont plus fortes pour atteindre un but : elles se représentent ce but facilement. La vivacité de l'imagination fait imaginer un grand nombre de buts auxquels la volonté <434> ne s'attache pas ; parce qu'elle ne conçoit pas le but tout entier, comment il est possible et réalisable, une nouvelle imagination viendra se mettre à la place de la précédente. Au contraire, dans un esprit doué d'imagination forte, l'avenir existe déjà par avance, et dans de pareils esprits tous les sacrifices sont faciles. À mesure que les conceptions de nos fins deviendront plus nettes, plus ces fins nous paraîtront proches, et plus nous tendrons à les atteindre.

L'imagination volontaire dans la vie morale, rationnelle

Si nous passons à la vie morale, l'imagination se présente comme la faculté qui revêt le bien de la forme sensible, qui nous fait représenter en même temps le bien. Nous arrivons à voir le bien sous la forme du beau. Un des effets moraux du beau, c'est de nous rendre le bien infiniment aimable. Platon nous montre dans sa *République* par quel intermédiaire l'idée du bien développe en nous l'idée du beau.

L'imagination dans la sensibilité

Nous diviserons l'imagination dans la sensibilité en deux : l'imagination dans la sensibilité morale et dans la sensibilité physique.

Sensibilité morale

<435> Toutes nos passions sont des phénomènes sensibles. L'imagination les détermine en vertu des mêmes lois que celles de l'évolution des formes. Elle tend à nous faire concentrer sur un seul objet tous les traits agréables que nous avons perçus dans des objets différents, et inversement sur un seul objet[1] tous les traits qui nous déplaisent, et cela, parce qu'il nous est plus facile de nous les imaginer ainsi (Harpagon, etc.). Par là, l'imagination est le facteur principal de l'amour et de la haine, et, par

[1] sur un seul les objets *L*

l'intermédiaire de ces deux passions, de toutes les autres. Lorsque nous ne serions pas déterminés par ces passions, l'imagination nous déterminerait à voir, soit en bien, soit en mal, telle ou telle chose.

Rôle considérable de l'imagination dans nos plaisirs ou nos peines

Si nous la considérons en tant qu'elle se rapporte à nous-mêmes, et non en tant qu'elle se rapporte aux objets, l'imagination joue un rôle considérable dans les plaisirs ou les peines. On ne saurait concevoir un plaisir ou une peine sans comparer entre ce que nous éprouvons et ce que nous pourrions éprouver. Ce qui fait que certains esprits sont plus affectés des plaisirs présents que d'autres, c'est que leur imagination leur présente ainsi les choses. Selon le mot de Madame de Maintenon, l'imagination gâte tout sans rien embellir. Si nous voyions toujours le présent comme il est et non à travers l'imagination, nos plaisirs et nos peines se réduiraient à des plaisirs ou à des peines physiques.

Dans nos sentiments altruistes

L'imagination détermine aussi <436> notre disposition à aimer les autres, en tant qu'hommes, en tant que participant à notre nature. Les sentiments altruistes ont leur condition dans l'imagination.

Dans l'amour, la bienveillance, etc.

L'amour en tant qu'uni à la bonté a sa condition dans l'imagination. En effet, *nous ne pouvons aimer les autres qu'à condition de nous les représenter comme d'autres nous-mêmes* ; impossible de concevoir qu'on puisse s'attacher à autrui sans ce sentiment. Si on ne représentait pas en nous notre nature, nous ne la retrouverions pas en autrui : l'aptitude à imaginer des états moraux est la condition de la disposition affectueuse.

Mais elle est quelquefois contraire au sentiment

Mais on voit très souvent ce fait que les hommes d'imagination se trouvent détachés des autres. Cela tient à ce fait que l'imagination fait à l'esprit un jeu perpétuel [*une ligne blanche*] ; elle le dispose à tout prendre par le côté extérieur. Cette disposition à tout objectiver est contraire au sentiment. Deux natures d'esprits différentes : celle dans laquelle la vie objective domine, celle dans laquelle c'est la vie subjective. Il n'y a véritablement un sentiment dans un être que lorsqu'il y a lutte entre la vie représentative et la vie pensée. Aussi les esprits doués d'imagination sont aussi souvent ceux qui sont le moins doués de sensibilité, dans le sens d'attachement <437> aux plaisirs ou aux peines d'autrui. Un esprit qui est tout à fait objectif, qui n'est pas profondément affecté, ne sympathise pas aux peines des autres. Pour ces esprits, la vie de sentiment est une vie passive, s'intéresser aux autres est encore une passivité.

Résumé de la sensibilité morale

Ainsi l'imagination, en résumé, est la condition déterminante de nos attachements individuels, la cause principale de nos plaisirs et de nos peines, enfin, une des conditions des sentiments altruistes, mais auxquels elle fait obstacle si elle est trop développée.

Sensibilité physique

Nous passons maintenant à la sensibilité physique ; l'imagination y joue un très grand rôle, qui a été mis en lumière surtout de nos jours.

L'imagination peut déterminer nos peines physiques et les soulager

Certaines peines physiques sont déterminées uniquement par l'imagination. L'imagination ne détermine pas seulement des douleurs passagères, mais des lésions d'organes (hypnotisme). L'imagination, de même qu'elle détermine nos peines, est aussi un moyen de supprimer ces souffrances ; dans bien des cas, elle suffit pour faire diminuer ou augmenter notre souffrance.

Détermine une forme de la vie intellectuelle tout opposée à la vie rationnelle

En somme, l'imagination, si nous la considérons dans son ensemble, en tant qu'elle s'exerce toute seule, sans la raison, détermine une forme de la vie intellectuelle <438> qui s'oppose à la vie rationnelle absolument. Cette domination de l'imagination se manifeste surtout dans certains états déterminés en nous par certaines substances (vin, café, thé) ; dans le rêve, la pensée est livrée à l'imagination ; dans certains états, elle est souvent maîtresse (folie). À l'imagination s'oppose la forme rationnelle de la vie pensante ; les images ne sont plus alors que proposées à la pensée, qui choisit, analyse, explique. L'imagination est donc <*une ligne blanche*>. Cette forme de la vie pensante se distingue de l'autre par l'ordre qui y règne ; dans l'autre nous ne trouvons que le chaos.

La perception intérieure ou conscience[1].

Opposition de la perception extérieure et intérieure

Nous avons étudié la perception extérieure, c'est-à-dire l'opération par laquelle nous arrivons à nous représenter nos sensations dans l'espace, c'est-à-dire comme étrangères. Nous avons donc un objet de conscience extérieur à nous : c'est la chose étendue. N'en avons-nous pas un autre ? <439> En même temps que nous rapportons nos sensations en dehors de nous, ne distinguons-nous pas quelque chose d'intérieur à nous ? Nos pensées ne sont-elles pas nos pensées, c'est-à-dire manifestations d'un

[1] *Voir note f.443*

être qui s'oppose à l'étendue ? Le langage ordinaire distingue en effet ces deux objets par les termes de *corps* et d'*esprit*. Le langage philosophique appelle le premier *perception extérieure*, le second *perception intérieure*. La perception extérieure n'est pas un acte simple, par lequel l'esprit serait simplement affecté par l'objet. Percevoir, c'est construire. L'acte par lequel nous percevons nos pensées n'est pas simple. Plus complexe encore que la perception extérieure, il peut seulement en apparence lui être comparé.

Inexactitude du terme de perception intérieure. La perception se fait sans volition

Le terme de perception intérieure n'est pas exact à proprement parler. Le propre de la perception, quoiqu'elle ne soit pas un fait de pure sensation, c'est qu'elle se fait en nous spontanément, sans exiger le concours actuel de la volonté. Percevoir ce n'est pas juger au sens où juger, c'est vouloir ; c'est former des jugements, mais spontanément.

La perception intérieure est volontaire

Il y a sans doute des perceptions intérieures, il y a des jugements spontanés, mais le fond est volontaire. L'acte de conscience suppose l'activité présente de l'entendement.

Part de la représentation dans la perception intérieure

<440> Ce qui fait cependant que nous devons étudier la perception intérieure à la suite de la perception extérieure, c'est que dans cet acte, [il y a] part pour la représentation. Elle suppose une représentation dans le temps, l'autre suppose une représentation dans l'espace. Toute représentation consiste dans la présence d'un objet à l'esprit, accompagnée du sentiment que cet objet s'impose à lui ; c'est par là que la perception intérieure peut être appelée perception et peut être rapprochée de l'extérieure.

La perception intérieure ne possède pas de sens

Le fait que la conscience, ou perception intérieure, n'est pas à proprement parler une source de connaissance à part de la perception extérieure se manifeste par ce fait d'expérience que, tandis que nous avons des sens pour atteindre l'objet de la représentation extérieure, nous n'en avons pas pour atteindre l'autre.

La conscience n'est pas un sens

La conscience n'est pas un sens, c'est l'esprit, l'entendement s'appliquant d'une certaine façon aux objets des sens et se représentant son action dans le temps. La conscience cependant a été et est encore appelée *sens intime*, on l'oppose comme une sorte d'instrument de préhension directe aux sens

extérieurs. Quelles raisons de repousser cette <441> identification ? Celle-ci : c'est que la nature d'un sens est de s'exercer spontanément, continuellement ; la conscience n'est pas dans ces conditions, n'est pas un sens qui puisse s'exercer de manière constante. De plus, tous les éléments que contient la conscience ont déjà leur source dans la sensation. On peut distinguer dans la sensation *l'objective* et *l'affective* ou *subjective*. On pourrait, puisque la deuxième n'est pas rapportée à l'extérieur, supposer qu'elle est un sens intime ; mais elle n'a rien de commun avec la conscience. Éprouver une peine ou un plaisir est différent de voir une couleur ou entendre un son ; mais prendre conscience de ce plaisir est différent de l'acte de le ressentir. Nous le considérons comme nous affectant, sinon pas de conscience. Le fait d'éprouver plaisir ou peine est différent de l'acte de prendre conscience, qui suppose l'opposition du sujet, c'est-à-dire de nous, à l'objet. Tout plaisir ou toute peine ne nous annonce pas les qualités de l'objet, mais est attaché par nous à une perception d'objets, se rattache au toucher intérieur. Il n'y a donc pas lieu de considérer comme venant de sources distinctes les sensations subjectives et objectives ; il est impossible <442> de concevoir une qualité des choses, sans concevoir une impression qu'elles nous donnent, et inversement.

Quatre parties dans notre étude de la conscience

La perception intérieure ou conscience suppose donc la représentation. L'étude à laquelle nous avons à la soumettre comporte quatre parties distinctes.

I - Nous avons d'abord à nous demander en quoi la conscience consiste, quel est son contenu. Elle consiste dans la représentation dans le temps. Mais cette représentation est celle du *moi*. Nous avons à nous demander d'abord ce qui est objet de conscience, c'est-à-dire déterminer les limites de la conscience. Nous aurons à rechercher ensuite les conditions de la conscience. En effet, puisque la conscience ne subsiste pas toujours, puisqu'il y a des pensées qui ne sont pas dans la conscience, [...].

II - Comment se fait la représentation dans le temps, quelles en sont les conditions, qu'est-ce que le temps ? Cette question nous permettra de revenir sur les questions correspondantes par rapport à l'espace.

III - <443> Nous aurons ensuite à nous demander, puisque l'acte de conscience est l'acte de se représenter soi-même dans le temps, comment est possible la reproduction de la matière de cet acte ; nous aurons donc à étudier la mémoire comme condition de la conscience, ou, en un sens, [à] la considérer comme la pleine réalisation de la conscience dans la suite de l'existence. La conscience en un sens suppose la mémoire, mais en un autre sens la mémoire est la réalisation complète de la conscience.

IV - Enfin, la quatrième question est celle de savoir comment se forme en nous l'idée du *moi*, ce que c'est que le moi qui se représente dans le temps.

***Nature de la conscience - son contenu - ses conditions*[1].**

Première question - Qu'est-ce que la conscience ?

Voyons donc la première de ces questions. Qu'est-ce que la conscience ? Comme l'indique le mot (*cum scire*) c'est plus que le savoir, c'est un savoir intérieur. La conscience est la prise de possession d'un savoir quel qu'il soit par le moi. Cet acte par lequel nous prenons possession de ce savoir, suppose que nous avons une notion de nous-mêmes, suppose que nous rattachons ce savoir à un objet qui est nous-mêmes, dont nous le distinguons. Cet objet, il faut que nous nous le représentions ; en effet, la condition de toute pensée est de supposer une représentation. <444> S'il y a autre chose en nous que notre savoir actuel, il faut que nous nous représentions dans cet autre chose certains caractères qui nous permettent de le reconnaître d'une manière constante.

Connaître le moi

Quand nous considérons le monde extérieur, notre représentation consiste dans le fait que nous nous représentons les parties de l'espace en dehors les unes des autres. Nous avons expliqué ce fait. Lorsque nous nous représentons l'étendue, nous nous représentons la puissance de nous donner des sensations que nous n'avons pas. De même, connaître notre moi, c'est représenter ce moi comme déterminé dans toutes les pensées que nous lui rapportons, comme déterminé dans ces pensées et par ces pensées, de sorte que chacune d'entre elles exclut les autres de la place qu'elles occupent, et il y a un ordre absolu auquel ces pensées sont soumises, indépendamment de leur contenu. Cet ordre, c'est l'ordre du temps. Lorsque je conçois que telle pensée que je forme actuellement est une pensée, je la considère comme faisant partie d'une série dans laquelle elle est terminée par une précédente et par une suivante. De même que dans la représentation extérieure, <445> pour atteindre une partie du monde étendu, je suis obligé de me représenter l'espace qui m'en sépare, de même, pour atteindre une pensée, il faut que je me représente toutes celles qui m'en séparent[2].

Le moi est l'ensemble des pensées en tant qu'elles s'excluent l'une de l'autre et sont conditions les unes des autres

Le moi, auquel je rapporte la pensée suivante, n'est pas autre chose que l'ensemble des pensées considérées en tant qu'elles s'excluent l'une l'autre et sont conditions les unes des autres. Mais la représentation dans le temps suppose des conditions différentes de celle dans l'espace. Définir le temps

---

[1] *Ce titre figurait, comme souvent chez Lagneau, juste au-dessous du titre général* "La perception intérieure ou conscience". *Nous le rétablissons au terme de l'introduction, et au début du développement précis qu'il inaugure.*

[2] *corrige :* de même, dans la perception du monde intérieur, pour que je conçoive, il faut que je me représente la pensée antérieure à la pensée suivante.

un ordre dans lequel mes pensées s'excluent les unes des autres ne serait pas le distinguer bien de l'espace, où nos pensées s'excluent les unes des autres. En réalité, il y a autre chose dans la représentation dans le temps. Ce sont nos sensations qui s'excluent dans l'espace, nos pensées sont différentes des sensations. Les pensées sont l'ensemble des actes par lesquels nous saisissons nos sensations. Les animaux par exemple ne doivent pas avoir l'idée d'un ordre différent de celui par lequel ils sentent. Pour qu'il y ait lieu à des perceptions intérieures, il faut autre chose que ce qui se ramène à la représentation. Ce que nous appelons penser, ce n'est plus tout ce qui détermine l'esprit, mais l'acte par lequel nous affirmons l'être. L'attribution des pensées au moi suppose <446> que nous avons des pensées, c'est-à-dire autre chose que ce qui s'impose par les sens. Ce sont nos pensées dans le temps qui composent la conscience.

Toutes nos pensées ne sont pas conscientes

Toutes nos pensées sont-elles conscientes ? Quel que soit le sens que nous donnons au nom de pensée, nous pouvons répondre négativement. En effet, si nos pensées sont générales, elles ne sont pas conscientes. Il y a en effet dans nos pensées actuelles tous les éléments de ces pensées, mais sur lesquels la conscience ne porte pas. Ainsi la sensation, comme nous l'avons expliqué, n'est pas de notre part l'objet d'une perception directe. Nous ne percevons directement aucune de nos sensations, par le fait même que l'acte de percevoir une sensation, c'est se la représenter. Quand je perçois une couleur, je me la représente comme venant d'un objet extérieur à moi. Le fait de la sensation n'est pas livré par l'expérience mais par une induction : nous appelons sensation le fait de l'affection primitive de la couleur. De plus, un grand nombre de nos perceptions échappe à notre conscience. En effet, il arrive souvent de constater après coup l'effet de la sensation. <447> Fait du meunier s'apercevant qu'il entendait le bruit de son moulin lorsque celui-ci s'arrête.

Nos perceptions inconscientes expliquent nos tendances

C'est le fait de ces perceptions inconscientes qui explique nos tendances. Il faut qu'il y ait en nous quelque chose qui explique que nous ayons des notions vagues des choses. Par là s'explique le fait que nous sommes fréquemment déterminés sans savoir la raison de nos déterminations. À chaque instant, lorsque nous formons un jugement, nous nous croyons fondés à le former. Presque toujours, il est impossible d'être déterminé sans l'être par quelque chose. Ainsi, il faut admettre que nous faisons des perceptions extérieures sans le savoir. Il faut admettre que nous avons des connaissances, des jugements, au moins en puissance, sans les saisir, les distinguer. Dans tous ces cas, nous sommes en dehors de la pensée en quelque sorte : il n'est pas étonnant que nous soyons en dehors de la conscience, puisque conscience suppose pensée.

Grande place que tient l'inconscient dans la pensée

Dans la pensée même, il y a aussi une place, et une grande, pour l'inconscient. En effet, sans doute, nous avons toujours en pensant un certain sentiment de nous-mêmes, elles sont nôtres par l'affection qu'elles nous donnent, <448> mais il est rare qu'au moment où nous connaissons un objet, nous nous représentions à nous-mêmes prenant conscience. La pensée de la pensée est rare. C'est l'espérance ou la crainte qui déterminent en nous, en général, le retour sur nous-mêmes. La conscience n'existe donc pas dans toute pensée. Dans la méditation profonde, l'intuition intellectuelle, etc., toute conscience disparaît. Mais lorsque la conscience se produit, sur quoi peut-elle porter ?

Prendre conscience de nos pensées, c'est y rapporter notre moi

Prendre conscience de nos pensées, c'est y rapporter notre moi. Par conséquent, c'est considérer toutes nos pensées en tant qu'elles forment une unité, qu'elles se rattachent à un point unique par lequel elles se rattachent au moi. La conscience est essentiellement une unité. En tant que la pensée se rapporte au moi, elle est nécessairement une. À chaque instant nous pouvons avoir conscience du rapport de l'unité de notre moi. La conscience doit porter sur un point de l'unité. Or quel est ce point ? C'est celui par lequel la matière de notre pensée, c'est-à-dire l'ensemble de nos représentations, se lie à l'objet de notre volonté. Pour que nous prenions conscience de notre pensée, il faut qu'il y ait en nous une action par laquelle toute <449> la matière de ces pensées, en tant que nous la subissons, nous apparaîtra comme étant la condition de ce que nous voulons réaliser à l'instant présent, que nous opposions à la matière de ces pensées passives un but qui n'est pas contenu dans ces pensées. Ainsi, qu'est-ce qui me permet de me dire que j'explique la nature de la conscience, qui permet de prendre conscience de ce fait ? C'est que ce fait ne m'est pas étranger. Je ne puis pas avoir conscience de ce qui en moi n'est pas moi. Ma conscience ne peut porter que sur le fait que je tends à réaliser, sur le seul fait que je [*deux lignes blanches*]. Ce que nous entendons par acte, c'est [*deux lignes blanches*]

Nécessité d'un but de la pensée pour l'existence de la conscience

S'il n'y avait que cette matière de ma pensée, pas de conscience possible. Il faut que je dirige ma conscience vers un certain objet, vers un certain but. Quel peut être ce but ? Quelle est la nature de la matière de la pensée ? C'est de s'imposer sans raison. Ce qui est pour moi est essentiellement mien, c'est ce qu'il me paraît préférable de poursuivre ; en tant que mes pensées m'apparaissent <450> comme se produisant sans raison, elles ne sont pas miennes ; l'ordre de la pensée, c'est donc l'ordre du bien, de la raison. En tant que je considère mes pensées comme miennes, je les considère comme convergeant vers un but dont la possession me paraît désirable ; c'est ce qui rend vraie la pensée de Platon, que toute pensée est tournée vers le Bien. Donc, ce qui fait qu'une pensée peut être pensée, c'est qu'elle est susceptible d'être englobée dans un système de pensées ; ce qui engendre à chaque instant nos idées, c'est le sentiment que tout ce qui est objet de pensée est explicable,

rationnel : le mouvement de la pensée à travers les idées est une tendance à faire tenir toutes nos pensées en une seule.

Tendance de l'être vers l'avenir

Le principe de l'être est en effet une tendance à changer, à quitter le présent pour l'avenir, pour un infini qui vaut mieux. Sans l'anticipation de l'avenir, le mouvement de la vie ne s'expliquerait pas. La vie de l'être est une tendance vers un but satisfaisant, le présent ne le satisfaisant pas. Le principe de la vie n'est donc pas un attachement de l'être à lui-même, qui engendrerait plutôt l'immobilité, mais <451> [à] l'être où il n'y aurait que du bien pour lui. Nous ne pouvons pas dire que cela ne soit qu'une conception non réalisée ; comment s'expliquerait ce mouvement indéfini de l'être, si dans l'être, il n'y avait le sentiment de l'avenir ? L'avenir préexiste donc en lui. Le mouvement de la vie des êtres s'explique par l'absolue impossibilité de trouver dans la vie présente l'expression de cette nature.

La matière de la pensée s'impose à nous, la pensée est volontaire

Quoi qu'il en soit, il faut considérer que la matière de la pensée s'impose brutalement à nous ; au contraire, la pensée est ce qui nous paraît conforme à une certaine nature qui porte en elle-même sa raison. Toutes les fois qu'il y a un acte de pensée supérieure produit, c'est que l'esprit passe à une intellection plus parfaite de son objet ; l'ensemble de la pensée d'un être doit n'être considéré que comme l'ensemble des formes par lesquelles passe la pensée d'un être pour se réaliser.

La conscience existe par le choc de la matière de la pensée et de sa forme

Pourquoi donc la conscience existe-t-elle ? Sur quoi porte-t-elle ? Elle existe, parce qu'il y a en nous rencontre de la matière de la pensée, que nous subissons, et de sa forme, que nous lui imposons : c'est le choc de l'ordre machinal, automatique, des causes efficientes, <452> et de l'ordre rationnel des causes finales qui produit la conscience. Nous prenons conscience d'une pensée parce qu'elle est nôtre, et elle est nôtre parce que le mouvement vers le meilleur est arrêté par une matière qui s'impose. Ainsi, lorsqu'Archimède sort de ses calculs de géométrie pour percevoir l'entrée du soldat syracusain, cela tient à ce que les liaisons de ses déductions mathématiques se trouvent arrêtées par un obstacle matériel : il prend conscience. La pensée arrêtée par un obstacle est déterminée à faire un acte de conscience. Ainsi la conscience ne porte à chaque instant que sur un point : le point où se fait la rencontre de ses jugements avec la matière de la pensée ; ainsi, dans la pensée actuelle, cela seul est éminemment conscient qui est en rapport actuel avec la matière de notre pensée ; ce dont nous avons conscience, c'est de la limite de l'objet et de l'idéal.

On n'a conscience que de ce choc

Ainsi, nous n'avons conscience, ni de nos représentations, ni de nos pensées, mais de l'acte par lequel elles se joignent. Ainsi je n'ai pas conscience directement de toutes mes perceptions ou de toutes les pensées que je forme ; ce dont j'ai conscience, c'est l'usage que je veux faire des pensées qui se forment en moi. Quant aux représentations que je forme <453> en même temps, j'en ai encore moins conscience. L'objet de ma conscience, c'est ce sur quoi je fais actuellement porter ma pensée. Ainsi dans la pensée proprement dite, deux choses à distinguer : objet de conscience directe, objet de conscience indirecte.

La conscience peut être plus ou moins indirecte. La conscience passe successivement par une série de points qui sont les différents instants [*lacune sur une demi-ligne*], chacun de ces points doit être considéré comme l'intersection de plusieurs lignes qui représentent les tendances de mon esprit qui font que dans l'instant présent [...]. Il est clair qu'un détail de représentation est plus en puissance de ma conscience que l'idée que je suis dans une classe, et l'idée de cette classe est plus près de ma conscience que celle que je suis dans un lycée. Chacune des lignes qui aboutissent à ma conscience présente est donc déterminée par d'autres lignes.

Si à chaque instant je n'avais conscience que [de] ce dont j'ai directement conscience, je n'aurais pas de conscience du tout : il faut opposition de ce que je veux et de ce que je ne veux pas. Pour qu'il y ait conscience, il faut opposition entre ce que je veux et ce que je ne veux pas.

<454> Ainsi, à côté de la conscience directe, il y a la conscience indirecte ; il y a aussi certaines perceptions qui sont / qui ne sont pas immédiatement l'objet de ma pensée. Il y a donc à distinguer dans la conscience ce qui fait partie de la pensée actuelle et ce qui fait partie du cadre de la pensée. Donc il y a la pensée non objet de conscience et les perceptions qui sont dans les objets de pensée. Jusqu'ici, nous sommes dans la pensée actuelle : un pas encore et nous sortons de la conscience actuelle. Il y a telle raison que nous inspire telle personne que nous ne nous avouerons jamais à nous-mêmes. Enfin, il y a en nous un élément de pensée entièrement en dehors de la pensée, qui ne peut pas y entrer : ce sont nos sensations. Toute conscience est une unité, [...]

Présence nécessaire de l'inconscient dans le conscient

<455> Nous avons vu que tout ce dont nous avons connaissance, c'est tout ce que nous pensons, au sens étroit du mot. Mais il y a nécessairement de l'inconscient dans toute pensée ; en effet, la pensée suppose le composé, ce qui peut être conscient c'est le composé. Ce qui est objet de conscience, c'est la liaison de tout cela. Si je dis *la terre est ronde*, je ne peux pas dire que j'ai conscience de la terre et conscience de la rondeur, mais conscience du tout. En poussant ce raisonnement à l'extrême, il doit y avoir des conditions de la pensée en dehors des phénomènes simples. Une sensation n'est pas simple : Voir sensations de couleur : l'esprit agit différemment pour l'éprouver que pour en éprouver une autre.

Ce qui est saisi par la conscience ne peut être qu'un composé. Ce n'est pas un objet d'expérience : cela est évident, il serait absurde de prouver par des faits qu'il y a de l'inconscient dans les pensées. Ainsi, dans le cas du meunier cité par Leibniz, la perception du *tic tac* n'est pas inconsciente. C'est un abus du mot de dire inconsciente, c'est *moins consciente* qu'il faudrait dire. Mais si nous voulons prouver l'existence de l'inconscient, ce n'est que par raisonnement. Pour prouver qu'il y a de l'inconscient absolu, il faut dire que nous ne pouvons nous expliquer la pensée que comme une complexité, et que cette complexité ne peut aller à l'infini : idéalement, il nous faut une origine. La nécessité qui nous force à admettre l'inconscient est la même qui nous fait admettre l'existence de la sensation absolue, purement subie, qui n'est connue que par une induction[1] de la pensée. <456> La pensée doit porter sur quelque chose, elle ne peut pas porter que sur une pensée, il doit donc y avoir nécessairement de l'inconscient. C'est ce qui fait dire qu'il y a en dessous de la vie de l'entendement une vie de sensation.

Degrés de conscience

En somme nous trouvons une série de degrés dans la pensée : (1°) une conscience directe, et cela seul est directement conscient qui est le centre de la pensée actuelle, le point de jonction du voulu et du senti ; (2°) conscience indirecte, c'est-à-dire les éléments de la pensée qui est consciente ; (3°) nous trouvons ensuite le cortège de la pensée, l'ensemble des perceptions qui accompagnent la pensée sans en faire partie ; (4°) ensuite, nous trouvons en nous toutes ces pensées qui ne sont pas conscientes, même indirectement au moment présent, mais qui pourraient le devenir. Au-dessous de la conscience indirecte, il y a donc la conscience possible ; (5°) conscience absolue.

Quelles sont les conditions de la conscience ?

Nous allons nous demander quelles sont les conditions de la conscience. Nous y avons déjà répondu quand nous avons dit en quoi consistait la conscience. Elle suppose passivité et activité. Elle est l'opposition de la matière de la pensée, du subi, et de la forme de la pensée, du voulu, c'est l'action.

La forme la plus ordinaire sous laquelle se présente la pensée subie, c'est la perception. Il y a lieu de distinguer deux ordres de nos pensées que nous subissons : d'une part les pensées ramenées en nous par l'imagination, d'autre part nos sensations, ce que nous percevons. <457> Mais nous ne subissons pas absolument ce que nous voulons. Le véritable élément passif est non imaginé, mais perçu. La condition de la conscience est donc dans l'opposition du perçu et du pensé, et non de l'imaginé et du pensé.

[1] *corrige* qui n'est que le résultat d'une induction

Nécessité d'un idéal pour la conscience

Cette condition ne suffit pas encore. Pour un être qui ne concevrait pas d'idéal, pas de conscience, non plus que pour un être qui n'aurait plus de perception. C'est là ce que nous pourrions établir par des arguments indirects. Nous avons à établir : (1°) que lorsque la perception et la pensée font défaut, pas de conscience ; (2°) que la conscience varie en même temps que la pensée.

La conscience cesse avec la perception

Lorsque la perception s'abolit, la conscience cesse. Dans la rêverie, la conscience s'abolit, nous n'avons plus le sentiment de notre moi ; nous cessons de voir, d'entendre ; notre pensée s'abandonne à elle-même, les sensations extérieures ne l'intéressent plus. Ce qui le prouve davantage, c'est que si nous voulons rêver, nous nous arrangeons de façon à ne plus percevoir, à ne pas être affectés par les sensations du toucher ; cela tient à ce que si le toucher, sens particulier de l'action, s'abolit, les autres sensations ne conservent plus pour nous le caractère objectif ; la rêverie continue de la sorte <458> tant qu'une perception plus vive ne vient pas l'interrompre.

Le sommeil est une perte de conscience

De même pour le sommeil : c'est une perte de conscience. Dans le sommeil, la notion du moi s'atténue. Cela tient à ce que l'opposition cesse entre le perçu et le senti. Dans le sommeil, nous sommes dans notre perception, ou plutôt dans une corruption de notre perception. Lorsque nous sommes en état de veille, l'ordre de la pensée s'oppose à l'ordre de la perception comme l'ordre de finalité à l'ordre de causalité ; dans le sommeil, les images se succèdent sans y être déterminées extérieurement, par une fin, mais par un ordre irrationnel, automatique. Sans doute il y a pensée dans le détail, mais cela ne dure qu'un instant. Nous avons une multitude d'actions partielles qui tendent à une fin. L'apparition du sommeil se marque par l'apparition d'une image qui prend en elle-même une valeur plus grande que sa valeur normale. Lorsqu'une image, au lieu d'être supprimée par celles auxquelles elle s'associe, fait corps avec elles, on peut être certain que le sommeil va apparaître ; au moment où on voit une image qui va devenir le point de départ d'autres pensées, c'est que le sommeil nous envahit. Ce phénomène est déterminé par la disparition de la perception ; aussitôt que le sommeil commence, <459> les pensées ne sont plus déterminées en nous que par les relations extérieures qui sont entre elles. De simples analogies de mots déterminent l'entrée dans la conscience intime ; les pensées sont déterminées dans l'esprit uniquement par une analogie extrinsèque. Nous ne tendons plus vers une fin ; à chaque instant le cours de nos imaginations successives est déterminé par [...]. Nous n'avons que des images qui se rapportent à l'état de souffrance. Dans le rêve, la perception étant abolie, la perception du temps n'existe plus. Dans le rêve, c'est le physique qui cause le psychique : nos rêves ne sont que des explications historiques que nous nous donnons de nos sensations.

La perception est donc la condition de l'existence de l'ordre logique de la pensée. La logique d'un être pensant est le frein de la perception extérieure. À mesure que le réveil approche, la perception revient peu à peu. Le réveil est déterminé par le retour de la perception.

Perte de conscience et de volonté dans l'hypnotisme

Ce n'est pas seulement le sommeil naturel qui est remarquable, mais aussi le sommeil provoqué. Il est déterminé par l'abolition de la perception des sens ; c'est une sorte de paralysie du patient. Cette perception dominante détermine en lui une sorte de sommeil, <460> toute pensée qui n'a pas rapport à la perception qui a engendré le sommeil est abolie dans l'esprit. Par suite, on peut suggérer à l'esprit tout ce que l'on veut. L'esprit a les idées qu'on lui donne ; on peut dans l'hypnotisme déterminer toutes les pensées que l'on veut et en exclure celles qu'on ne veut pas. C'est la perte de la liberté, l'automatisme. C'est le fait de comparer toutes les pensées à un certain idéal. Pour un esprit en cet état, il n'y a plus que les pensées qu'il subit. La notion du *moi* se trouve pervertie. On peut suggérer à une personne qu'elle est une autre personne, et elle prend alors toutes les pensées de la personne qu'on lui dit qu'elle est. Ce qui est aboli dans la pensée, ce n'est pas l'aptitude à faire venir la pensée au-dessus[1] de la pensée présente, mais c'est l'aptitude à juger. Pour qu'un esprit puisse juger toutes ses pensées, il faut qu'il ait la perception d'un [ordre] absolument raisonnable. En réalité, la condition de la perception, c'est de savoir qu'il y a l'être, qu'il y a vérité absolue. Ce que nous appelons faculté de la pensée, c'est <461> de sentir sa pensée, de la vouloir et non de la subir. C'est l'abolition de la liberté qui est une des causes de la folie. Ce qui est aboli dans l'esprit du fou, c'est non la faculté[2] de raisonner mais celle de juger. Toute folie est constituée par des raisonnements.

La pensée morale nécessaire à la conscience

Nous voyons que les degrés de la conscience sont précisément ceux de la pensée, et particulièrement de la pensée morale. Un être est d'autant plus conscient qu'il se forme une idée plus nette de ce qu'il doit être. Ce qu'il doit être a sa condition dans ce qu'il a été. L'évolution de la conscience psychologique de l'enfant est l'effet de la raison morale. Toute détermination de la conscience morale de l'enfant est une détermination de la conscience psychologique. De même dans l'histoire de l'humanité ; nous ne sommes ce que nous sommes que parce que nous concevons ce que nous devons être.

---

[1] terme incertain

[2] c'est non l'abolition de la faculté *L*

Influence de la conscience sur le développement de l'humanité

Quelle est la plus haute manifestation du sentiment du moi ? C'est le sentiment de la spiritualité. Or c'est un fait établi que l'intime connexion de la conscience morale et de la spiritualité. La philosophie qui a le plus fait pour ce résultat <462> c'est la philosophie de Platon. C'est la protestation de la conscience contre l'immoralité de l'action qui accentue le sentiment de la spiritualité. Avec le christianisme apparaît cette idée morale que le bien existe dans ce qui doit être, et non dans ce qui est. C'est dans le judaïsme que s'est développée surtout la conscience morale. Les prophètes hébreux n'ont été que les révélateurs de la conscience morale. Dans le monde hellénique, la conscience morale ne se développait qu'avec l'intelligence, dans les systèmes philosophiques. Chez les Juifs au contraire, pas de philosophie, mais grand sentiment de la conscience morale. Les nations prennent conscience d'elles-mêmes dans la mission qu'elles ont à remplir. Ce qui a fait la force de la nationalité juive, c'est la force de cette conscience morale. Une nation n'existe véritablement que quand elle a un sentiment sûr de sa mission.

Perception de la notion de temps[1]

Résumé de la leçon précédente

<463> Nous avons, dans la précédente leçon, défini la conscience en la considérant comme une science intérieure, c'est-à-dire comme un savoir qui ne porte plus sur les objets, mais sur le fait que nous possédons la connaissance des objets. Autre chose est comprendre une chose, autre chose savoir qu'on la comprend. La conscience est donc une prise de possession de notre science : c'est l'occupation de cette science par l'esprit. Par conséquent, en tant que nous prenons conscience de nos pensées, nous les rattachons à nous-mêmes. L'objet du savoir en général est *l'objet*, l'objet du savoir intérieur est le *sujet*. D'où il suit que, pour que notre savoir soit conçu comme nous appartenant, il faut bien nous représenter comment nous savons. Toute connaissance suppose un acte de représentation. Il y a à distinguer ce sur quoi cette connaissance porte et ce en quoi elle consiste. Impossible de connaître quelque chose sans se représenter cette chose, sans se considérer *comme* la subissant : la connaissance est donc condition de la conscience, et la représentation est indispensable, car se représenter, c'est reconnaître qu'on est autre chose que cette connaissance. Par conséquent, lorsque notre savoir[2] a pour objet nous-mêmes, notre savoir doit se présenter d'abord à nous comme quelque chose d'extérieur à nous.

---

[1] *Seconde partie de l'étude de la perception interne : cf. f. 443*

[2] l'objet de notre savoir *L*

Le temps relie la connaissance à la conscience

De là la nécessité que la matière de ce savoir soit reliée dans ses différents éléments par une forme, et se présente à l'esprit comme une <464> unité. Cette forme de la représentation interne, c'est le temps.

Savoir extérieur : représentation dans l'espace. Savoir intérieur : représentation dans le temps

Savoir que l'on sait, c'est concevoir sa connaissance comme appartenant à un ordre qui est l'ordre du temps. Comment arrivons-nous à nous représenter de la sorte notre savoir[1] dans le temps ? Comment arrive à se former cette idée du temps ? Notre savoir intérieur, c'est donc nous représenter nous-mêmes dans la forme de la représentation intérieure, nous représenter dans le temps. Le savoir extérieur au contraire suppose toujours la représentation dans l'espace, car quel que soit le degré d'abstraction de la pensée, impossible de se passer de l'espace.

Comment arrive-t-on à se représenter les choses dans le temps ?

Mais comment arrivons-nous à concevoir les choses dans le temps ? Nous avons vu la difficulté de la formation de l'idée de l'espace, alors que l'analyse réflexive nous permet de reconnaître que la sensation est le point de départ de notre connaissance. Il faut faire l'hypothèse que la connaissance débute par un phénomène de pure passivité : *la sensation*. Dans la sensation n'entre aucune notion d'extériorité, et la notion de l'espace implique l'extériorité. Nous avons vu comment s'opère le passage de la sensation à la connaissance. Nous avons vu que la notion du mouvement nous conduit à celle d'espace, indivisible et composé ; nous avons analysé le mouvement, vu qu'il comporte l'ordre du désir et d'autre part l'ordre de la sensation subie. <465> Impossible d'avoir la notion du mouvement avant qu'on se représente que les sensations objectives sont dans la dépendance de nos idées. Si les sensations se bornaient à changer en nous, sans la volonté, nous n'aurions jamais la notion du mouvement ; [nous avons vu] qu'il fallait comme éléments : (1°) une cause objective des sensations, (2°) sensation subjective, (3°) perception de l'idée. Si un de ces éléments fait défaut, le sentiment du mouvement ne peut pas se produire ; nous avons vu que la perception du rythme engendre sa propre mesure. Voilà donc l'intermédiaire franchi pour arriver à concevoir l'espace.

[1] comme représentation *biffé*

Nous ne traitons pas ici la question métaphysique : qu'est-ce que l'espace ? qu'est-ce que le temps ?

Mais nous avons réservé pour plus tard la question de savoir le sens métaphysique du temps et de l'espace[1], car elle ne peut pas être résolue à part de celle du temps : ces deux questions sont métaphysiques. Elles ne signifient pas : *qu'est-ce que l'espace ? qu'est-ce que le temps ?* indépendamment de la pensée. Nous voulons savoir comment nous prenons connaissance de l'espace et du temps. La déduction de l'espace et du temps ne peut débuter pour nous que par la connaissance de la nature de ces deux perceptions. Autre chose est la question de savoir comment nous arrivons à percevoir l'espace, c'est-à-dire [comment nous] arrivons à réaliser dans des actes cette nécessité métaphysique qui est l'espace, autre chose de savoir[2] ce qu'est[3] l'espace. En effet, les conditions <466> de la représentation dans l'espace, c'est une question de psychologie, l'autre est une question de métaphysique. Nous pouvons résoudre parfaitement la première question, la solution métaphysique est nécessaire. De même pour la question du temps. Le problème que nous avons à résoudre souffre les mêmes difficultés que la question de l'espace.

Comment arrive-t-on à se représenter le temps ?

La difficulté est au moins aussi grande : comment arrivons-nous à percevoir le temps ? En effet, l'espace est représentation d'une simultanéité actuelle. Quand il s'agit au contraire de la notion du temps, nous sommes enfermés dans le présent et c'est de ce présent que nous devons passer dans le passé et l'avenir. Arrive cette question : comment un être qui est dans le présent peut-il concevoir qu'il a été dans le passé et qu'il sera dans l'avenir ?

Si nous pouvions saisir le passé et l'avenir dans le présent, ils deviendraient présents

Supposons que nous puissions être au contact avec l'avenir ou avec le passé, ils ne seraient plus le passé et l'avenir, mais le présent : tout nous resterait à faire pour les concevoir comme passé et comme avenir. Il y a plus. La notion même de présent ne saurait se former dans l'esprit en dehors de celle du passé et de celle de l'avenir. Si nous donnons au présent une certaine étendue et certaines dimensions, <467> il faudrait que dans ce présent il y ait du passé et de l'avenir. Le présent n'est donc qu'une sorte de point idéal. Sans doute, quand il s'agit de l'espace, il y a un effort à faire pour nous représenter simultanément tout l'objet de notre pensée, mais une fois construit, il nous est acquis. Au contraire, pour ce qui est du temps, il faut faire perpétuellement acte de volonté pour le maintenir distendu des autres.

---

[1] de savoir le sens métaphysique du temps et : *surajouté.*

[2] cette question est essentiellement distincte de celle de savoir *L*

[3] qu'est-ce que *L*

Différence du temps et de l'espace. Comment peut-on se représenter le passé et l'avenir dans le présent ?

Ainsi, ce qui distingue le temps de l'espace, c'est qu'il n'est pas, comme l'espace, un tout homogène. Prenez une partie de l'espace, elle est semblable à une autre partie qui comporte la même mesure. Pour le temps, différence de nature. Une partie du temps peut appartenir[1] au passé ou à l'avenir. La question est donc de savoir comment nous pouvons arriver, dans le présent, à nous représenter le passé et l'avenir.

Nécessité de distinguer deux ordres irréductibles : 1° - Un ordre fatal

Pour cela il faut que nous distinguions en nous deux ordres irréductibles : un premier ordre, suivant lequel les états sont déterminés indépendamment de toute idée, de toute fin poursuivie. À chaque instant nous passons d'un état à un autre. Il faut admettre que le fait primitif est essentiellement une différenciation. Cette différenciation se produit sans raison, en étant subie par nous. Mais en même temps, nous avons aussi <468> en nous autre chose que ces états qui changent, si nous subissons ces changements.

2° - Un ordre volontaire

2° - Nous avons ce que nous désirons, une tendance à réaliser en nous les états qui nous satisfassent mieux que notre état actuel. Donc deux ordres de changements : (1°) ceux non expliqués ni désirés, fatals ; (2°) ceux volontaires. Ceux-ci s'expliquent.

Impossible de confondre ces deux ordres

Il n'est pas possible de confondre ces deux ordres se développant simultanément, dont la rencontre est l'action : d'une part nous subissons les états passivement, d'autre part, nous subissons, mais en y adhérant : ils ne nous surprennent pas. Nous avons vu que tout l'ensemble des idées que nous nous faisons du monde est le résultat de l'application de nos sentiments intérieurs à ce qui nous entoure, c'est l'ensemble des hypothèses par lesquelles nous expliquons l'ordre purement aveugle de nos sensations avec l'ordre logique. Ce sont les degrés qui nous conduisent d'une réalisation de notre être à l'autre.

[1] apparaître *L*

Le fondement de cette idée est l'idée de notre réalisation en bien

Il y a à distinguer entre deux ordres : un ordre aveugle, un deuxième ordre qui est un principe d'intelligibilité, ordre dans lequel nous nous reposons. Là est le principe de ce qui s'explique, est rationnel. De là cette idée que le fond de toute idée, c'est l'idée du bien.

L'origine de la notion du temps est dans l'opposition de l'ordre aveugle et de l'ordre logique

<469> L'ordre du sentiment[1] intérieur engendre donc l'ordre logique. Qu'est-ce que l'ordre logique ? C'est celui suivant lequel les vérités dépendent les unes des autres. Lorsque nous voulons poursuivre un but, l'esprit nous présente certains moyens d'y parvenir. Cela étant, nous concevons nos états de conscience actuels, nous distinguons nécessairement deux éléments, deux forces inséparables : l'une où la logique manque complètement, l'autre où elle règne naturellement. C'est dans ce contraste qu'il faut chercher l'origine de la notion du temps.

Dans la méditation profonde ou la passivité aux sensations, l'opposition de ces deux ordres disparaît

Lorsque nous éprouvons un ensemble de sensations qui se trouvent en rapport avec les idées actuelles de notre esprit, l'opposition des deux ordres disparaît. Lorsque par exemple nous rêvons ou méditons, les images qui sont dans notre pensée sont en relation étroite, en sont les conditions, nous les comprenons. Rien en elles qui détonne sur nos pensées. Nous ne nous représentons pas à proprement parler le temps dans la méditation profonde. Inversement, lorsque nous sommes purement passifs vis-à-vis de nos sensations, toute notion du temps manque. Nos pensées ne s'accordent pas entre elles, mais sont déterminées par nos sensations. C'est ainsi que dans l'anéantissement de la pensée, dans les états morbides, la notion du temps est abolie. Lorsque l'ordre de nos idées se trouve émancipé, la notion du temps fonctionne seule, mais par un effet de <470> mémoire. Nous ne prouvons pas que la représentation du temps peut être engendrée par les éléments présents. Il faut tenir compte que dans cet esprit la notion du temps existe à part.

Il faut se demander quelles sont les conditions nécessaires de l'apparition spontanée de la notion du temps

Par conséquent, lorsqu'on veut expliquer comment cette notion apparaît dans la pensée, il ne faut pas se proposer le problème de cette façon, il ne faut pas se demander comment cette notion peut

[1] du sentiment *surajouté*

ne pas[1] apparaître. Il faut seulement nous demander quelles sont les conditions nécessaires de l'apparition du temps.

Quand la pensée est abolie en nous, la notion du temps est pervertie

Lors donc que la pensée est abolie seule en nous, la notion du temps est purement pervertie. La notion du temps entre comme explication dans le rêve, mais ce qui explique qu'elle est pervertie, c'est que [*lacune sur deux lignes*]. Le fait que la conception de la notion du temps suppose l'opposition de ces deux ordres trouve sa vérification dans cet exemple du rêve du Chapitre I.

Toutes les fois que le temps nous paraît ou plus court ou plus long qu'il ne nous paraît ordinairement, c'est que quelque chose a été changé dans l'ordre logique. Quand notre action est excitée, le temps paraît plus court, parce que nos pensées sont comme rivées à nos sensations. Pour que la notion du temps apparaisse, il faut donc <471> que nos sensations apparaissent comme étant des hors d'oeuvre. Cela posé, essayons d'en concevoir le détail.

Comment puis-je projeter mes actes dans mon passé ?

À un moment donné, je me souviens avoir fait quelque chose hier. Comment est-ce que je projette cette action dans mon passé ? Dira-t-on qu'il suffit qu'il y ait différence d'intensité entre la pure idée de cet acte et cet acte ? Mais une différence de degré ne saurait expliquer une différence de nature. Pourquoi mon passé ne me paraît-il pas comme cet agent de mon présent, pourquoi est-ce que je le rejette derrière mon présent ? Comment considérer cette pensée passée, alors que je la subis dans le présent ? Il y a dans le passé et le présent différence absolue. Comment l'idée que j'ai eue hier m'apparaît-elle comme m'étant venue hier ?

Une idée ne se présente jamais sans un cortège d'autres idées

Pour que je me représente que tout en étant pensée par moi, elle a déjà été pensée par moi, il faut de toute nécessité que je distingue deux choses dans cette idée : l'ensemble des choses extérieures qu'elle implique actuellement, et l'ensemble des choses extérieures qu'elle n'implique pas. Cette relation entre les éléments présents et l'idée m'apparaît comme un simple fait. La relation intérieure à l'idée en fait partie intégrale, <472> c'est-à-dire que par le fait que dans mon acte présent je fais deux parts, l'une pour mon idée, l'autre pour l'ensemble de mon état, par ce fait seul je[2] pourrai me représenter un cortège de sensations.

---

[1] ne peut pas *L*

[2] que je *L*

Il résulte de la nature logique de mon idée que je reconstitue le cortège des idées qui l'environnaient

Et dans le fait ce n'est pas ce cortège, mais aussi celui des idées passées que je me représente autour de mon idée, non seulement mes sensations actuelles, mais aussi les sensations passées.

C'est l'opposition du cortège de l'idée passée et du cortège de nos idées présentes qui fait que je rejette la première idée dans le passé

L'ordre logique devient un stimulant qui porte à reparaître les sensations. Ainsi, l'imagination de ce fait que je me suis promené hier n'existe pas seule en moi ; il y a en moi l'imagination présente. L'idée de cette promenade tend à réveiller en moi certains états affectifs ; cette opposition de deux cortèges étrangers à l'idée est condition nécessaire pour que je conçoive que cette idée peut se représenter indépendamment du moment où je la perçois. Ainsi, lorsque je suis arrivé à concevoir l'indifférence de mes idées à tel ou tel ensemble d'impressions subjectives, je suis conduit à m'en représenter un nombre illimité d'exemplaires, je suis conduit à concevoir qu'il y a lieu de distinguer l'ordre de la vérité, de l'existence. <473> Ainsi l'idée de promenade : je puis la concevoir aujourd'hui ou hier, entourée d'un autre cortège de sensations ; par conséquent, autre chose est l'objet de l'idée, autre chose le fait que cette idée est actuellement perçue par moi. Ainsi l'idée que j'ai des arbres dans le parc : cette idée est accompagnée de sensations étrangères à l'idée. Je puis par l'imagination me représenter ces arbres indépendamment d'autres perceptions. Il y a donc là deux ordres à concevoir ; je suis amené à concevoir un ordre subjectif de ma pensée, opposé à l'ordre objectif : c'est cette conception qui nous achemine à la notion d'étendue. En effet, pour que la notion du temps se complète en nous, il faut que nous fassions rentrer dans son cortège l'idée de l'ordre logique. Il faut que nous arrivions à nous concevoir nous-même comme un être. À quelles conditions cette idée arrive-t-elle en nous ?

Résumé de ce qui précède

<474> Nous avons vu que nous vivions dans un perpétuel présent : nous devons nous demander comment dans le présent concevoir le passé. Nous avons vu que la raison de distinguer entre le présent et le passé se trouve dans l'opposition de deux ordres, l'ordre logique et l'ordre du fait. L'une de nos pensées peut se présenter entourée d'un cortège de sensations subies, peut se trouver dans plusieurs états subjectifs différents. Nous concevons, par l'opposition du voulu et du subi, celle de l'idée et du fait. Il y a donc lieu de distinguer l'ordre de la vérité et l'ordre suivant lequel elle est pensée par nous. Cet ordre est déterminé par celui que nous subissons au moment où[1] nous pensons les objets.

[1] que *L*

L'idée du passé naît de l'opposition du voulu et du subi

Lors donc qu'une pensée que j'ai déjà eue se présente à mon esprit, les états de conscience qui l'accompagnaient tendent à reparaître en moi et à redevenir actuels. Ces états ne peuvent pas redevenir actuels, car il faudrait que l'ordre suivant lequel ces sensations se déroulent en moi dépendît de ma volonté, et il n'en dépend pas. Je suis bien maître, il est vrai, de me donner certaines sensations, mais je ne puis pas faire renaître des états de conscience éteints. L'idée du passé, c'est l'idée de mon impuissance à déterminer mes états de conscience passés. <475> Ce n'est donc pas le contraste entre l'imaginé et le senti qui me donne la notion du passé, mais le contraste entre ce qui dépend de ma volonté et ce qui n'en dépend pas.

Mais cette opposition du voulu et du subi n'est pas suffisante pour engendrer l'idée du temps

Mais il ne suffit pas que je me représente mes états de conscience, dont la trace se réveille en moi avec mes sensations présentes, comme quelque chose qui ne relève pas de ma volonté, pour que j'aie l'idée du temps. L'idée du temps est, non l'idée de l'irréparable, mais l'idée d'un ordre dans ce qui échappe à ma prise, un ordre tel que, si je ne puis pas réaliser chacun des termes qui le constituent, je puis tout au moins en remonter la série.

Il faut encore concevoir un ordre fixe des sensations subies

Parmi tous ces cortèges subjectifs de pensée qui sont susceptibles de se réaliser, il en est qui se sont réalisés antérieurement. Ceux qui se sont réalisés ont par là contracté des liaisons avec les états de conscience voisins. Pour que je considère que j'ai vécu dans le passé, il faut que je me représente qu'il y a une vérité de cette liaison des états subjectifs, comme il y a une vérité des pensées comme indépendantes. Il faut que je conçoive un ordre fixe de sensations indépendant de la volonté. Ainsi un objet qui a sa place actuellement dans l'espace est un objet que je puis percevoir si je veux.

L'ordre du temps est l'ordre des sensations subies

Au contraire, un de mes états antérieurs, dont la trace se réveille en moi, je me le représente comme enchaîné <476> à d'autres états, par lesquels il me faut passer si je veux retrouver la place de cet état. Il y a donc un ordre du temps, qui est l'ordre dans lequel mes sensations s'imposent à moi sans que je le veuille. Dans l'ordre de l'espace, les sensations s'imposent à moi, mais parce que je le veux. D'où vient que je sois déterminé à concevoir ainsi l'ordre absolu de mes sensations en tant que s'imposant à moi ? Il faut pour cela qu'il y ait dans chacun de ces états quelque chose qui le fasse mien, qui le mette dans ma dépendance ; il faut que cet état soit une action. L'unité du temps écoulé, c'est l'unité de ma conscience, celle-ci est l'unité de mon action considérée comme déterminée du dehors d'une façon aveugle et empirique par des sensations que je ne veux pas. Il faut qu'il y ait un contraste entre l'unité de mon action et le fait qu'elle passe successivement par une série d'états ; c'est cette

opposition entre le voulu et le fait dans sa multiplicité indéfinie qui engendre en moi cette idée que le fait est le contraire du voulu, c'est-à-dire [l'idée] du fatal, du nécessaire. Pour que je me représente le temps, il faut donc que ma conscience reçoive une matière qui lui est hétérogène. Cette matière, elle la reçoit dans une forme une, identique à elle-même <477> qui est *moi*.

Application de cette analyse à l'idée du temps à venir

Si maintenant nous appliquons la même analyse à l'idée du temps qui va venir, nous en aurons également la notion. Si nous considérons que le présent, avec l'ensemble des éléments de conscience qu'il constitue, n'est qu'un fait purement donné, aveugle, par rapport à l'idée que nous poursuivons comme notre fin, si nous considérons l'écart absolu qui existe entre la perfection de cette idée et le caractère fortuit, accidentel, de l'état présent, en vue de la vérité, nous aurons l'idée de l'avenir. L'avenir se comporte par rapport au présent comme le présent par rapport au passé.

Nécessité de faire tenir le passé, le présent et l'avenir dans une seule intuition

Mais quelque chose manque à la notion du temps telle que nous l'avons eue jusqu'à présent. Nous concevons bien la nécessité absolue qui s'étend sur le passé et l'avenir, mais nous n'arrivons pas à nous représenter cet ordre. En effet, nous avons là trois éléments hétérogènes, passé, présent et avenir. Il faut de toute nécessité qu'ils tiennent en une seule intuition, c'est-à-dire qu'il faut que nous nous les représentions dans une forme unique. C'est là la condition même du temps. Dans l'intuition du temps, les éléments constitutifs, passé, présent et avenir s'effacent, <478> il n'y a plus que l'antériorité, la simultanéité, la postériorité. Ces trois éléments se retrouvent dans tous les temps.

Le temps ne peut nous apparaître comme homogène que sous la forme de l'étendue

Autrement dit, le temps nous apparaît comme homogène dans toutes ses parties, et cette homogénéité doit se répandre sur chacun de ses points. Pour cela, il faut que le temps tout entier nous soit représenté dans le présent, en dehors du temps. C'est dire qu'il faut que nous nous le représentions sous la forme de l'étendue. La représentation naturelle du temps est une ligne indéfinie sur chaque partie de laquelle l'esprit peut s'arrêter comme sur un présent. Le temps doit donc nous apparaître comme un continu indéfini et homogène.

Comment peut-on concevoir cette continuité ?

Comment cette continuité peut-elle être conçue ? Il est clair que ce n'est pas par la considération de la matière du temps, c'est-à-dire des sensations que nous subissons dans le temps, mais bien par considération du fait que toutes ces sensations sont en rapport avec notre action, et que le temps nous est présenté comme perpétuellement identique. Mais qu'est-ce que ce temps dans lequel nous nous développons indéfiniment, en quoi peut consister le perpétuel écoulement du temps ?

Ce qui distingue la ligne par laquelle nous nous représentons le temps d'une ligne d'espace, c'est que c'est une ligne en mouvement

Par quoi cette ligne du temps se distingue-t-elle d'une <479> ligne d'espace ? C'est que le temps est dans la dépendance du mouvement. Cette ligne se meut, chacun de ses points est déterminé par un changement survenu dans nos sensations en dépendance avec [*un mot manque*]. Il est impossible que nous nous représentions l'ordre du temps si nous ne nous représentons une série dans l'espace qui remplit cet ordre, c'est-à-dire si nous ne nous représentons une série continue de mouvement.

L'ordre du temps est un ordre de changement dans l'espace

Qu'est-ce en effet que cet ordre indépendant de nous, sinon un ordre de changement dans l'espace ? Nous avons vu en effet que l'espace, c'est la forme de l'extériorité. Pour que nous puissions concevoir l'ordre de nos états comme déterminés indépendamment de nous, il faut que nous nous les représentions comme dans la dépendance de mouvements extérieurs. Nous avons vu que l'idée de mouvement est condition de l'idée d'espace, elle est aussi celle du temps. Si nous concevions un esprit qui n'aurait pas de notion du mouvement, pour un pareil esprit toute notion du temps serait impossible.

Différence entre le temps et l'espace

Mais quelle différence entre la relation de l'espace et du temps ? Quand nous considérons une action, celle d'aller toucher un objet en dehors de nous par exemple, nous considérons cette action comme actuellement possible, en tant que ce qui la rend possible est actuellement réalisé ; <480> nous nous représentons cet objet comme ayant son fondement dans l'actualité de l'espace. Si nous considérons que nous ne pouvons toucher cet objet sans passer par certains intermédiaires, nous considérons, dans ce moment, le temps qu'il durera, c'est-à-dire que nous considérons en lui l'impuissance où nous sommes de l'avoir réalisé sans passer par tous les intermédiaires qui le constituent.

L'espace est ce qui dans un mouvement est perpétuellement actuel ; le temps, c'est la nécessité de passer par certains états de conscience subis

L'espace dans lequel un mouvement se passe est donc ce qui, dans ce mouvement, est perpétuellement actuel. Au contraire, le temps que ce mouvement occupe, c'est la nécessité indépendante de nous de passer par certains intermédiaires en passant par certains états de conscience que nous ne voulons pas.

Le mouvement est la mesure du temps

Entre le mouvement et le temps, donc, connexion étroite. Ainsi le mot *moment* par lequel nous désignons le temps est le même mot que *mouvement*. Le mouvement est la mesure du temps.

Nécessité de mesurer le temps pour se le représenter

Il est impossible que nous arrivions à la représentation objective du temps sans considérer le temps comme quantité mesurable.

La succession des sensations n'est pas suffisante pour constituer le temps

Nous avons vu que pour concevoir le temps, il faut se représenter un ordre fixe suivant lequel nos sensations se succèdent, mais cela même ne constitue pas encore le temps, car une succession n'est pas autre chose qu'un <481> échelonnement dans lequel les degrés sont à des distances indéterminées les uns des autres.

Il faut des jalons placés à des distances égales

Rien ne nous dit que les intervalles qui séparent nos états de conscience ne sont pas confondus tant ils sont rapprochés : l'idée de succession n'est pas l'ordre du temps. Pour que l'ordre du temps existe, il faut que nous nous représentions les jalons de la série du temps, que nous considérions le temps comme mesurable. C'est pourquoi tout à l'heure nous nous représentions le temps par une ligne, que nous mesurons par les mouvements qui se sont passés dans ses différentes parties.

La mesure du temps suppose la périodicité du mouvement

Cette mesure suppose la périodicité des mouvements. La périodicité des mouvements est la condition de la mesure[1] du temps. Notre passé est un véritable chaos à moins que nous ne nous représentions une série de termes, et de termes mesurés, mis bout à bout, de façon à constituer une longueur que nous considérons comme divisée par l'application indéfinie d'une unité constante, c'est-à-dire par des mouvements identiques.

Le passé serait pour nous impossible à reconstituer s'il n'était divisé en mois et jours

Le passé, pour nous, c'est un certain nombre de mois, de jours, c'est-à-dire un certain nombre de mouvements, dont chacun forme un cercle complet. Nous n'aurions aucune idée du temps si nous ne retrouvions la mesure <482> identique. Nous retrouvons encore le rôle du rythme.

---

[1] condition des mouvements *L*

Nous prenons pour mesure le mouvement du soleil

Quels sont donc ces mouvements identiques ? Ce qui nous donne l'idée du mouvement identique, c'est la conscience. Ce mouvement identique, c'est le mouvement du soleil, que nous prenons pour mesure. Nous considérons chaque tour du soleil comme mesure identique bien que cela ne soit pas vrai. Quand nous avons cette unité du jour, nous la décomposons comme nous voulons. Toutes nos mesures du temps sont des mesures sidérales. Ce n'est que dans les mouvements réguliers des astres que se trouve pour nous le type de la régularité du mouvement. Chaque mouvement régulier que nous produisons n'est pour nous mesurable que s'il peut être contenu un certain nombre de fois dans un jour.

L'ordre du fait seul est en rapport avec le temps

Voilà donc l'idée du temps qui prend corps devant nous par cette série d'incarnations. Nous avons vu que l'origine de l'idée du temps est dans l'opposition du voulu et du subi, nous avons vu qu'il y a un ordre du fait tout à fait différent de l'ordre de l'idée. La même pensée peut avoir plusieurs histoires en nous[1]. Si nous ne concevions pas certains rapports entre la vérité <483> et le fait, nous n'aurions aucune idée du temps. Ainsi 2+2 = 4 est sans rapport avec le temps, mais le fait que nous pensons 2+2 = 4 est en rapport avec le temps. Mais il ne suffit pas que nous concevions de la sorte le fait pour concevoir le temps, il faut encore que nous concevions un ordre du fait qui a sa vérité, comme la vérité même. Cet ordre du fait, nous ne pouvons le concevoir qu'en concevant que les différents éléments qui le constituent sont absolument déterminés indépendamment de nous, mais en relation avec nous ; qu'entre tous ces moments, il y a une liaison continue établie par une [*un mot manque*].

Nos états de conscience sont toujours en rapport les uns avec les autres

Quels que soient les termes de nos états de conscience, nous pouvons toujours les considérer comme reliés entre eux par le fait que nous sommes passés de l'un à l'autre sans interruption. En quoi consiste désormais cette détermination de tous les états qui constitue pour nous la chaîne ? Elle consiste dans le fait que chacun de ces moments était en mouvement vers l'autre moment. L'un était la condition nécessaire de l'autre.

Mais nous avons vu en dernier lieu comment cette continuité du temps est mesurée par le mouvement régulier. <484> Toutes nos mesures du temps se ramènent à une unité qui est le jour. C'est du reste une pétition de principe que nous faisons en admettant que le jour est constant. C'est sur cette pétition de principe qu'est fondée pour nous la mesure du temps.

---

[1] histoires en nous *texte incertain*

Le temps est la forme de notre histoire intérieure

Voilà donc le temps déterminé et mesuré par le mouvement. Ce temps est en quelque sorte notre temps, c'est-à-dire celui pendant lequel s'est développée notre conscience, c'est la forme de notre histoire intérieure.

Le temps peut prendre une forme objective : la durée

Mais cette forme s'étend aux objets eux-mêmes. En effet, lorsque nous considérons le temps dans lequel notre vie s'écoule, chacun des moments qui le constituent est déterminé par la relation des objets constitués dans le monde avec nous. Nous sommes donc amenés à considérer le temps comme n'étant pas seulement la forme de notre conscience, mais la forme de l'existence en général. Le temps prend alors un autre nom. Si nous considérons l'existence des choses comme déterminée selon le temps, nous disons que les choses durent pendant ce temps. La durée, c'est l'existence considérée en tant qu'elle est susceptible de se manifester dans tel temps.

Le temps nous apparaît comme la forme absolue de l'histoire du monde

<485> Cette considération de la durée nous conduit à une représentation du temps toute différente de celle de tout à l'heure. En effet, le temps que nous considérions, c'était le temps [relativement] à moi. Mais puisque nous considérons maintenant le temps comme appartenant aux choses elles-mêmes, que nous considérons les choses comme aptes à nous affecter pendant tant de temps, nous concevons par là les choses elles-mêmes comme développant leur existence dans le temps. Par conséquent, le temps ne nous apparaît plus comme l'ordre de notre histoire à nous, mais comme la forme absolue des événements, de l'histoire même du monde. Nous nous considérons donc nous-mêmes comme simplement en relation avec une partie indéfinie du temps. Cette notion du temps ne peut se former dans notre esprit qu'à la condition que nous considérions la réalité du monde comme indépendante de nous. Ce n'est plus une simple représentation, une simple intuition, dont nous sommes capables au commencement de notre activité intellectuelle, c'est une intuition rationnelle dont la condition est dans le plein exercice de la raison.

Trois[1] *formes du temps : temps subjectif, durée, temps absolu*

Ainsi, trois conceptions du temps qui correspondent <486> au degré de notre activité intellectuelle. D'abord le temps subjectif, notre temps. Puis, quand nous considérons les choses comme des êtres, comme des unités fixes, qui subsistent sous leur changement, alors le temps divisé entre nous et les choses, c'est la durée. Enfin, si nous considérons le système des durées, si nous considérons ce temps total composé de tous ces temps particuliers, nous obtenons le temps absolu. Ainsi : temps

[1] Deux *L*

subjectif, objectif, absolu. Si nous nous en tenions au temps tel qu'il nous est fourni par notre propre histoire, nous n'aurions pas la vraie idée du temps, car le temps doit être considéré comme le lien des durées.

C'est avec la notion du temps qu'apparaît celle du nombre

Maintenant, nous devons remarquer le rôle important de la notion du temps dans le développement extérieur de la pensée. C'est avec cette notion qu'apparaît celle du nombre, celle des objets. Qu'est-ce que le nombre ? C'est la répétition de l'unité dans le temps. Le temps, en tant qu'il fait concevoir le fait, nous permet donc de faire descendre la mesure dans notre connaissance des choses extérieures ; c'est grâce au temps que nous mesurons les choses.

<487> Le temps a été appelé l'analyse de l'espace. Cette expression ne manque pas de vérité. En effet, lorsque nous considérons un espace, nous pouvons décomposer cet ensemble comme nous voulons, c'est-à-dire réaliser comme nous voulons cette possibilité ; nous pouvons, autrement dit, faire l'analyse de cet ensemble. Nous décomposons alors en quelque sorte l'espace en temps. Inversement, lorsque la possibilité nous a été donnée d'avance, nous faisons la synthèse de l'analyse de tout à l'heure, et nous obtenons l'expérience. Nous ne considérons le temps que lorsque nous considérons nos représentations comme susceptibles d'entrer en relation avec nos pensées actuelles. Il suffit que l'être sente pour avoir la représentation de l'espace. Le temps est la forme de la conscience parce qu'il est la forme de la pensée. Mais si la notion du temps marque la supériorité de la pensée sur la représentation, elle est en même temps... [*le reste manque*].

La mémoire

LE FAIT DE MEMOIRE COMPLET OU SOUVENIR.

LES FAITS DE MEMOIRE INCOMPLETS : LA RECONNAISSANCE ET LA REMINISCENCE.

ANALYSE DE CES FAITS. LES CONDITIONS DE LA MEMOIRE.

La mémoire dépend de la conscience

<488> La mémoire est la conscience du passé comme passé. La conscience, nous l'avons vu, est la connaissance de nos états intérieurs et de nos actes en tant que nôtres. C'est donc l'attribution de ces actes à nous-mêmes. Mais nous-mêmes, nous sommes quelque chose de plus que nos actes présents dont nous avons conscience, nous les débordons, nous les comprenons en nous. Il faut donc que nous les enveloppions dans une forme qui les contienne et avec eux ce que l'on pourrait appeler le reste de

nous-mêmes, c'est-à-dire ceux de nos actes qui tout en étant nôtres ne font pas partie de notre conscience présente. Cette forme, c'est le temps. Prendre conscience de soi dans le présent, c'est faire rentrer son présent dans la trame de sa vie totale, qui se développe dans le temps ; c'est les orienter dans le temps, forme de la vie du moi. Pas de conscience, par conséquent, sans mémoire. Pour savoir que l'on pense, qu'on sent actuellement, il faut se connaître en dehors de ce qu'on est actuellement, se connaître comme ayant été, se connaître comme devant être : la mémoire est <489> impliquée dans la conscience.

La conscience suppose la mémoire, et celle-ci est une forme de la conscience

Cette implication est réciproque, et la mémoire à son tour implique la conscience[1]. En effet, la conscience ne peut s'étendre au passé comme passé qu'à la condition que ce passé ait été un présent. La mémoire est[2] une conscience retournée de l'état d'acte à l'état de présence. La conscience totale comprend la mémoire. La mémoire, si nous la considérons dans toute l'étendue de la vie, n'est autre chose que la conscience même, dans toutes ses parties et son fond actuel. Ainsi la conscience suppose la mémoire et la mémoire est une forme de la conscience.

Se souvenir, c'est localiser ses actes dans le passé

Dans la mémoire entre nécessairement, d'après ce que nous venons de voir, l'idée du temps. Se souvenir, ce n'est pas seulement apercevoir de nouveau d'anciens états ou d'anciens actes, c'est les reconnaître comme tels et les localiser dans le passé.

C'est ce qui distingue la mémoire de l'imagination, dont elle a besoin d'ailleurs

Par conséquent, par là la mémoire se distingue de l'imagination. Imaginer c'est seulement se représenter, mais non reconnaître ce qu'on imagine comme ayant été perçu. La mémoire est une fonction de l'entendement, mais une fonction qui est dans la dépendance immédiate de la fonction représentative. En effet, pour se souvenir, il faut d'abord se représenter. Ce n'est que lorsque la matière du souvenir <490> est dans la conscience que [se] constitue le jugement du souvenir.

Le souvenir forme la plus parfaite de la mémoire

Pour étudier la mémoire, nous la considérons dans sa forme parfaite, qui est celle du *souvenir*. Elle est constituée alors par trois éléments : la réapparition de l'idée et de l'image dans l'esprit, la reconnaissance, et la localisation dans le passé.

---

[1] *Lejoindre corrige* "mémoire" *en* "conscience" *et vice-versa. Mais la correction est surprenante*.

[2] a *L*

La reconnaissance forme inférieure au souvenir

Dans le cas de mémoire qu'on appelle reconnaissance, et qu'il faut distinguer du souvenir, ces trois éléments existent encore. Mais la réapparition du souvenir est provoquée par une perception actuelle. Il y a bien réapparition, mais réapparition provoquée par la reconnaissance.

La réminiscence troisième forme de la mémoire

Enfin dans le troisième fait de mémoire, la réminiscence, il manque, soit l'un des deux derniers éléments du souvenir, soit la localisation dans le passé, soit la reconnaissance, soit les deux.

Le souvenir

Étudions d'abord le fait de mémoire complet, ou souvenir. Comme l'indique le mot, l'élément le premier en date du souvenir, c'est le retour de l'idée ou de l'image dans l'esprit. Le souvenir, c'est une pensée passée qui revient en quelque sorte se glisser sous des pensées présentes. Comment ce fait est-il possible ?

Souvenir volontaire ou rappel et souvenir involontaire

On distingue généralement deux formes du souvenir, considérées selon la manière dont ses objets reparaissent dans l'esprit : le souvenir volontaire et l'involontaire. <491> Le premier est appelé *rappel*. En effet, nous avons des souvenirs qui nous viennent sans effort, d'autres que nous retrouvons en les cherchant..

Le rappel

Comment dans ce dernier cas le souvenir se produit-il ? Chercher un souvenir, c'est faire acte de volonté, c'est poursuivre un certain but qui est la possession du souvenir cherché. Pour que cette possession se réalise, il faut évidemment deux choses : il faut que nous ayons l'idée du souvenir, l'idée de l'image que nous cherchons, il faut ensuite les moyens de la retrouver.

Ce n'est pas un fait primitif de mémoire

Il suit de là que le souvenir volontaire n'est pas un fait primitif de mémoire : pour chercher un souvenir il faut déjà l'avoir rencontré. Par conséquent la question reste intacte, comment nous pouvons rencontrer un souvenir.

La reconstitution du souvenir au moyen du raisonnement

Quant à la deuxième condition du rappel volontaire, les moyens de retrouver le souvenir, ces moyens consistent dans les moyens de déterminer le souvenir, d'en préciser les contours. Pour cela nous avons comme moyen notre intelligence, qui nous permet de reconstituer, avec un élément très rudimentaire de l'idée que nous cherchons, le tout probable de cette idée. C'est par une analogie fondée sur des principes, sur la conscience de la structure ordinaire de nos idées, que nous pouvons arriver à préciser la forme <492> d'une idée.

Le raisonnement ne reconstitue pas le souvenir, mais l'amène sur la scène

Ainsi c'est la logique, le raisonnement qui intervient ici. Mais comment intervient-il ? Intervient-il pour déterminer les contours du souvenir ? Non, car alors le souvenir serait notre oeuvre, or le souvenir est une représentation exacte du passé. Par conséquent, le rôle du raisonnement consiste simplement à provoquer le souvenir. Par un effort de pensée, nous posons des questions à notre mémoire. Nous l'invitons à apporter, par une série d'additions, le complément nécessaire du souvenir. Lorsque le souvenir est réellement retrouvé, c'est qu'il s'impose à nous, c'est que notre mémoire nous l'impose, ce n'est pas nous qui l'avons fait, nous l'avons seulement provoqué. Ainsi dans le rappel la volonté ne fait autre chose que provoquer la réapparition des éléments du souvenir qui n'ont pas paru dans le début. Mais elle les provoque plus suivant qu'elle possède un sentiment plus sûr de l'analogie. Les esprits réfléchis sont plus aptes que les autres à retrouver leur souvenir, parce qu'ils ont observé plus de choses et qu'ils savent mieux ce qui doit se trouver comme élément d'une idée ; le souvenir se construit toujours tout seul. Supposons que nous construisions toujours par un effort de pensée le souvenir que nous cherchons, <493> rien ne nous atteste que c'est bien ce souvenir que nous avons devant nous.

La condition du souvenir est toujours la réapparition d'une pensée dans l'esprit

Il faut bien que l'esprit constate la conformité de ce souvenir avec le passé. Pour qu'il y ait souvenir, il faut reconnaissance de cette image comme passée et que le passé vienne spontanément rendre témoignage de l'authenticité de cette image comme passée. Par conséquent, la condition universelle du souvenir, c'est toujours la réapparition spontanée d'une pensée passée dans l'esprit. Comment cette apparition peut-elle se faire ? Nous l'avons expliqué d'avance en formant la théorie de l'imagination, c'est-à-dire en montrant que l'imagination est le dehors d'un phénomène d'habitude. Il ne nous reste qu'à montrer qu'il n'y a pas de mémoire sans imagination.

Pas de mémoire sans imagination

Si l'imagination s'explique par l'association, la réapparition du souvenir s'expliquera par là, s'il est vrai qu'il n'y a de mémoire que des choses que nous imaginons. Mais il faut que nous prouvions

qu'il n'y a pas de pensée sans imagination. Toutes nos pensées se rattachent à des représentations étendues. Nous avons montré comment il est impossible de concevoir la pensée sans habitude, et comment il est impossible de concevoir l'habitude autrement que comme une disposition acquise <494> dans l'action motrice. Toute habitude, avons-nous dit, est essentiellement corporelle. Ce qui veut dire simplement que toute habitude est essentiellement liée à des dessins de mouvements, à des actes par lesquels la pensée dessine des mouvements. Ce que nous appelons corps, ce n'est pas autre chose qu'une représentation, qu'une image qui nous permet de nous représenter les actions extérieures de notre âme. Notre corps est l'oeuvre de notre pensée : il ne faut pas loger la pensée dans le corps, le corps n'est qu'une construction de la pensée. Ainsi, pas de pensée sans habitude, pas d'habitude sans mouvement. D'où il suit que la mémoire s'explique par l'imagination. Puisqu'il y a de l'imagination dans toute pensée, il y en a dans le fait de mémoire, cette imagination est précisément ce qui nous met devant l'esprit l'objet du souvenir. La mémoire ne se confond sans doute pas avec l'imagination, qui n'en est que la matière, mais elle la suppose toujours.

Ce n'est pas des images qu'on se souvient [mais] des actes par lesquels on a pris conscience de ces images

D'autre part, il n'est pas vrai de dire que la mémoire n'est pas plus étendue que l'imagination. Pour établir la distinction de l'une et de l'autre, on remarque ordinairement qu'on oublie des choses sensibles, tandis qu'on se souvient d'idées. Mais nous ne nous souvenons <495> jamais d'images. Se souvenir d'une image, c'est la reconnaître comme objet d'une conscience antérieure, ce n'est pas de cette image qu'on se souvient, mais de l'acte par lequel on en a pris conscience. On ne prend donc conscience que des idées de ces images. Ainsi la mémoire ne porte jamais directement sur l'image, elle ne porte que sur les idées qui nous attachent à l'image, c'est-à-dire que [sur] les actes de conscience qui se sont rapportés à cette image.

Nécessité de la reconstitution dans l'espace pour le retour des pensées dans l'esprit

Mais si le véritable objet de la mémoire n'est pas l'image, mais l'enchaînement des idées qui ont l'image pour objet, si c'est seulement de ces idées que nous nous souvenons, cela ne veut pas dire que nous nous souvenons des idées indépendamment de leurs images. Ainsi, pour qu'il y ait retour des pensées dans l'esprit, il faut qu'il y ait reconstruction dans l'espace. Sans doute il y a une mémoire des idées, une mémoire des raisonnements, purement logique, c'est-à-dire une mémoire des idées considérées dans leur relation logique, mais lors même qu'il s'agit de ces associations, c'est toujours l'association accidentelle qui les détermine. On ne sait pas pourquoi deux idées <496> qui se sont trouvées en rapport logique réapparaissent dans ce rapport, car cette liaison logique ne peut être cause de la réapparition.

Grande part de l'habitude dans la mémoire des idées

Si deux termes d'un raisonnement qui se sont trouvés une première fois rapprochés dans la conscience par un rapport logique se présentent de nouveau, on conçoit que ce rapport éclate ; mais on ne conçoit pas que ce rapport détermine l'apparition du deuxième terme après le premier, car il faut, pour que le rapport apparaisse, que les deux termes soient apparus. Pour que certains esprits se rappellent mieux que d'autres des choses entre lesquelles ils ont saisi des liaisons logiques, il faut qu'ils y aient réfléchi plus longtemps, et qu'ils en aient pris une plus grande habitude, qu'ils les aient associés plus fortement dans le temps. De même, tout ce qui nous a fortement émus, nous nous en souvenons.

Les associations logiques ne font que provoquer les associations d'images

Ainsi, il y a bien deux sortes d'associations qui ramènent en nous les souvenirs : les associations dans le temps et dans l'espace, et les associations logiques ; mais au fond celles-ci ne sont qu'une forme de celles-là. Pour mieux dire, lorsque le souvenir est déterminé par des associations logiques, ces associations ne font que provoquer les autres. Si la ressemblance d'une idée actuelle avec une idée déjà eue me détermine à <497> rentrer dans la conscience de cette idée, c'est qu'il existe une analogie entre les deux images, actuelle et passée. De même, je ne puis saisir le rapport logique entre les deux images qu'à la condition que le rapport entre les deux images est pl[?].

La mémoire s'explique donc par l'habitude, mais seulement en[1] partie par elle. Il faut, pour que l'habitude ramène le souvenir, que d'autres opérations de l'esprit interviennent. Il faut qu'à un moment donné la conscience de l'origine de toute idée qui reparaît se montre dans l'esprit. D'ailleurs, il faut ajouter que par habitude, il ne faut pas entendre ici une habitude invétérée exigeant une répétition fréquente ; pour qu'il y ait habitude, il suffit qu'il y ait liaison. Toute action que nous avons faite, tout mouvement que nous avons dessiné, nous tendons toujours à les reproduire. En somme, nous ne perdons rien de ce que nous avons une fois été. Et le passé se conserve en nous, ce qui ne veut pas dire que nous ayons en nous un magasin d'idées : comment avoir des idées que nous ne pensons pas ? Sans doute, nous devons concevoir que nous avons des raisons inconscientes de nos pensées actuelles, mais inconscient veut dire, non que nous ne les pensons pas, mais que, <498> si nous voulions, nous pourrions les retrouver. Nous sommes donc déterminés par l'automatisme ou l'habitude et d'autre part [par] l'action ; entre ces deux termes : rien. Comment des idées pourraient-elles s'entasser indéfiniment dans l'esprit ? Plus nous apprenons, plus nous sommes sûrs de nos souvenirs. Il suffit de nous habituer à pouvoir toujours nous rendre présentes nos pensées ; à cette condition, l'accumulation indéfinie des souvenirs est possible.

[1] mais qu'en *L*

Nous ne nous souvenons que de nous-mêmes

Ainsi se justifie également cette pensée de Royer-Collard : nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. C'est vrai en deux sens. D'une part, nous ne nous souvenons, nous ne nous représentons de notre passé que ce dont nous avons eu conscience dans le présent[1]. Toute pensée dont nous n'avons pas eu conscience ne saurait devenir objet de mémoire. Nous pouvons retrouver très bien en nous les traces de pensée passée dont nous n'avons eu aucune conscience, mais nous ne pouvons pour cela nous en souvenir. Ainsi, nous ne nous souvenons que de ce dont nous avons [eu] conscience. La pensée <499> de Royer est encore vraie dans un deuxième sens. Nous ne nous souvenons encore que de ce que nous avons fait nous-mêmes. Nous ne nous souvenons que par l'habitude : qui dit habitude dit intervention de la personne.

C'est par ce caractère machinal de la réapparition que la mémoire peut être considérée comme une faculté corporelle. Aristote la considère déjà ainsi. Mais elle n'est corporelle que dans la réapparition. Il n'y a que la condition première de la mémoire qui est corporelle, l'autre est spirituelle. La [re]connaissance et la localisation ne sont pas corporelles.

La reconnaissance

La reconnaissance se forme en nous lorsque nous nous disons : j'ai déjà vu cette image.

À quoi reconnaissons-nous une pensée comme passée ? Au conflit de deux cortèges de sensations

Deux cas : personne ou chose. À quoi reconnaissons-nous une pensée comme passée ? Nous avons répondu à cette question dans la leçon sur le temps. Pour qu'il y ait attribution au passé, il faut qu'il y ait formation simultanée dans l'esprit de deux cortèges de sensations. Il faut que l'idée se présente avec deux vêtements, l'un fourni par la perception actuelle, ou les déterminations logiques actuelles, l'autre fournie par <500> l'association. Pour que je me souvienne d'une démonstration, il faut, indépendamment des liaisons logiques de cette démonstration, un ensemble de circonstances qui ne sont pas actuellement réalisées. Il faut que quelque chose s'associe pour moi à cette idée qui signifie *autrefois* ; il faut qu'avec l'idée apparaisse un cadre de cette idée, les états de conscience qui ont accompagné cette idée autrefois. Il y a lutte dans mon esprit entre l'actuel et le passé. Ce qui détermine la distinction du passé et du présent, ce n'est pas précisément l'opposition de l'imaginé et du senti : *imaginé* n'est pas synonyme de *souvenir*, mais ce qu'il faut encore, c'est que ce cortège imaginé de l'idée m'apparaisse comme contradictoire aux conditions actuelles de cette expérience. C'est l'incompatibilité de ces deux cortèges qui provoque en moi l'idée du temps. Je me représente par le

[1] Nous ne nous représentons notre passé que de ce que nous avons au conscience dans le présent *L*

moyen du temps l'idée que deux perceptions de la même idée ne peuvent pas tenir ensemble. C'est le fait que je ne puisse pas faire tenir dans une seule conscience actuelle tous les éléments du passé.

Nécessité d'une liaison continue entre mon présent et mon passé

Mais, comme nous l'avons vu pour le temps, <501> pour que je me représente ainsi mes pensées comme passées, il faut que je conçoive entre le point où je projette cette idée et le présent une liaison continue. Il faut que je me représente cet état comme lié par une chaîne continue, par un état présent. Il faut que je retrouve dans ce cortège évanoui de mon idée passée des éléments qui me permettront d'affirmer qu'il m'appartient. Si à un moment donné la manière originale de sentir d'un esprit se trouve abolie en lui, le souvenir disparaît. La condition du souvenir, c'est que nous retrouvions dans les circonstances de cette pensée passée les mêmes éléments actifs, la même tendance accompagnée du même sentiment que nous trouvons actuellement. Mon présent, c'est ce à quoi je me représente que tendait mon action antérieure, c'était le but vers lequel tendait mon passé. De même, mon avenir, c'est le but vers lequel tend mon présent, c'est l'unité de la fin poursuivie qui fait la liaison du temps. Ainsi, ce qui permet de reconnaître ma pensée comme passée, c'est la différence entre les circonstances actuelles <502> et les passées, et que c'est le même être qui existe dans le passé et dans le présent.

La différence entre une pensée présente et une pensée passée ne consiste pas dans le plus ou moins de difficulté dans la formation de cette pensée

La difficulté de la reconnaissance ne consiste pas dans l'identification du passé et de l'actuel, mais dans la différence de ces deux exemplaires, la projection de l'un dans le temps. Il ne suffit pas de dire que ce qui permet de reconnaître une pensée comme passée, c'est qu'elle se forme plus facilement en moi qu'une autre. Cela n'est pas nécessairement vrai. L'habitude ne peut que faciliter la formation de la pensée. Si nous expliquons la mémoire par l'habitude, nous devons admettre que ces pensées sont formées plus facilement, les souvenirs [plus facilement] que les perceptions la première fois. Pourquoi ne pas expliquer la reconnaissance par là ? Il y a à cela une difficulté capitale, c'est que pour établir une comparaison entre les deux facilités, il faudrait que nous ayons en nous une mesure de facilité, ce que nous n'avons pas. Expliquer une distinction absolue de qualité par la simple perception d'une différence quantitative est chose impossible. Nous n'avons pas de mesure fixe de nos efforts. Pour que ce procédé fût efficace, il faudrait qu'il fût toujours vrai qu'on se souvient plus facilement de l'idée ancienne que de l'idée nouvelle. Nous sommes donc obligés de comparer <503> la facilité avec laquelle se forment, en général, les pensées que nous formons, et la facilité avec laquelle en général nous nous souvenons. Mais le fait que nous nous demandons si un souvenir n'en est pas un est la preuve que nous n'avons pas deux exemplaires de notre souvenir. Il faudrait qu'il y eût un certain degré de facilité propre aux actes que nous renouvelons, et un autre propre au souvenir. Mais il n'en est pas ainsi.

Aucune proportion entre la facilité avec laquelle nous formons une pensée et le nombre de fois que nous l'avons formée

En général, il n'y a aucune proportion entre la facilité plus ou moins grande avec laquelle nous formons une pensée, et le nombre de fois que nous avons formé cette pensée. C'est qu'en général la difficulté de la formation de la pensée tient à la complexité de l'acte de penser. Les éléments de la pensée sont toujours amenés par la pensée, c'est la forme qui est plus ou moins compliquée. Il est infiniment plus difficile de former un raisonnement compliqué, quoique formé très souvent, qu'un raisonnement simple, formé une fois ou deux.

Il est heureux pour nous que l'origine de nos pensées soit effacée

Si l'habitude était pour quelque chose, nous nous souviendrions d'autant plus que nous aurions [plus] de fois répété l'acte de pensée en nous souvenant ; notre pensée deviendrait alors impossible, elle serait tout entière occupée à se souvenir. Il faudrait que nous nous souvenions de l'origine de chacun des éléments de notre pensée, <504> nous serions incapables de faire le décompte de nos souvenirs dans nos pensées actuelles ; au contraire les éléments des pensées que nous étudions sont ceux qui sont le plus insolites. En réalité, toutes nos pensées doivent pour se porter en avant avoir une matière dont l'origine est effacée.

C'est donc un conflit qui explique le souvenir

Ainsi, ce n'est pas la facilité plus grande de la formation d'une pensée qui explique la différence d'une pensée et d'un souvenir, mais c'est au contraire le fait qu'un ordre de conscience antérieur se choque avec un autre ordre présent qui entrave même notre pensée qui explique le souvenir. C'est une lutte qui explique le souvenir.

Avant la localisation dans le passé, il n'y a que réminiscence et non souvenir

Troisième élément du souvenir : la localisation dans le passé. Cette localisation est ce qui achève, parfait le souvenir. Jusqu'à ce que cette localisation ait été produite, il n'y a que réminiscence : elle achève et parfait le souvenir. Pour qu'il y ait localisation, il faut qu'il y ait détermination de ses circonstances assez parfaite pour que parmi le nombre s'en présente une qui nous apparaisse comme simultanée à une détermination de temps que nous connaissons.

Mesure du temps nécessaire à la localisation

C'est donc la mesure du temps qui est la condition de la localisation. C'est donc <505> dans la détermination des points de repère de la succession du temps que se trouve la condition de la localisation dans le passé. La condition pour remarquer cette simultanéité, c'est que nous ayons fait la

division du temps par des points de repère fixes. Tout être qui ne mesure pas le temps ne saurait localiser ses pensées et avoir des souvenirs véritables.

Tel est l'acte de mémoire complet : le souvenir. Il faut en distinguer les deux actes incomplets, la reconnaissance et la réminiscence.

La réminiscence est un acte de souvenir incomplet

C'est un acte incomplet de se souvenir d'une chose à la nouvelle perception qu'on en fait : le souvenir est déterminé par une nouvelle perception. Tous les éléments du souvenir se trouvent d'ailleurs dans la reconnaissance.

La réminiscence. Deux degrés de réminiscence

La reconnaissance peut n'être qu'une réminiscence. Deux degrés de réminiscence. Dans le premier, nous n'avons qu'une vague idée de [ce que] la chose dont nous nous souvenons est un souvenir. Dans le deuxième, nous commençons la localisation, mais sans pouvoir l'achever. Il faut distinguer réminiscence ici du sens vulgaire du mot. Dans ce sens, elle signifie reproduction par imitation d'une perception. Si nous voulions appeler réminiscence <506> toute idée que nous formons, nous devrions appeler réminiscence toutes nos idées, car il y a peu de pensées que nous ayons formées. En un sens tout est réminiscence dans notre pensée, et dans un autre sens rien.

RESUME

D'après cette analogie de la mémoire, nous devons reconnaître que la mémoire est une fonction de l'esprit qui nous présente deux éléments totalement différents.

D'une part la mémoire est machinale

Par l'un, par sa matière, elle est absolument machinale, automatique : la base de la mémoire, c'est toujours l'habitude, *la rédintégration* comme disait Hamilton. Voilà l'habitude dans son principe : reformer les mêmes touts indéfiniment.

D'autre part, elle est une forme de l'entendement

Mais si par sa matière la mémoire est corporelle, par sa forme, elle est absolument rationnelle, elle est une fonction de l'entendement, elle est une forme de la conscience, forme particulière, qui est la conscience du passé comme passé, impliquant directement la notion du temps. La mémoire en tant que fondement de l'entendement est irréductible à sa matière. C'est en méconnaître la nature que de la confondre avec l'habitude, comme l'ont fait les cartésiens, par les habitudes contractées dans le mouvement des esprits animaux.

Spinoza l'a confondue avec l'imagination

Spinoza confond la mémoire avec l'imagination. Lorsque nos imaginations se lient suivant des rapports irrationnels, nous formons <507> des souvenirs, quand [elles se lient] avec des ordres rationnels, nous formons des pensées. Il y a du vrai, mais dans la mémoire, la pensée entre comme partout où il y a affirmation de la vérité. Quand nous nous souvenons de quelque chose, nous faisons acte d'entendement. L'erreur de Spinoza est d'ailleurs plutôt une erreur de mots que d'idée. Il appelle mémoire l'ordre automatique, mais c'est l'ordre des enchaînements de la pensée : et c'est vraiment automatique.

Mais la mémoire est plus qu'automatique, puisqu'elle localise

Mais la mémoire est plus qu'automatique, puisqu'elle localise. La mémoire suppose donc des éléments rationnels et nécessaires. Ces éléments sont l'idée de la réalité, de la nécessité, du temps, de la nécessité. Impossible en effet d'expliquer par la mémoire aucune de ces trois notions. Ce n'est pas parce que nos pensées sont ramenées en nous automatiquement que nous concevrons un ordre fixe, nécessaire, indépendant d'elles. En effet, la nécessité automatique par laquelle la matière de nos souvenirs revient dans notre conscience ne se distingue pas en fait de celle avec laquelle s'impose à nous la matière nouvelle.

Nécessité de l'ordre objectif pour la mémoire

<508> Jamais l'idée d'un ordre nécessaire, objectif, suivant lequel nos sensations ou nos souvenirs se présentent ou se représentent à nous, jamais cette idée ne se formera en nous, si nous n'avons l'idée d'un ordre différent, contraire à celui-là, [l'idée] de l'ordre de finalité. La finalité, la liaison des causes aux fins, ne saurait s'expliquer par la mémoire. Cette idée de ce que nous devons être est impossible par la mémoire. Pour que la mémoire existe en nous, il faut que nous ayons l'idée de la vérité, de l'ordre nécessaire, objectif, distinct de l'ordre dans lequel nous les percevons. Pas de mémoire sans l'idée d'un ordre objectif. Les empiriques prétendent ramener l'idée de nécessité objective à celle de succession. Nous aurons plus tard à discuter cette prétention ; nous pouvons voir dès maintenant ce qu'elle contient de contradictoire. L'idée de causalité objective est le contraire de celle de la succession subjective. Quand nous concevons que les phénomènes s'opposent suivant un certain ordre, nous concevons qu'il y a un certain ordre indépendant. Il est impossible de faire dériver la causalité de la succession. De plus, cercle vicieux, la succession implique l'idée du temps, laquelle <509> est la condition de la mémoire. Quand on a dit que ces pensées se succèdent, nous concevons des places voisines dans le temps, et comment concevoir [*lacune sur une ligne*] ? Donc le cercle vicieux est évident. Et ceci nous conduit à la deuxième des conditions *a priori* de la mémoire, qui est l'idée du temps.

Impossibilité de la mémoire sans l'idée de temps

Nous avons vu que la mémoire est impossible sans la notion du temps. Celle-ci peut-elle être engendrée en nous par la matière à laquelle elle s'applique ? Nous ne pouvons considérer le temps comme résultant en nous de la succession de nos pensées qu'à la condition de supposer [*lacune sur une ligne*]. Impossible d'expliquer le temps autrement que par opposition de l'ordre du fait et de l'ordre de la liberté.

L'identité du moi nécessaire à la mémoire

Enfin, le troisième fondement de l'ordre de la mémoire est celui de l'identité du moi. Pour les empiriques, l'identité du moi est déterminée par la mémoire. Cercle vicieux. Comment reconnaître en effet qu'une pensée a été déterminée en nous antérieurement, comment reconnaître qu'elle est à nous, si le moi n'existe pas ? Il faut donc que nous soyons la même personne qui a formé cette pensée autrefois et qui la retrouve actuellement. Pas de notion du temps, pas de nécessité <510> objective, et par conséquent pas de mémoire, si nous ne reconnaissons pas l'identité du moi.

Objection des empiriques : l'idée du moi nous est fournie par la mémoire

Mais, disent les empiriques, cette idée du moi n'est pas primitive en nous, c'est notre mémoire qui nous montre notre passé, qui le rapproche de notre présent, et qui nous montre peu à peu que nous sommes le même. En retrouvant l'analogie qui existe entre nos pensées passées et nos [pensées présentes], nous arrivons à la connaissance de notre identité. Ce résultat est une conséquence de la mémoire. Pour que nous sachions que nous sommes identiques, il faut que nous rapprochions le passé du présent.

Réponse

Cette théorie soulève la même critique que la précédente. En effet, nous ne pouvons pas avoir, sans doute, avant que la mémoire ne se soit exercée, d'idée de notre identité réelle, en acte. Nous apprenons peu à peu que nous sommes le même ; mais faut-il considérer comme inséparable cette connaissance de l'identité de fait de l'identité idéale qu'elle recouvre ? Il est des hommes qui tout en se souvenant ont très rarement comparé leur passé et leur présent. Le nombre de ceux qui s'observent est beaucoup plus petit que celui de ceux qui ne s'observent pas ; néanmoins <511> ceux-ci sont identiques. D'ailleurs cette identité est plus apparente que réelle, et si nous faisons cette distinction entre le passé et le présent, c'est que [*lacune sur une demi-ligne*] ; c'est donc à condition que nous ne soyons pas le même dans nos pensées, nos actes, que la mémoire peut exister. D'ailleurs la mémoire ne conserve nullement nos pensées passées telles qu'elles étaient lorsque nous les lui avons confiées : elle les transforme. Nos pensées se transforment en ce sens qu'elles n'existent plus en tant que pensées mais en tant qu'habitudes, elles n'existent que parce que nous pouvons les retrouver.

La mémoire altère ce qu'elle conserve

La mémoire n'est pas une faculté qui conserve, mais c'est une faculté qui altère : impossible de retrouver une de nos pensées telle qu'elle était lorsqu'elle fut formée. En réalité, nous ne nous voyons nullement tels que nous sommes et tels que nous avons été. Impossible de reconstituer son moi passé. On peut dire que ce qui constitue véritablement l'identité, c'est, non pas cette quasi identité que la mémoire peut nous fournir, mais cette identité absolue, c'est précisément ce que la mémoire n'atteint en aucune mesure, c'est ce qui a existé dès le début, qui se conserve absolument en nous.

L'identité qui existe est celle du moi : c'est sa manière personnelle de sentir

<512> Nous pouvons dire que dans cette identité entrent deux éléments : (1°) notre identité absolue : tous nos actes, tous nos états sont en liaison avec le but vers lequel nous tendons ; c'est là l'identité rationnelle, métaphysique, c'est donc comme la projection de notre unité. Mais c'est là la base rationnelle, métaphysique, de notre unité : mais il faut une forme constante, si bien qu'à travers une série d'années, dans les souvenirs qui lui reviennent, le moi trouve [2°] quelque chose de lui-même : ce quelque chose est une manière personnelle de sentir : telle est l'identité qu'on pourrait appeler matérielle.

Tels sont les éléments *a priori* de la mémoire, irréductibles à l'expérience, qui ne s'expliquent pas par l'expérience et qui en sont les conditions ; par conséquent la mémoire est bien une forme, non de la vie matérielle, mais de la vie de l'entendement, forme très importante, parce que c'est par elle que se conserve l'identité objective de notre moi. Cette identité objective est plutôt une identité apparente. Mais ce qu'il y a d'identique, c'est la fin poursuivie et la manière originale de sentir.

Principales formes de la mémoire - Leurs lois Anomalies de la mémoire - L'oubli ou amnésie

<513> L'étude que nous avons faite de la mémoire nous a conduits à préciser l'idée de cette fonction et à considérer que la localisation dans le passé est pour elle un élément essentiel. C'est par cette fonction qu'elle n'est pas essentiellement matérielle. Il n'y a donc qu'une seule mémoire, la mémoire des faits, mémoire des actes et des états par lesquels est passé celui qui se souvient. Nous ne saurions appeler mémoire que la faculté historique qui inscrit nos états et nos actes. Par conséquent, ce n'est pas un acte de mémoire que l'acte de se remémorer dans l'esprit des mots que j'ai appris ou des idées qu'on a comprises, c'est un acte d'habitude. Dans le cas de l'enfant qui récite une leçon, ou celui où nous retrouvons un mot appris, nous ne reportons nullement notre conscience dans le passé au moment où nous avons acquis ce mot. Nous nous servons simplement d'associations et d'habitudes acquises. Il faut donc mettre au compte de l'habitude la plupart des faits de mémoire. Donc, deux sens à mémoire, l'un strict, l'autre large : le fait de conserver des habitudes, des associations acquises. <514> C'est si on prend le mot en ce sens qu'il y a lieu de distinguer plusieurs formes de mémoire ;

dans le sens strict il n'y a qu'une forme de la mémoire. De même, le terme de mémoire est pris au sens large lorsqu'on appelle mémoire la mémoire organique, qui n'est que l'habitude. Ainsi la marche est un fait de mémoire si l'on veut, mais c'est un acte d'habitude, car il n'y a rien de commun entre un souvenir et la marche. C'est donc seulement si on confond mémoire et habitude qu'il y a plusieurs mémoires.

Pour nous conformer à l'usage, nous prendrons le mot *mémoire* au sens large, et ferons de la mémoire véritable une espèce de mémoire. Nous serons amenés à distinguer trois formes de mémoire : (1°) Celle qu'on peut appeler *mémoire organique*, c'est-à-dire cette aptitude qu'ont les organes à s'habituer à certaines actions : ainsi marcher, écrire, parler, sont des actes de mémoire. Dans tous ces actes, les éléments successifs qui les composent sont rapprochés par des idées, des connaissances, au moins primitivement. Nous finissons par jouer un morceau de musique sans réflexion, à écrire sans chercher la forme des lettres, mais nous avons commencé par chercher. Si à la fin toute idée est bannie <515> de ces actes, à l'origine il n'en est pas ainsi. La mémoire organique n'est donc autre chose que *l'habitude*, l'habitude d'action, en tant qu'elle porte sur des actes qui demandent le concours du corps. (2°) La deuxième forme est *la mémoire des idées*. Cette mémoire fournit toute sa matière. S'il nous était nécessaire de chercher toujours toutes les idées que nous avons à associer, notre pensée tournerait sur place ; il faut que de toute nécessité elles nous soient fournies par la mémoire, c'est là la condition de tout progrès. La mémoire des pensées peut elle-même se subdiviser en autant de formes particulières qu'on peut concevoir d'espèces de pensées. Ainsi il y a lieu de reconnaître (a) une mémoire des faits que nous avons appris, compris ; (b) une mémoire des raisonnements. La première est fondée sur l'association dans le temps, la deuxième sur des liaisons logiques. Nous avons vu que, quelque forme d'association qu'on considère, elle se ramène toujours à l'association dans le temps. Nous pourrions donc diviser les associations d'idées en associations directes de fait et en associations indirectes de fait. Association par ressemblance et par contraste, de moyen à fin, etc. L'association par ressemblance et contraste repose sur la base de la pure association de fait. C'est parce que toutes les images du même ordre peuvent tenir sous une seule pensée que nous avons <516> des images de faits. De même pour les associations par contraste, qui sont aussi des associations de faits. C'est le fait que les contraires existent toujours simultanément dans la conscience qui explique que la conscience de l'un d'eux appelle la conscience de l'autre. Toutes les associations reposent donc sur des liaisons de fait. Ainsi les contraires ne s'attireraient pas dans la conscience s'ils n'étaient pas conçus dans la même idée. Aussi l'association par contraste ne doit-elle pas exister dans un animal. Une division de la mémoire des idées se ramène donc au fond à une division des associations, ou plutôt ce n'est pas autre chose. (3°) Il nous reste à considérer alors la véritable mémoire. Nous avons dit tout ce qu'on pouvait en dire, c'est la mémoire proprement dite. C'est la restauration du passé dans le présent. Dans cette division, nous nous plaçons exclusivement au point de vue de la matière de la mémoire, mais cette division n'exclut pas celle faite à un autre point de vue : mémoire automatique et mémoire volontaire.

Les divisions de la mémoire que nous venons de parcourir n'épuisent pas les divisions courantes de la mémoire, <517> qu'on divise souvent par catégories d'objets, mais cette division n'est qu'une complication de celle que nous avons faite. Puisque la mémoire est [*lacune sur deux lignes*].

La mémoire est une fonction dont la diversité de formes est infinie. Autant d'espèces de mémoire qu'il y a de divers objets dans la pensée. Autant de formes d'esprit, autant de formes de mémoire. Par sa matière, la mémoire au sens large du mot est donc infiniment variée, et ce qui la diversifie, ce sont les différentes catégories de sensations et d'actions qu'elle comporte ; par conséquent, d'un individu à l'autre, autant de diversité de mémoire que [de diversité] d'aptitude à l'action. Ainsi, il y a la mémoire des yeux, c'est-à-dire la faculté de retenir la configuration des lieux. À quoi tient ce fait ? C'est que ceux qui possèdent cette mémoire ont une aptitude à percevoir les relations des lignes, des angles. D'autres ont la mémoire des mots, des dates. À quoi tient cette aptitude ? À ce que ceux-là remarquent dans les noms ou dans les dates certaines choses qui échappent aux autres, à ce qu'ils trouvent un plus grand intérêt à ces noms ou à ces dates que les autres. Mémoire musicale : il y a des personnes bien douées pour la musique, qui <518> ne peuvent retenir tout un morceau.

Autant de formes de mémoire, autant de formes d'activités intellectuelles. Dans l'analyse de l'imagination, nous avons vu qu'il n'y a pas de pensée possible sans imagination ; qu'il s'agisse de n'importe quelle perception, l'imagination a son rôle ; ainsi dans la mémoire musicale, l'imagination joue un très grand rôle, elle produit les sons qui vont venir. On voit donc que c'est l'imagination qui est la base de toute mémoire intellectuelle. Nous ne retenons que ce que nous avons dessiné, et c'est ce que nous faisons par l'imagination. Par conséquent, tout travail intellectuel est en liaison avec un acte organique. Ce ne sont pas seulement les aptitudes de nos sens[1] qui rendent possibles des perceptions intellectuelles correspondantes, ce sont encore les dispositions spéciales des différents organes de la vie végétative : à chaque organe : coeur, estomac, organes de la reproduction, se trouve attachée une sensation intellectuelle, qui arrive à prédominer dans la vie de l'individu. Ainsi, chez un individu où les fonctions de l'estomac se font mal, la disposition mélancolique ne peut manquer de se produire. <519> Toutes ces aptitudes-là ne sont pas la mémoire, mais des dispositions. La matière de notre vie nous est fournie, mais nous pouvons l'employer à notre avantage.

Ainsi, autant d'aptitudes à la mémoire que d'aptitudes organiques. Ainsi la disposition à retenir certaines formes se trouve déterminée par l'hyperesthésie[2] des organes de la reproduction. Il résulte de là qu'il y a une véritable localisation de la mémoire à proprement parler, ou plutôt non de la mémoire, mais des aptitudes à la mémoire. Ce n'est pas la mémoire qui est localisée dans l'organe, mais la

---

[1] *Lejoindre :* "de nos sciences"

[2] *Lejoindre :* ??

disposition de l'organe a rendu la personne apte à construire plus facilement les images correspondantes, et par conséquent à acquérir cette espèce de mémoire. Par conséquent, la mémoire est conditionnée par les dispositions organiques, puis par l'exercice de l'activité. On peut développer en soi telle espèce d'habitude, mais la nature a mis des bornes à ces accommodations. Vous n'arriverez jamais à faire percevoir à un homme doué d'une mauvaise oreille toutes les finesses de la musique. Chacun a, comme l'a dit Spinoza, sa formule définitive. Cette formule, nous ne pouvons pas la changer, <520> ce qui ne veut pas dire que le progrès ne soit pas permis dans la limite de cette formule. Il y a une manière parfaite d'être imparfait.

La mémoire, si on entend le mot au sens large, n'existe pas, il y a des mémoires : on ne peut donc pas développer la mémoire en général, mais en développant un certain ordre intellectuel on développe la fonction de mémoire correspondante. Mais notre esprit forme un tout, et il est possible que le développement d'une certaine forme de mémoire puisse développer une autre partie. Il peut aussi s'établir dans l'esprit une sorte de compensation, tout temps consacré au développement d'une certaine mémoire est au détriment du temps qu'on aurait pu employer au développement d'une autre mémoire. D'où vient que dans la jeunesse on emploie toute la jeunesse au développement de toutes les mémoires en général. Ainsi, en faisant des mathématiques on se rend capable d'exprimer des pensées précises. Cet exercice de la pensée mathématique n'a pas pour effet seulement de nous rendre plus aptes à penser juste, mais de nous rendre plus aptes à savoir dans quelle mesure nos jugements peuvent <521> être justes. Il importe donc de développer dans l'esprit de préférence aux autres les habitudes qui interviennent le plus dans les différentes formes de la pensée, qui ont par conséquent le plus d'importance.

Nous avons donc considéré les différentes espèces de mémoire, dans quelle mesure elles peuvent être dites localisées ; demandons-nous maintenant les conditions de la mémoire, en prenant le mot au sens le plus large. Nous ne ferons là qu'appliquer les résultats de l'analyse que nous avons faite au début.

La mémoire se compose de sa matière, que sont nos faits, nos pensées ; et sa forme, qui est l'acte par lequel nous la localisons. Par conséquent, déterminer les lois de la mémoire, ce sera déterminer quelle espèce d'action nous pouvons exercer sur notre mémoire[1]. <522> La matière de la mémoire est constituée, avons-nous vu, par l'habitude, c'est-à-dire la disposition à la reproduction plus facile de la même action ; mais, par conséquent, ce qui rendra un souvenir plus sûr de reparaître, ce sont deux choses : la multiplicité des liaisons qui se sont établies entre ce souvenir et les autres, multiplicité ou qualité des éléments auxquels ils sont associés ; par qualité nous entendons ici

[1] *Biffé* : "Les lois de la mémoire peuvent être divisées en deux groupes. Lois qui déterminent à quelle condition les pensée s'associent de façon à former des touts plus ou moins inséparables, et lois qui déterminent à quelle condition les différents éléments de ces touts reparaîtraient. Autrement dit à quelle condition les faits s'inscrivent-ils en nous, et à quelle condition reparaissent-ils en nous ?"

importance de ces éléments dans la pensée, qui sont plus ou moins aptes à rentrer dans la matière de la conscience. Mais ceci ne suffit pas : il faut encore, pour que le souvenir ait de plus grandes chances de reparaître, que la liaison établie soit aussi forte que possible. En effet, il peut très bien se faire qu'une idée [*lacune sur deux lignes*].

Ainsi, c'est d'une part l'abondance et la qualité des termes auxquels l'idée était liée, et de l'autre la force des liaisons qui déterminent le souvenir. À quelle condition est-ce qu'une pensée sera liée à un grand nombre d'éléments de conscience ? À condition que notre activité mentale soit considérable, à condition par conséquent que la pensée que nous produisons alors nous intéresse vraiment, ou bien que nous ayons <523> reproduit souvent la même pensée. Ainsi : *intérêt* d'une part, *reproduction* de l'autre sont les conditions de l'abondance des associations. Mais quelle est l'importance des termes auxquels la pensée se lie ? C'est que ces termes aient une liaison étroite avec notre vie organique, pour être ramenés souvent en face de notre pensée. Mais il y a un autre ordre de termes avec lesquels peuvent se trouver liées des pensées, ce sont les idées constitutives de nos pensées. Toutes les fois que nous avons relié une pensée à un fait fondamental, il en résulte que nous avons une garantie très forte que cette pensée nous reviendra. De là l'importance de penser toutes nos pensées avec précision. On peut dire que ce qu'on conçoit bien se retient facilement, parce qu'elle contient les éléments permanents de la pensée.

Maintenant, ce qui détermine la force de l'association, c'est l'intensité de l'action que nous avons dépensée. Cette intensité peut tenir à deux choses : l'intérêt que nous avons pris en concevant cette chose ; enfin c'est que lorsque deux idées occupent seules la scène de la conscience, elles ont bien plus de chances de s'y graver que si elles sont plus nombreuses. C'est à cette condition négative qu'il faut rattacher l'action de l'attention. Dans le phénomène de l'attention, il y a à tenir compte de cette deuxième cause, indépendante de la première. Il résulte de là une plus grande intensité d'action, par suite une habitude plus grande. <524> Ce qui prouve qu'il faut tenir compte de cette deuxième loi, et donc la distinguer de la première, ce sont ces phénomènes exceptionnels d'hypnotisme. Dans ces cas où les associations les plus fortes se gravent, la conscience fait défaut. Dans ce cas il y a donc associations fortes résultant de la pauvreté de la conscience. Dans le cas de l'attention, il y a influence positive et négative ; ce qui fait que l'attention est très importante dans le cas de la mémoire. Il n'est pas vrai que la conscience soit toujours proportionnelle au résultat acquis, elle est plutôt toujours proportionnelle à l'effort de pensée.

Telles sont les lois fondamentales de la mémoire. Si maintenant nous les considérons dans leur application aux diverses formes de la mémoire, nous voyons que pour ce qui est de la mémoire organique, d'action, cette mémoire qui a pour objet les actes accomplis par les mains, les yeux, etc., cette mémoire donne lieu à l'application des lois que nous avons distinguées. Plus les différents éléments de l'action à laquelle il faut s'habituer ont été remarqués par l'esprit, moins ils ont été exécutés machinalement, plus ils ont de chances de s'associer dans la mémoire organique. La loi des

associations multiples trouve donc sa place ici. Plus nous avons déployé d'attention, de réflexion, la première fois que nous avons fait ces actes, plus nous avons de chances de les retenir ; plus nous avons été intéressés par ces actes, plus la fonction de la mémoire sera facilitée. L'habitude est donc la même tout entière dans ces actes ; et ce qui la favorise favorise aussi <525> la mémoire ; cependant il arrive que lorsque l'habitude règne seule dans ces actes, la mémoire de ces actes se perd. Ainsi, si on continuait indéfiniment à répéter une leçon apprise sans la comprendre, la souvenir de cette leçon apprise se perdrait. C'est que l'habitude ne conserve les actes que dans leur ensemble et non dans le détail. L'habitude n'a rien d'intellectuel. Pour qu'elle conserve des actes sous une forme intellectuelle déterminée, il faut que ces actes soient reproduits de temps en temps avec conscience. L'habitude en se prolongeant indéfiniment toute seule se perd. Il n'y a donc pas véritablement contradiction entre cette remarque et l'identification que nous avons faite entre la mémoire et l'habitude. Si l'habitude se perd, laissée à elle-même, cela tient à ce que dans l'habitude tout effort disparaît, toute émotion, tout intérêt, elle devient étrangère, ne nous intéressant plus elle cesse de faire partie de nous-mêmes, elle sort de nos moyens. Bien entendu, il ne peut en être ainsi que pour les actions compliquées, qui n'ont qu'un rapport lointain avec les fonctions de notre vie : ainsi l'habitude de manger ou de marcher ne se perd pas, parce que la raison déterminante de ces actes subsiste toujours. Il est des actions dont la perfection suppose qu'on les accomplit avec intérêt.

Ainsi, pour l'acquisition des habitudes organiques, la condition indispensable, c'est l'attention ; plus un acte a été accompli d'abord avec perfection, plus cet acte a de chances de devenir en nous une habitude : d'où la nécessité de découper les mouvements pour les exécuter avec <526> perfection. En deuxième lieu, nécessité de la répétition de l'acte : plus on a réappris une chose, plus on est sûr de la savoir parfaitement, mais jamais la nécessité de réapprendre ne cesse.

Si nous passons maintenant à la mémoire des idées, des pensées, des faits appris, c'est la loi des associations multiples qui joue le plus grand rôle dans la mémoire spontanée. Par conséquent, de là résultent les prescriptions auxquelles on doit se soumettre par rapport à la mémoire rationnelle. Pour pouvoir retrouver un fait quelconque, c'est [l'exigence] de le comprendre clairement. D'une part, parce qu'on l'associe par là à des idées qu'on est toujours sûr de retrouver, ensuite parce que l'intellection est une inscription parfaite du souvenir.

Enfin, pour ce qui est de la mémoire proprement dite, la condition absolue en est la conscience, la conscience prise au moment même de l'acte. La condition de la mémoire est donc la conscience de l'acte que nous faisons. Nous avons vu que la conscience suppose une lutte entre nos tendances contraires. Pas de conscience là où il y a parfaite harmonie. Cette harmonie ne subsiste que très rarement, et ce dont nous nous souvenons, c'est soit de ces luttes, soit du moment où elles ont cessé. Il n'est pas vrai de dire que toute émotion agréable est une lutte intérieure, mais on peut dire que <527> toute émotion agréable est le résultat d'un conflit intérieur. C'est ce qu'exprime ce dicton : un peuple heureux n'a pas d'histoire, parce qu'il n'a rien dont il puisse se souvenir.

Nous avons considéré jusqu'à présent les lois de la mémoire en ce qui concerne l'acquisition du souvenir, mais on peut les considérer aussi en ce qui concerne la rentrée du souvenir. Il est clair que la condition du souvenir, c'est l'existence dans l'esprit d'une activité mentale suffisante. Pour ce qui est du souvenir spontané, il est nécessaire que parmi les innombrables éléments qui peuvent ramener le souvenir, il y en ait qui se présentent. Plus l'activité spontanée est grande, plus le souvenir pourra revenir vite.

La vie intellectuelle active est une espèce de luxe pour le corps. Lorsque l'ensemble de la vie de l'organisme est diminuée, la mémoire s'affaiblit. À un certain moment de la vie il arrive qu'il n'y ait plus que les souvenirs lointains qui reparaissent. À mesure qu'on avance en âge, on se souvient moins de ce qui est récent. Cela tient sans doute à ce que nous accordons moins d'importance aux faits qui sont nôtres. Un fait nouveau pour un homme <528> de 70 ans se perd dans la mer des faits que cet homme connaît. Plus la scène de notre vie change, plus nous trouvons qu'elle se ressemble, c'est pourquoi elle ne nous intéresse plus. Il serait absurde de dire que la mémoire ne s'accorde pas avec l'intelligence, si on entend la mémoire [...]. Mais si nous parlons de la mémoire de notre histoire, il n'y a plus aucune relation entre la mémoire et l'intelligence. Si on voulait décider si la mémoire est proportionnelle ou inversement proportionnelle à l'intelligence, il faudrait d'abord établir ce que c'est que l'intelligence, ou à quel point de vue vous vous placez pour considérer l'intelligence. On pourrait dire que l'intelligence est l'aptitude à embrasser le plus grand nombre possible de rapports entre les choses. Si nous définissons ainsi l'intelligence, nous pouvons dire qu'il n'y a aucun rapport entre elle et la mémoire. En effet, l'homme qui a une fois dégagé un rapport entre deux faits, il est clair qu'il ne s'y intéressera plus, et l'oubliera. Au contraire, pour l'esprit qui n'est pas apte à dégager l'idée des faits, il se souviendra seulement des faits. D'où vient que les vieillards se souviennent moins de faits que les jeunes gens.

<529> Il nous reste maintenant à étudier les anomalies de la mémoire. La défaillance de la mémoire s'appelle *oubli* : quand on la considère au point de vue morbide, on l'appelle *amnésie*. On peut considérer l'amnésie au point de vue de la matière oubliée et au point de vue du temps que dure l'oubli.

Les différentes formes de l'amnésie doivent d'abord se rapporter aux différentes formes de la mémoire. Considérons d'abord l'oubli dans la mémoire proprement dite, ensuite dans la mémoire au sens large.

L'oubli proprement dit, c'est-à-dire la défaillance de la mémoire proprement dite, c'est l'oubli d'une période de notre vie, des faits qui s'y sont passés. Nous avons vu que la mémoire n'était qu'un accident : mais il faut s'entendre. La conscience n'est qu'un accident ; mais quoique nous ne prenions

pas toujours conscience de nos actes, nous pourrions en prendre conscience, et cette possibilité de conscience suffit à constituer une possibilité de souvenir. Aussi arrive-t-il que nous nous souvenons de certains faits, dans lesquels nous avons peu déployé de conscience. Nous pourrions nous souvenir de toute notre vie par certaines dispositions spéciales qui heureusement <530> manquent, parce qu'[un tel souvenir] empêche[rait] le mouvement vers l'avenir[1] ; mais il arrive dans certains cas, dans des maladies, que toute une période de notre vie reparaisse. C'est que la conscience n'est jamais totalement absente de notre pensée. Nous faisons toujours des retours sur nous-mêmes. La conscience, pour pouvoir se conserver, doit être accompagnée d'une certaine perception de ces rapports. Nous pourrions donc nous souvenir de notre vie, parce qu'il faut toujours que nous formions quelques actes de conscience. Il ne se passe pas de jour dans lequel nous ne formions quelque acte de conscience qui suffit pour orienter ce jour dans notre vie. Cependant il arrive que dans un certain état morbide toute une période de la vie disparaisse. Un coup à la tête peut déterminer l'oubli de la période qui suit immédiatement le choc et celle qui la précède immédiatement. Cet oubli se manifeste ordinairement dans l'épilepsie. Ce n'est pas seulement la période pendant laquelle toute pensée a été abolie qui est oubliée, ni[2] même celle où la pensée a subsisté sans conscience, mais celle dans laquelle la conscience a subsisté. Ces amnésies sont soit temporaires <531> soit définitives. Au contraire, dans le cas de l'épilepsie, l'oubli est définitif. Mais dans le cas de l'épilepsie ce sont des périodes bien antérieures à l'attaque, tandis que dans les amnésies temporaires, ce sont les périodes voisines de la cause déterminante de l'oubli (syncope, chute, coup, etc.). Ce qui explique l'oubli proprement dit, c'est soit le manque absolu de pensée dans cette période, soit le manque de conscience, soit le manque de continuité dans la pensée, soit enfin, pour les faits qui ont précédé cette rupture, le manque d'association. Il est clair que lorsqu'il se produit un arrêt complet, ou un manque de conscience, il est clair qu'il n'y a pas souvenir. (Notons qu'il peut y avoir pensée sans conscience, par exemple dans l'état de fièvre). La difficulté n'existe que lorsqu'il faut expliquer pourquoi certains faits ont été oubliés. Cela tient au manque d'associations dans les faits. Des faits non associés sont des faits non inscrits. L'inscription des souvenirs dans la mémoire exige un certain temps, que, pendant quelques secondes, la liaison de la conscience actuelle avec la conscience suivante existe.

Nous passons maintenant à la mémoire au sens large. <532> Nous avons à distinguer deux cas : l'oubli partiel d'un élément particulier de la vie mentale, d'un mot par exemple, ou bien l'oubli de tout un système intellectuel. Dans le premier cas, l'oubli d'un mot par exemple, le mot peut être peu familier ou familier ; si le mot est peu familier, l'oubli s'explique par le peu d'habitude ; dans le cas contraire cela s'explique par l'excès d'habitude. Le mot est alors soudé à d'autres mots, et il n'a plus d'existence individuelle dans la pensée, si bien que s'il arrive que nous ayons à employer ces mots dans

---

[1] *Toute cette phrase : texte incertain*

[2] *Lejoindre :* "c'est"

une circonstance un peu particulière, ce mot peut nous échapper quoique très familier. Il arrive alors que ce mot cesse de nous intéresser. Nous nous en souviendrons peut-être bien encore, mais uniquement par habitude. Lorsque nous savons un morceau de musique par habitude, nous pouvons le jouer parfaitement sans y penser ; pour peu que nous fassions rentrer la conscience, impossible de jouer. L'effet de l'habitude c'est de se rendre indispensable : s'il arrive qu'elle fasse défaut, alors oubli complet.

Voilà donc pour l'oubli intellectuel partiel. Nous allons considérer maintenant l'oubli <533> s'étendant à tout un ensemble d'habitudes intellectuelles. Par exemple, de ne plus pouvoir jouer de musique, de ne plus pouvoir écrire et de pouvoir encore lire, ou inversement ; d'oublier sa langue, ou une langue étrangère. Ces faits n'arrivent qu'à la suite d'une maladie. Le fait le plus souvent cité est celui que rapporte Mac Right, de cette dame américaine qui ayant oublié de lire, d'écrire, même sa langue, réapprit tout cela en quelques mois. Il est évident que dans ce cas l'oubli n'est pas complet, car cette personne n'aurait pas appris si vite ce qu'elle avait perdu. Pour expliquer ce phénomène d'oublis partiels, il faut admettre une localisation dans le cerveau des différentes catégories de mémoire ; ainsi certaines conditions de vision se localisent dans certaines parties du cerveau. Le cerveau doit se partager la tâche qu'il a à faire. La localisation qui n'existerait pas dans le principe se formerait peu à peu. Ce qui permet de constater ce fait, ce sont les phénomènes de substitution. Si on enlève une partie du cerveau à un animal, une fonction disparaît ; qu'on laisse guérir l'animal, la fonction reparaît.

<534> Enfin, reste l'oubli, en tant qu'il porte sur les fonctions organiques : manger, marcher. C'est le dernier degré de l'oubli : cette amnésie indique une lésion de l'intelligence.

Donc trois cas d'amnésie : amnésie partielle, oubli d'un mot, amnésie partielle d'une période de notre vie, enfin oubli des fonctions organiques.

Nous avons à considérer[1] l'oubli au point de vue du temps qu'il dure : on peut le diviser en oubli momentané, temporaire, progressif, ou définitif. Une variété singulière de l'oubli temporaire, c'est l'oubli périodique. La conscience se trouve décomposée en deux parties : 1° le malade a conscience de sa vie présente, et aussi de sa vie passée, puis à la suite d'une attaque, le malade ne se souvient plus de sa vie passée, et ainsi de suite. C'est le cas du dédoublement de la personnalité (c'est le cas de Felida observé à Bordeaux par le docteur Azam[2]). Dans ce cas, il n'y a pas absolument rupture de la personnalité, mais interruption de la conscience proprement dite, c'est-à-dire de la série des actes. De <535> même, dans le cas cité par Mac Right, le fond de la personnalité n'est pas aboli. Dans le deuxième moi, le premier moi se retrouve. Les différences des deux moi sont tout extérieures, il n'y a

---

[1] *Lejoindre :* "nous avons considéré"

[2] *Le cas de Felida X était évoqué dans la* Revue scientifique *du 20 mai 1876. Taine l'évoque dans* De l'intelligence, *Préface, p.15*

dédoublement que du dehors. Toute la différence peut s'expliquer par une surexcitation de la vie organique.

Après l'oubli temporaire, l'oubli progressif. À mesure que nous avançons en âge, nous sommes moins aptes à nous souvenir. C'est alors que l'intelligence devient surtout machinale, que l'habitude ne peut plus se former. L'habitude survit seule à la pensée parce que toute spontanéité y est éteinte. À quelque degré qu'on soit parvenu d'oubli, on voit pendant des maladies graves le souvenir reparaître soudainement, c'est ce qui prouve que le souvenir n'était pas aboli, mais ne reparaissait plus. <536> Si vous énoncez une idée, une image ayant rapport à cette idée se présentera immédiatement à votre esprit, [avec plus ou moins de netteté]. Elle sera d'autant plus nette que vous aurez plus récemment et plus réellement perçu l'objet qu'elle représente. Par exemple on énonce devant moi le concept *cheval* : si j'ai été frappé hier par la beauté ou la laideur, la force d'un cheval que j'ai rencontré, l'image de cet animal se présentera immédiatement à moi, de préférence à un autre. Si ce n'est pas le cheval en lui-même que j'ai remarqué, mais seulement sa couleur, ou la forme de sa tête, ce sera un cheval ayant une robe ou une tête semblables que je me représenterai.

Qu'est-ce que le moi ?

<537> L'être pensant passe à chaque instant par un nombre indéfini de formes, d'états, d'actes, de sensations (douleur, passion, etc.), de sentiments pénibles ou agréables (plusieurs sentiments peuvent même coexister avec des pensées) ; nous pouvons éprouver des tendances, des désirs au moment où nous formons des idées, nous pouvons mener de front un nombre indéfini d'états. La scène de la pensée est donc d'une diversité absolue, mais pouvons-nous en rapporter tous les éléments à un sujet unique (par opposition à ce qu'il est et ce qu'il fait), identique (par opposition à cette succession d'états) ?

L'unité de ces états est constituée par nos états de conscience

Si nous ne disons pas *moi*, *je*, nous pouvons le dire, et lors même que nous ne le disons pas, comme nous l'avons déjà dit, nous avons contracté l'habitude de le dire. L'idée du moi existe donc toujours en nous à l'état de pensée qui tend à reparaître sur la scène de la conscience. Cette idée du moi constitue donc en nous une unité de nos états de conscience : tous les états peuvent être rapportés au même sujet, dont l'idée subsiste. L'idée du moi est donc l'idée d'un sujet un, identique, de toutes nos pensées. Cette idée ne contient-elle pas encore autre chose ?

Le moi est le sujet de la pensée en tant qu'il se saisit lui-même dans l'acte de conscience, qu'il s'oppose à ce qui n'est pas lui

<538> Nous pouvons fort bien concevoir un objet (une pierre, par exemple) comme subsistant indépendamment de toute pensée qu'il aurait, se représentant lui-même à lui-même. Nous ne pouvons concevoir le moi de même, nous ajouterons donc que c'est le sujet de la pensée, en tant qu'il se saisit lui-même dans l'acte de conscience ; par conséquent, c'est le sujet de la pensée en tant qu'il s'oppose à ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire à tous les objets.

Le moi pour exister a besoin de n'être pas seul, il faut la pluralité des moi

Mais cela même ne suffit pas ; car, si le moi n'était autre que le sujet un et identique de la pensée, en tant qu'il s'oppose à la diversité de ses objets, il n'y aurait pas de moi, il y en aurait un seul, c'est-à-dire pas. La condition du moi, c'est la pluralité : une pensée ne pourrait pas dire *moi*, si elle ne concevait pas qu'il y a d'autres pensées qu'elle ; une pensée qui saisirait la vérité absolue d'une chose ne dirait pas moi. L'acte par lequel la pensée dit *moi* est celui par lequel elle se retire de son objet ; dire *moi*, c'est se singulariser, se distinguer de tout autre moi. Si nous disons moi, c'est que nous connaissons d'autres pensées possibles que la nôtre.

Si le moi n'était autre que le sujet un et identique de la pensée, on concevrait bien pourquoi le moi se saisit ; que toute pensée peut séparer en elle <539> sa forme (le moi formel) et sa matière. Le moi est la pensée comme s'apparaissant en tant que transformant son objet (moi transcendantal de Kant). Mais ce n'est pas là le véritable moi. Car dans la notion du *moi*, il y a quelque chose de réel. En disant *moi*, je me considère, non comme unité et identité abstraite, mais je conçois que cette unité et cette identité sont celles d'un être, c'est-à-dire de quelque chose qui peut se présenter ailleurs dans d'autres êtres. C'est l'unité et l'identité d'une forme, non seulement forme d'une matière extérieure, mais surtout d'une matière intérieure. Quand je dis que je suis une personne, une, identique, je considère que cette unité n'est pas seulement la forme des objets de ma pensée, mais d'une matière intérieure de ma pensée.

L'unité du moi doit être celle d'une matière subjective

Il faut donc que le moi soit une matière, que son unité soit celle d'une matière, non objective, mais subjective. Une pensée réduite à la seule représentation ne concevrait pas son unité et son identité comme les formes d'elle-même, de son moi, mais comme les formes des objets qu'elle pense : le moi qu'elle atteindrait ne serait pas son moi, mais le moi du monde. Si le moi ne se distinguait pas d'autres moi, son unité et identité seraient celles de la pensée.

Cette matière est l'ensemble de nos affections, de nos tendances

<540> Quelle est cette matière du moi sensible, distinct de la matière de la pensée ? C'est l'ensemble de nos affections, de nos tendances, plus ou moins déterminées par l'habitude. Donc, pour que le moi se conçoive comme tel, il faut qu'il ait en lui-même une matière, que son unité et identité ne soient pas abstraites, celles d'une pure forme de la pensée, mais une unité et une identité réelles.

La condition du moi pour la pensée est qu'elle distingue ce qui lui vient de ses objets et ce qui lui est propre

La condition du moi, c'est donc que dans l'acte présent de la pensée, de la conscience, la pensée distingue ce qui en elle lui vient de ses objets et ce qui lui vient d'elle, c'est-à-dire résulte de son activité antérieure, ses habitudes acquises, ses tendances.

Pour dire moi, il faut avoir conscience de son existence antérieure

Le moi sensible n'est pas sans doute le véritable moi, car il ne se saisit pas lui-même, il n'est saisi que dans la conscience et ne possède pas en lui cette unité et cette identité absolues qui sont les conditions du moi. Pour que je dise *moi*, il faut que je possède dans ma conscience les traces de mon existence antérieure, outre que j'y aperçoive des liaisons, des ressemblances, et que je juge qu'en dessous de ces liaisons et de ces ressemblances, il y a une véritable unité, une véritable, absolue identité.

La conscience se suffit-elle à elle-même pour affirmer son unité ?

Mais à quelles conditions cette affirmation <541> est-elle possible ? Puis-je affirmer qu'il y a quelque chose d'absolument un et identique, sans cette notion, qui n'est que relativement une et homogène, c'est-à-dire : la conscience se suffit-elle à elle-même ?

Il faut qu'elle conçoive l'absolu pour concevoir son unité et son identité

Si nous ne concevions pas l'absolu, nous ne pourrions concevoir les formes d'unité et d'identité que nous appliquons à la matière de notre conscience et de notre pensée. Nous savons que nous sommes un, de même que nous savons que le monde est un, qu'il y a une réalité absolue et que ni le monde ni nous ne sommes concevables que par là. Si nous nous saisissons nous-mêmes comme un moi dans l'acte de conscience, c'est que nous concevons qu'il y a un écart absolu entre tout ce qui [se] réalise en nous, entre tout phénomène et l'être, et que cependant tout phénomène ne peut s'expliquer que par l'être, le relatif, [que] par l'absolu, le réel, que par l'idéal. Nous ne savons qu'il y a d'autres moi que le nôtre que parce que nous savons qu'il peut y en avoir, parce que nos connaissances du dehors n'épuisent pas la réalité absolue (on ne peut concevoir une réalité pensée d'une chose indépendante de

ma pensée qui n'en perçoit qu'une parcelle) ; opposition de la pensée telle qu'elle est et telle qu'elle doit être (réalité absolue).

Concevoir son moi, c'est concevoir l'écart qui existe entre ce que nous sommes actuellement et ce que nous devrions être

Si je me conçois comme être unique, c'est que <542> je conçois qu'il y a des formes illimitées de la pensée, de faits, puis que toutes ces formes n'épuiseront pas la pensée de la réalité absolue. L'acte de conscience, dans lequel nous appliquons à nos états une forme une et identique, n'est possible que par la conception que nous faisons d'une réalité absolue, existant indépendamment de tous les faits, de tous les états, et par laquelle ceux-ci existent. Si dans le moment où nous disons *moi*, nous n'opposions pas ce que notre pensée doit être à ce qu'elle est, nous n'aurions jamais l'idée que nous sommes un moi, c'est-à-dire une pensée accidentelle. Pour me dire *moi*, il me faut me distinguer de la pensée absolue, il faut me considérer comme convergeant vers la réalité absolue.

Il y a un moi (1) unité matérielle (de mes tendances...) : moi sensible ; (2) unité d'une forme et d'une matière, se réalisant dans la conscience. Expliquons d'où peut venir cette forme de l'unité et de l'identité.

L'unité de la conscience a son origine dans l'idée de l'absolu

Par convergence de mon être vers l'absolu. C'est dans le sentiment de l'absolu que nous puisons l'idée que nos états particuliers ne sont pas cet absolu. L'unité de la conscience a son origine au-dessus de la conscience <543> dans une réalité supérieure à toute pensée, qui ne peut l'épuiser. Le moi proprement dit n'existe donc que par la conscience et dans la conscience, mais il a sa condition au-dessus et au-dessous de la conscience et de la pensée. C'est parce qu'il a sa condition au-dessous de la conscience que l'empirisme a expliqué la mémoire principale forme de la conscience, ce que nous avons vu être impossible pour elle.

Il y a un moi sensible, constitué par des tendances, qui est indépendant de la conscience

Il y a cependant un moi sensible qui n'est pas le moi véritable. Un être qui n'a pas la conscience, donc pas la mémoire, ne peut dire moi, c'est-à-dire ne peut se connaître comme sujet pensant, ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit pas un individu, mais son individualité est constituée par des tendances, des habitudes, dans leur ensemble. Mais il n'est qu'un objet par[1] lui comme les autres.

[1] "pour" ?

Le moi sensible existe chez les animaux, il est constitué par l'habitude

Le moi sensible peut exister seul (chez les animaux), l'unité de ce moi sensible est donc constituée *par l'habitude*, mais lorsque la conscience apparaît dans un être, son moi intelligent, proprement dit, y apparaît ; seulement la condition du moi, c'est la mémoire, qui a sa condition elle-même dans la conscience : donc le moi réel se forme peu à peu dans la somme de nos actes de conscience, ce qui constitue sa matière. À mesure que cette matière s'enrichit <544>, le moi se connaît plus réellement ; de plus en plus il contracte l'habitude de se connaître. Il arrive donc un moment où cette habitude est tellement développée qu'une certaine conscience accompagne la plupart de nos actes, alors le moi a vraiment une existence continue et est ainsi capable de se saisir à chaque instant dans la continuité de son passé. Mais, comme nous l'avons vu, la condition de cette formation du moi intellectuel est au-dessus de l'intelligence, elle est dans l'acte moral par lequel l'être juge ce qu'il doit être, c'est-à-dire affirme l'absolu.

Si la tendance à réaliser l'absolu devient habituelle au moi, il arrive à vivre de la vie morale

Si ce jugement devient principe d'action en moi, c'est-à-dire si l'être détermine ses actes par ce jugement, il développe en lui une vie supérieure à celle du moi, c'est-à-dire une vie par laquelle il s'élève au-dessus de lui-même, en tant qu'individu, telle est la vie de la science pure, purement spéculative, et la vie morale.

Plus l'être moral tend à se rendre impersonnel en réalisant l'absolu, plus il devient personnel

Développer cette vie en nous, c'est nous élever au-dessus de notre moi ; mais en même temps c'est le réaliser pleinement. À mesure que l'être intelligent vit davantage de la vie intellectuelle et de la vie morale, c'est-à-dire d'une vie supérieure au moi, il caractérise davantage son moi, il le distingue de plus en plus des autres, par des traits qui lui sont d'autant plus propres qu'il les cherche davantage au-dessus de lui-même. Il se fait <549> d'autant plus personnel qu'il se veut plus impersonnel. Le caractère est d'autant plus marqué dans un être que cet être se préoccupe moins d'isoler son moi de celui des autres. Le moi moral, c'est-à-dire la négation du moi proprement dit, en est donc en même temps la réalisation complète.

L'instrument de cette réalisation de l'absolu est l'habitude

Mais quel est l'instrument de cette pleine réalisation, dont l'agent est l'idée active de ce qui doit être ? Cet instrument, c'est encore l'habitude. Le caractère est une habitude de s'élever toujours au-dessus des conditions actuelles - si cette habitude est constamment dominée par la volonté ; c'est-à-dire que la dualité des deux termes, habitude ou nature, est absolue, subsiste jusqu'au bout, car l'habitude elle-même, lieu exclusif du moi sensible, qui suppose la tendance, suppose par conséquent

l'inquiétude, c'est-à-dire [suppose] que l'être ne se repose pas en lui-même, anticipe sur ce qu'il n'est pas encore : le fait et l'idée, l'absolu sont éléments inséparables de toute réalité.

Entendement. Ses fonctions

[1]*Pour joindre la perception intérieure à la perception extérieure, nous avons négligé l'étude de l'entendement, dont nous nous sommes cependant servi pour étudier la perception intérieure.*

<547> Dans ce que nous venons de faire, 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, <548> 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.

La représentation dans l'espace ne sert qu'à connaître le phénomène, l'être n'est saisi que par l'entendement.

La représentation dans l'espace, c'est la forme même par laquelle l'esprit se met sous les yeux la série de ses sensations actuelles dans l'ordre où elles se conditionnent les unes les autres et en encadrant cette série entre celles de ses sensations passées et de ses sensations futures possibles. Quand nous nous représentons des phénomènes, ce que nous nous représentons de réalité, c'est l'ordre suivant lequel nous pouvons nous donner nos sensations ([nous] entendons par durée la nécessité où nous sommes de traverser l'étendue intermédiaire pour atteindre celui que nous cherchons). Donc, dans la représentation, l'esprit n'atteint pas encore les choses, les objets, mais seulement les manifestations de ces objets à sa sensibilité. La représentation est donc subjective. Pas d'objet, pas d'être pour elle, seulement un système des sensations possibles ; mais l'esprit, l'intelligence ne saurait s'en tenir à cette représentation de son propre pouvoir, en tant que son pouvoir a ses conditions en dehors de lui : il faut atteindre l'être, la réalité, que ces sensations manifestent. Cet acte par lequel l'être atteint la réalité, c'est l'entendement.

---

[11] Nous supprimons ici le titre « La conception ou formation des idées », qui se trouve dans le manuscrit réitéré plus bas, à sa meilleure place (f.569)

L'intelligence ne saisit pas une réalité extérieure à elle, elle ne saisit pas les objets participant à la réalité par leurs qualités. C'est à l'entendement de le faire. Entendre, c'est saisir l'être.

<549> Le monde de la représentation, c'est l'étendue ou le temps, considérés comme déterminés dans chacun de leurs points par les sensations relatives à ces points. Ce que ces points, c'est-à-dire ces positions dans l'espace ou le temps signifient, ce sont les relations entre les différents groupes de nos sensations, c'est la manière dont l'esprit peut passer de tel groupe à tel autre par tel ou tel intermédiaire, mais par là l'intelligence ne saisit nullement encore une réalité indépendante d'elle, extérieure à elle. Elle ne saisit pas des objets ayant des qualités et participant par ces qualités à la réalité : c'est là ce qu'elle fait dans l'acte de l'entendement. *Entendre, c'est saisir dans les phénomènes des objets, c'est-à-dire des êtres doués de qualités, c'est considérer les phénomènes donnés par la représentation, c'est-à-dire les systèmes de sensations rapportés à l'espace ou au temps, comme manifestations de certains êtres.* Chercher les qualités des êtres, comment ils se ressemblent ou diffèrent, comment leur nature se manifeste en nous par[1] des idées corrélatives de phénomènes, tel est le but que poursuit l'entendement.

L'entendement est une faculté à la fois analytique et synthétique.

Donc l'entendement est une faculté analytique, car il décompose le tout indéfini de la représentation en objets dont il cherche à déterminer la nature. Mais par là même l'entendement tend à une synthèse plus haute. En effet, lorsque nous avons décomposé ainsi le monde de la représentation en objets, nous pouvons déterminer les relations de ces différents objets entre eux, par conséquent les faire tenir dans des conceptions[2] de plus en plus synthétiques, suivant <550> leurs ressemblances ou différences, coordonner ses pensées particulières sous de plus générales, celles-ci sous de plus générales encore, si bien qu'à la fin la multiplicité des objets se trouve ramenée à l'unité.

L'entendement étudie les choses indépendamment de la sensibilité, dans leur réalité.

De plus, nous pouvons chercher comment la nature des êtres se développe, évolue, suivant des lois fixes, indépendantes de notre sensibilité. Nous pouvons nous demander ce que sont en nous ces phénomènes que nous ne saisissons que dans leurs rapports avec nous : nous devenons capables de découvrir les lois suivant lesquelles le monde se développe, non plus dans notre sensibilité, mais dans la réalité ; nous pouvons tendre à réaliser une conception absolue de la réalité phénoménale.

---

[1] en *L ;* par *L'*

[2] relations *L'*

Donc : deux degrés de l'entendement. 1°) L'esprit conçoit les êtres en tant que possédant des qualités. 2°) Explication de ces qualités comme manifestations d'une grandeur mesurable.

Ainsi, deux degrés dans les opérations de l'entendement, l'un dans lequel l'esprit conçoit les êtres en tant qu'ils possèdent des qualités (partie descriptive de l'entendement) : c'est là que se tient l'entendement dans son procédé non scientifique, mais pratique, procédant par analogie. Au-dessus de ce rôle spontané se présente le rôle scientifique, spéculatif, dans lequel l'entendement cherche à expliquer les qualités des êtres comme les manifestations d'une grandeur mesurable.

Ainsi la physique arrive à expliquer la couleur par des mouvements : elle en saisit l'être.

Ainsi la physique essaie d'expliquer les lois mécaniques, mathématiques, des couleurs, de la lumière, c'est-à-dire s'applique à montrer que les couleurs ne sont que les manifestations à nos sens d'une réalité intellectuelle, intelligible, le mouvement, <551> c'est-à-dire que la science nous permet de concevoir véritablement les phénomènes, de les expliquer dans leur nécessité, de les déterminer *a priori*. La synthèse représentative ne saurait être complète, il n'y a pas de réalité possible dans les apparences : mais du moment que l'esprit saisit qu'il y a[1] réalité dans les apparences, il est capable de chercher comment ces réalités [intelligibles] conditionnent les phénomènes ; il peut ainsi les expliquer.

La vraie science est celle de l'explication des faits.

La véritable science est la science de l'explication des faits ; les objets s'effacent devant elle, il n'y a plus que les lois des phénomènes, la conception intellectuelle du phénomène. Le dernier terme de la connaissance de l'entendement est donc [la] connaissance absolue des phénomènes. Dès lors on peut opposer le phénomène et l'apparence, et dire que *pour l'entendement vulgaire il n'y a dans les manifestations réelles que des apparences, pour l'entendement réfléchi, le véritable objet* c'est non[2] le phénomène, non l'apparence, mais *la réalité de l'apparence, le phénomène intelligible.* L'entendement est donc une fonction analytique, mais l'analyse n'est pour lui qu'un moyen, la synthèse est sa fin, synthèse qui consiste dans une décomposition, une classification du genre. C'est une synthèse toute subjective, puisqu'elle est synthèse de nos conceptions des êtres, puisque la classification est faite par

---

[1] qu'il n'y a pas *corr L. Ce passage n'a pas de parallèle en L'. Les deux rédactions ont un sens, selon ce que l'on entend par « dans les apparences ». En un sens la réalité des apparences est en dehors d'elles, dans le mouvement, « réalité intellectuelle, intelligible » ; mais aussi c'est en pensant le mouvement que nous pensons ce qu'il y a de réalité dans les apparences, et nous ne pensons pas alors autre chose que les apparences dans leur réalité. Le manuscrit donne exactement (en italiques les mots surajoutés, entre crochets les mots biffés) :* du moment que l'esprit saisit qu'il *n'*y a *pas* réalité dans les apparences, il est capable de chercher [comment] *comment* ces réalités[, conditions de] conditionnent [la pensée] les phénomènes.

[2] *surajouté par Lejoindre.*

analogie ; [mais][1] ce n'est pas seulement un moyen mnémotechnique pour faire rentrer toutes nos conceptions dans notre esprit ; au contraire, lorsque nous passons de la synthèse descriptive ou classification <552> à la synthèse explicative, nous sortons de nous-mêmes, nous atteignons l'explication de toutes les apparences qui peuvent affecter quelques esprits que ce soit, nous atteignons ainsi véritablement la nature des êtres, l'ensemble des conditions grâce auxquelles ils peuvent agir sur les esprits. Ces conditions, c'est la science physique qui les atteint. [Mais][2] cette connaissance par l'entendement laisse en dehors une grande partie de la question : *on donne l'ensemble des explications de comment les êtres agissent les uns sur les autres par le dehors ; ce n'est pas nous apprendre s'il y a des êtres.* Ici nous sortons de la science objective pour entrer dans la métaphysique ; il y a donc en dehors de la synthèse de l'entendement, vers laquelle il tend sans pouvoir l'atteindre, puisqu'elle est conditionnée par l'expérience, *une synthèse absolue, définitive, c'est celle que la raison poursuit.*

Le rôle de l'entendement est donc de décomposer la synthèse que constitue la représentation : si nous la considérons dans la succession des actes qui la constitue, cette succession se présente comme une sorte de série linéaire, c'est-à-dire que [si] par la représentation nous formons une synthèse de nos sensations, en un seul instant, à l'instant présent, par l'entendement nous introduisons le temps dans la connaissance, qui devient une décomposition de la simultanéité primitive dans le temps. Il y a donc lieu, pour étudier l'entendement, de considérer deux choses : 1° cette série de connaissances dans laquelle se résout la synthèse <553> primitive, 2° la relation entre cette série et cette synthèse.

Si nous considérons la succession de nos pensées dans leur rapport les unes avec les autres, nous avons l'entendement proprement dit, comportant trois opérations inséparables : *concevoir, juger, raisonner*. *Tout acte d'entendement est une affirmation, un jugement, qui porte sur des idées* : il suppose donc la conception de ces idées ; mais en même temps, il doit être justifié par les autres jugements : ceux entre lesquels il se trouve inséré dans la ligne qui représente pour nous la connaissance par l'entendement. Un jugement porte donc sur des concepts et suppose des raisonnements, c'est-à-dire qu'il doit être en relation avec les autres jugements. Le raisonnement est un système de plusieurs jugements enchaînés de telle sorte que si un ou deux d'entre eux sont supposés vrais, le troisième l'est nécessairement. Le raisonnement a donc pour élément des jugements, comme le jugement des idées ou notions. Mais, tandis que les idées, éléments du jugement, doivent toujours être réellement conçues dans le jugement, au contraire les raisonnements peuvent n'être pas énoncés, et ainsi n'être formés qu'en puissance. À ces trois opérations de l'entendement correspondent trois parties du langage. *La notion ou idée* est exprimée par le *mot*, quelquefois par un système de mots, dont les

[1] Mais *L'*

[2] Mais *L'*

uns déterminent les autres. <554> *Le jugement* est exprimé par la *proposition*. Le *raisonnement* est exprimé par la phrase ou la suite de phrases qui composent le discours.

Puisque la condition de l'entendement est la *succession*, la production successive d'une série de jugements dans la dépendance les uns des autres, il est évident *a priori* que si l'on suppose l'objet de la connaissance, c'est-à-dire la réalité, comme donnée, comme constituant un tout donné par opposition à l'entendement qui est successif, il est évident, dis-je, que cet entendement successif ne peut épuiser une réalité donnée. Il n'est jamais [;] dans son expression sensible[,] successive, c'est-à-dire dans son acte, il est une préparation préliminaire de l'acte par lequel la pensée saisit la vérité de son objet, c'est-à-dire : ce n'est point dans la succession de nos pensées que se trouvent toutes nos pensées, ce ne peut être que dans une pensée qui résume toute la ligne en la terminant. Les trois actes de l'entendement sont donc un moyen par lequel nous nous acheminons vers l'acte proprement dit par lequel nous saisissons la vérité. L'étude des trois actes de l'entendement prépare donc à une étude essentielle, à celle de l'acte par lequel nous nous assurons que la série de nos pensées dans un moment actuel est ou non conforme à la réalité objective. Par quels moyens pouvons-nous nous en assurer, c'est-à-dire diriger l'entendement vers une connaissance qui exprime la réalité des choses ? C'est la *méthode*, c'est-à-dire le bon usage de l'entendement, qui ne consiste <555> pas seulement à enchaîner des jugements en raisonnements corrects, mais à rechercher lesquels de ceux-ci peuvent nous conduire à la vérité, quelle est la matière expérimentale qui nous y conduira. L'étude de l'entendement est donc formelle, l'étude matérielle sera celle de la raison, dont l'exercice constitue la méthode : c'est la méthode qui conduit l'esprit à la vérité, l'entendement n'est qu'un instrument au service de la raison.

Nécessité de la méthode - On ajoute [d'ordinaire] une quatrième opération de l'entendement, celle d'ordonner[1]. Or c'est [là] la méthode, non pas fonction de l'entendement, mais fonction de la raison. Car si on considère l'ensemble des actes de l'entendement, ces actes doivent représenter la vérité [d'un] objet, car telle est leur raison d'être : il faut donc que l'esprit ait une idée de la vérité qu'il ne connaît pas encore, et que ce soit par cette idée qu'il dirige son entendement. C'est ce que dit Aristote : "Le commencement de la volonté n'est pas dans la volonté, ni le commencement de l'entendement dans l'entendement ; on ne pense pas parce qu'on a pensé, il faut un commencement". Il

[1] Cf. L'introduction à la *Logique de Port-Royal* et tout le plan de l'ouvrage. Rappelons les définitions que l'on trouve dans cette introduction : « On appelle concevoir la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit ; comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un quarré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprès. Et la forme Aristote laquelle nous nous représentons ces choses, s'appelle *idée*. On appelle *juger*, l'action de notre esprit, par laquelle joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre ; comme lorsqu'ayant l'idée de la terre, & l'idée de rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde. On appelle *raisonner*, l'action de notre esprit, par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres ; comme lorsqu'ayant jugé que la véritable vertu doit être rapportée à Dieu, & que la vertu des Payens ne lui étoit pas rapportée, il en conclut que la vertu des Payens n'étoit pas une véritable vertu. On appelle ici *ordonner*, l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un même sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers jugements, & divers raisonnements, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connoître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *méthode* » (Arnauld & Nicole, *Logique de Port-Royal* (1664), éd. Flammarion, coll. Champs, 1970, p.59)

y a donc en nous une origine de la connaissance, un principe de connaissance qui nous enseigne comment nous trouverons l'application de l'idée de la vérité dans telle ou telle matière donnée de la connaissance : *c'est l'idée de la vérité qui est condition de la connaissance* de l'entendement en nous. C'est cette forme, cette idée de la vérité, que nous étudierons dans la raison, par l'usage que nous ferons dans l'entendement des applications que <556> nous y rencontrerons. La seule partie de l'étude de la méthode qui appartienne à la psychologie, c'est la théorie des qualités naturelles de l'esprit qui permettent l'exercice facile de cet acte : quelles sont les conditions psychologiques qui permettent à l'esprit de chercher la vérité et de l'appliquer avec méthode ?

La vérité n'est pas dans la série des pensées par lesquelles nous l'émiettons, *elle est saisie dans un acte unique que nous analysons dans les actes d'entendement*, qui a pour objet de l'analyser ou de la détruire pour nous la faire entrer dans l'esprit. La vérité n'est pas dans les actes de l'entendement *mais dans l'idée que ces actes réalisent*. La théorie de la méthode, c'est la théorie des moyens que nous avons pour faire passer notre connaissance de l'état analytique à l'état synthétique, lorsque nous la possédons. Si nous ne la possédons pas, elle est la théorie des moyens de la découvrir, dans l'idée de la vérité. [Il n'y a] pas de règles qui nous permettent de découvrir infailliblement la vérité ; elle procède généralement de l'analyse ou de la synthèse. Mais comment est-elle possible ? L'entendement est une fonction formelle de la pensée, la raison en est une fonction matérielle.

Ces trois opérations de l'entendement : concevoir, juger, raisonner, sont dans un rapport étroit ; si on considère une relation entre les deux premières, cette relation est une relation de puissance à acte. Tout acte de l'entendement est un jugement, une affirmation actuelle, laquelle suppose la possession par l'esprit de notions antérieures, c'est-à-dire qu'elle <557> porte sur des notions[1] qui représentent les acquisitions antérieures de la pensée. Dans mon acte présent de pensée, je réalise une partie de ces connaissances antérieurement formées en moi, et cette partie est déterminée en moi par des expériences présentes, ou par l'idée que je poursuis, le raisonnement que je fais : le jugement est donc l'utilisation des connaissances que les jugements ont déjà formées en moi ; c'est bien l'utilisation en vue du but que la pensée poursuit. La conception dans les jugements actuels est donc le résultat du passé, et dans ce même jugement actuel, le raisonnement représente l'avenir, en tant que je puis donner la raison de mon jugement actuel ultérieurement, c'est-à-dire que ce jugement est d'accord avec mes expériences passées, mais aussi futures, si je considère la succession des actes de ma pensée ; ma pensée ne serait autre qu'une série indéfinie de jugements dont les rapports seraient des raisons. Si je considère dans ces actes successifs qui constituent ma pensée les résultats acquis par ma pensée antérieure, c'est-à-dire les temps antérieurs de la série comme accumulés dans mon jugement présent,

[1] c'est-à-dire qu'elles sont fortes sur des notions *sic L*

j'ai la conception, l'idée. *Toute cette série tend à réaliser en moi une seule idée, une seule conception qui l'exprime et la résume tout entière.*

Ainsi, on peut considérer le mouvement de la pensée dans l'entendement comme partant de l'idée et tendant à l'idée. Chaque jugement que je forme à un moment donné [est conditionné] par mes idées antérieures et a un fondement sur ma raison, suppose ces idées antérieures et tend à réaliser en moi des idées plus parfaites, c'est-à-dire d'autres <558> [idées] exprimant plus parfaitement la vérité ; l'idée est donc une synthèse du jugement formé[e] par l'habitude. *Chaque jugement enrichit l'idée*, la met en relation avec d'autres, et toute l'activité de l'entendement tend à créer en moi une habitude, grâce à laquelle je voudrais devenir apte à embrasser dans une seule pensée toutes les relations perçues entre mes expériences antérieures. Dans cette dernière idée, but de ma vie pensante, toutes les idées particulières s'effaceraient et cette idée serait l'intellection même des idées. *L'idée est donc l'origine et le but de la connaissance.* Seulement *l'idée qui est l'origine est tout empirique, l'idée du but est rationnelle*. Les intermédiaires par lesquels passe l'esprit représentent les moyens dont il se sert pour constituer en lui la vision finale de la vérité ; cette intuition finale n'est plus un jugement qui réaliserait une habitude de l'esprit, c'est-à-dire une possibilité ; [1]dans l'intuition de la pensée finale, il n'y aurait[2] plus deux termes : idée possible et idée actuelle, car tout m'apparaîtrait comme nécessaire. Cet acte ne serait[3] plus un jugement, ce qui supposerait deux termes, ni non plus un concept, idée purement potentielle. Tout jugement suppose[4] une analyse, c'est-à-dire une réalisation partielle d'une synthèse. Tout jugement est donc fini, partiel : c'est seulement le concept dans le jugement qui est une synthèse, au contraire, dans la pensée idéale, pleinement réalisée, je ferais une synthèse, non seulement possible, mais actuelle. Au-dessus de cette pensée réelle, partielle, j'aurais[5] une pensée réelle, non plus possible, mais actuelle, <559> image abstraite de l'acte de la pensée. Nous étudierons donc les trois opérations de l'esprit dans l'entendement. Nous commencerons par l'étude de la conception, puisque tout en part et tout y retourne.

La Conception

Quelle différence [y a-t-il] entre concevoir et se représenter, c'est-à-dire entre idée et image ?

---

[1] Tandis que *L*

[2] a *L* ; aurait *L'*

[3] n'est *L* ; ne serait *L'*

[4] suppose *L'* ; est *L*

[5] j'ai *L. On lit en L' :* L'intuition finale dans laquelle l'esprit réaliserait la vérité ne serait plus un jugement, qui suppose une analyse et est fini, partiel, mais une synthèse actuelle, image abstraite de l'acte de la pensée.

Nous avons vu que [si] la représentation est synthèse, l'idée [est] analytique, c'est-à-dire que c'est par elle que nous décomposons la réalité de la représentation. Quand je dis *une montre*, je pense dans l'étendue des caractères qui peuvent se trouver réalisés un nombre quelconque de fois, *des montres*, c'est-à-dire qu'un nombre illimité de fois je puis représenter dans le champ de ma représentation des systèmes de sensations qui se tiennent entre elles. Lorsque je me représente l'étendue, il n'y a[1] dans cet ordre ni commencement ni fin, je me représente seulement comment je peux passer de telle sensation à telle autre par telles [sensations] intermédiaires. Au contraire, quand je pense que dans l'étendue il y a des groupes de sensations que je rencontrerais formés indépendamment de moi, j'ai une idée. L'image de la montre est une partie de l'étendue, quand je m'en forme l'image, je me représente la relation entre elle et les parties de l'étendue qui l'entourent. Cette image est donc une détermination de l'étendue. L'idée de la montre est affirmée en puissance (si [elle l'est] actuellement, c'est un jugement) quand à cette image de la montre se trouve rattachée telle représentation, ne dépend[ant] plus du milieu ambiant, mais du système même de ces sensations.

Ainsi la différence entre l'idée et l'image, c'est que l'idée implique l'affirmation de relations <560> entre les sensations qui constituent la représentation de l'objet. Nous avons vu[2] qu'il n'y a pas de pensée sans image (pour penser, il faut y être provoqué par des sensations). Quand nous concevons entre ces sensations une relation intrinsèque, nous concevons l'idée. Mais nous ne pouvons pas former l'image, si avant on n'a pas formé l'idée, car pour avoir l'image d'une chose, il faut découper cette image dans la totalité de la représentation, mais [si] cet acte n'est possible qu'à condition qu'il y a[it] eu sensation, [ce] qui la constitue[, cette image, c'est] une relation autre que celle qui fait qu'elle est réalisée actuellement dans l'objet[3]. Une image suppose l'idée comme l'idée suppose l'image : il est impossible de former la première image sans avoir conçu[4] l'idée. Mais nous ne pouvons concevoir les images que comme les vêtements de l'idée actuelle.

Ainsi, idée et image sont distinctes, mais la deuxième est conditionnée par la première. (1°) L'image est particulière, singulière - L'idée est universelle. (2°) L'image ne contient aucune affirmation, l'idée en est un système. (3°) L'image est une représentation, une apparence, l'idée prétend saisir la réalité, l'être.

---

[1] il n'y a pas *L*

[2] Cf. Cours sur l'imagination, f.416 (Jules Lagneau, *Cours intégral 1886-87*, CRDP de Bourgogne, volume IV, « L'imagination, la conscience », pp. 34-35).

[3] *La restitution n'est proposée qu'à titre d'hypothèse. On peut voir que le texte qui figure dans le manuscrit est difficilement compréhensible.* L' *ne fournit ici aucune rédaction parallèle.*

[4] connu *L*

Division des idées.

Si nous considérons les idées par rapport à leurs objets, trois espèces possibles : idées abstraites, idées générales, idées proprement dites ou rationnelles. Les idées abstraites sont celles qui représentent <561> des qualités, des rapports, des manières d'être (blancheur) ; les idées générales sont celles qui représentent des êtres par leurs genres ; les idées rationnelles représentent des réalités, mais singulières, c'est-à-dire expriment ces réalités, non pas par des généralités, des genres, mais directement, par elles-mêmes (Dieu, la raison, la vérité absolue). Par exemple, pour que nous formions l'idée de Dieu, du Parfait, etc., nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir plusieurs parfaits, c'est-à-dire nous ne concevons pas l'idée de plusieurs parfaits. Il ne leur correspond pas d'objet dans l'expérience comme dans les idées abstraites. La question décisive de la métaphysique est celle de faire la séparation entre les abstractions et les réalités (l'idée de la liberté est-elle abstraction ou réalité ?).

Les idées rationnelles sont donc l'expression de réalités, si nous acceptons le témoignage de la raison sur ce point. Quant aux[1] idées abstraites, nous ne les concevons pas comme indépendantes des objets (blancheur indépendante d'objet blanc). Les idées rationnelles rentreront donc dans l'étude de la raison.

[*Idées abstraites*]

Les idées abstraites se subdivisent en (1°) Idées abstraites de qualités sensibles (couleurs, blancheur, sonorité, *etc*.), (2°) Idées abstraites de rapports, (3°) Idées intuitives. Les idées de qualités sont elles aussi des idées de rapport, quand nous concevons la relation de ces qualités à l'être <562> qui les possède, mais [elles en] diffèrent en ce que nous ne pensons pas en les concevant au rapport qu'elles contiennent. Quand nous considérons au contraire des[2] idées [telles que l'idée] de causalité, elles expriment à l'esprit des rapports qu'elles contiennent.

Les idées de rapports se subdivisent en *idées de rapports simples* (idées abstraites pures) ; ce sont les idées abstraites de l'entendement : nécessité, quantité, possibilité, etc. ; *idées de rapports complexes* (idées abstraites empiriques) : paternité, vertu, courage, phénomène, etc. Toutes ces idées supposent, indépendamment des relations abstraites qu'elles contiennent, une matière empirique, expérimentale (paternité : causalité des générations ; courage : vertu dans un être empirique) ; *idées de rapports appliqués* (idées de faits) : quand nous concevons un événement (telle bataille), la conception de cet événement n'est possible que par l'idée abstraite de bataille, et d'une bataille déterminée dans un point du temps et de l'espace. Ces idées sont donc des idées de rapports appliqués à une représentation

[1] Dans les *L*

[2] les *L*

actuelle et comportant ainsi la mesure, ce qui caractérise les idées. L'idée de rapports appliqués, c'est l'idée du fait. En effet, le fait n'est pas donné à l'esprit tout fait, c'est au contraire un système, un ensemble de rapports ; il y a des idées de fait quand <563> nous disons : *si un morceau de fer est à l'humidité, il se rouille* ; ce fait est composé des conditions, qui comportent l'humidité et la rouille. Si l'on considère l'idée du fer en général, de l'oxydation en général, la détermination de l'un par l'autre, voilà le fait. La bataille de Crécy : idée de bataille déterminée par les circonstances de celle de Crécy. *Un fait est donc l'application dans la représentation d'une idée abstraite de rapports composés, empiriques*. Toutes les fois que nous nous représentons un fait, nous le concevons, nous en rapprochons les liaisons d'autres semblables. Ceci nous permet d'éviter l'empirisme qui prétend que toute connaissance dérive des faits : ceux-ci sont des systèmes de rapports que l'esprit[1] affirme de ses[2] sensations et [qui] ne dépend[ent] pas de lui, mais constituent[3] [néanmoins] une liaison indépendante de celles-ci : *un fait est conséquence de tous les faits semblables, c'est une réalisation actuelle d'une idée déterminée*, c'est-à-dire un système de rapports nécessaires. La pensée d'un fait contient donc l'affirmation d'une vérité. Il est donc ainsi possible de faire sortir les faits des idées pour l'empirisme ; c'est facile de faire sortir l'idée de bataille du rapprochement de toutes les principales : mais celles-ci, comment ont-elles été connues ? Voilà la difficulté. Les faits sont-ils des systèmes de lois ? - Non, car nous ne concevons pas dans le fait tout ce qu'on entend par le mot *loi*. *Une loi, c'est un rapport appliqué à nos représentations, c'est-à-dire mesuré.* Or, lorsque nous concevons un fait, nous ne concevons pas nécessairement cette détermination. L'objet de la science qui étudie les faits est donc de substituer [à] une conception des[4] faits comme systèmes de rapports une conception de ces mêmes faits comme système de lois. Plus exactement, *les faits sont des systèmes* <564> *d'idées, tandis que les lois, ce sont les formules qui expriment ce qui, dans l'ordre de la quantité du temps ou de l'espace, correspond à nos idées*.

Reste la troisième espèce d'idées abstraites, les idées intuitives. *Les idées intuitives* sont ces idées qui ne peuvent être formées, conçues, que par le moyen d'une image mathématique déterminée. Toute idée suppose une image, mais non pas une image qui la représente. Quand nous concevons *vaillance, etc*., nous [y] attachons [l'] image de quelque chose qui la caractérise, nous traçons un symbole de l'idée. Les idées mathématiques ne représentent pas des genres (il n'y a pas de genre triangle comme de genre chien), il n'y a qu'un seul triangle, c'est le triangle, l'image du triangle n'est déterminée que dans ceux de ses caractères que l'idée définit : idée de trois lignes, de grandeur non

[1] qu'il *L*

[2] ces *L*

[3] constituant *L*

[4] aux *L*

déterminée, se coupant. Ces idées sont donc des manières de penser les êtres, nous pensons les images du triangle par l'idée du triangle. On ne peut faire rentrer ces idées dans les idées de rapports abstraits, car celles-ci sont purement abstraites, n'admettent pas de représentation (aucune pour la causalité, la finalité). On peut dire que ces idées intuitives sont des idées abstraites représentatives. Dans l'élaboration de ces idées abstraites, nous ne pouvons avancer qu'en construisant simultanément l'image : elles sont l'expression du travail de l'esprit pour les concevoir.

En résumé, cinq espèces d'idées abstraites : (1) idées de qualités sensibles, (2) idées de rapports simples (idées pures), (3) idées empiriques, (4) idées appliquées (ou idées de faits), (5) idées intuitives ou mathématiques. <565> Les premières et deuxièmes représentent, les premières la matière de nos idées, les deuxièmes leur forme. En les composant, on a les troisièmes. En appliquant celles-ci à la représentation, on a les quatrièmes, et si enfin on considère la représentation en elle-même, la pure intuition comme condition de toutes nos pensées, on obtient les idées intuitives. Ces divisions des idées abstraites correspondent à la division des diverses espèces de raisonnements, à condition qu'on en rapproche les idées de genres (idées générales) ; en laissant de côté les idées de qualités sensibles et les idées abstraites pures (catégories de l'entendement) qui ne peuvent être affirmées comme qualités d'objets particuliers, il reste : idées générales (raisonnement catégorique), idées empiriques (qui réunies aux idées de qualités sensibles donnent le raisonnement disjonctif), idées appliquées (raisonnement hypothétique), idées intuitives (raisonnement intuitif). Le raisonnement catégorique est fondé sur une majeure exprimant [un] rapport de qualité à substance ; le raisonnement disjonctif, sur le rapport des différentes manières d'être d'une idée abstraite (européen) ; le raisonnement intuitif, sur le rapport de deux idées. Concevoir dans l'intuition.

Après avoir ainsi défini et divisé les idées abstraites, demandons-nous comment elles se forment et aussi quelle est leur valeur métaphysique, quelle réalité elles ont. D'après les sensualistes, elles sont dues uniquement à l'expérience ; les idées sensibles seraient le résultat des groupements faits dans l'esprit de toutes les idées sensibles du même genre (idée de son : tout ce qu'il y a de commun entre un certain nombre de sensations de son). Ainsi, il se formerait, à la suite de chaque sensation, <566> un résidu qui constituerait l'idée abstraite, qui naîtrait ainsi d'une comparaison. Attention et comparaison, telle est la source des idées abstraites.

Mais est-il vrai que l'idée de couleur n'est rien autre chose que ce qu'il y a de commun entre chacune ? Non, car *la sensation de couleur n'est pas [la] même chose que l'idée de couleur*. Dans celle-ci, nous pensons que les objets provoquent en nous des sensations, de rouge par exemple. Il n'y a donc rien[1] entre la sensation[1] et l'idée abstraite, car *la sensation est un état de l'esprit*, et *l'idée naît de*

[1] rien de commun *L'. Mais la correction ne s'impose pas nécessairement. Rappelons que la sensation est un abstrait ; qu'à ce titre il « n'y a rien » entre la sensation et l'idée abstraite, qui désignent la même chose comme état de l'esprit affecté et*

la réflexion ; il n'en est pas moins vrai que pour que l'esprit passe de la sensation à l'idée correspondante, il faut qu'il affirme quelque chose en dehors de lui, un être participant par une certaine qualité à la totalité des déterminations possibles de l'être. Le rouge, c'est l'affirmation du fait que la sensation de rouge exprime en moi une forme absolue, une manière d'être de l'être, si bien que tout esprit situé en face de l'objet pourrait, non pas avoir la [même] sensation, mais devrait reconnaître comme moi que l'objet est rouge. *Ainsi, par la conception de l'idée abstraite, l'entendement sort de la sensibilité, passe du monde subjectif dans l'objectif, et affirme que le monde qui l'affecte participe à la réalité par des formes, des qualités bien déterminées.*

Comment pourrait se faire cette comparaison sans des idées abstraites ? Cette décomposition, qui en est la condition, des différentes sensations qui nous viennent de chaque objet, *comment se ferait-elle si l'esprit qui la fait ne tendait vers un certain but*[2], s'il ne posait aux sensations qui expriment l'objet en lui certaines questions ? Si l'entendement n'avait pas <567> *l'idée qu'il doit y avoir quelque chose de commun entre ces différentes sensations*, comment serait-il conduit à les rapprocher ? Un esprit inerte, qui n'aurait que des sensations successives, ne pourrait reconnaître en elles de différences ni de ressemblances. Celles-ci ne sont d'ailleurs jamais absolument données, elles sont toujours supposées par l'esprit. Lorsque je conçois l'idée du rouge, je ne puis dire qu'elle exprime ce qu'il y a de commun entre les sensations de rouge, car toutes sont différentes ; ce que je perçois en elle, je ne le subis pas, je l'affirme, je le conçois. L'idée de ressemblance absolue entre sensations de rouge n'est pas fournie par les objets, les différents éléments auxquels elle se rapporte[3]. Pour concevoir le rouge, il faut remarquer ce qu'il y a de commun entre ces différentes sensations. Mais alors il ne restera plus rien, à moins que je ne juge qu'il y a entre elles quelque chose de commun. Comment l'esprit formera-t-il l'idée d'égalité ? Est-ce par composition de choses égales ? Mais comment l'esprit est-il conduit à se placer au point de vue de l'égalité devant les choses ? Il faut donc qu'il ait déjà l'idée d'égalité. Il faut avoir l'idée de rapport entre les choses égales : donc l'égalité n'est pas dans les choses égales, mais dans la relation des choses égales entre elles. Donc (1°) l'idée abstraite exprime l'être,

---

comme produit de la réflexion ; l'expression « il n'en est pas moins vrai » devient alors plus compréhensible, car il n'y aurait rien d'étonnant, s'il n'y avait rien de commun entre l'idée abstraite et la sensation entendue au sens que Lagneau lui donne (et non au sens que lui donnerait le sensualisme), qu'il faille que l'esprit affirme quelque chose en dehors de lui, etc. On aurait bien plutôt : Aussi est-il bien évident que, etc., *ce qui ferait de notre texte une réfutation du sensualisme. Tout dépend du sens dans lequel on décide que Lagneau est en train d'accorder aux termes (sensation, réflexion) : celui que leur confère la psychologie réflexive, ou celui qu'ils reçoivent dans une perspective sensualiste et empiriste ?*

[1] affective *suraj L'*

[2] *L' donne une leçon quelque peu différente dans son intention :* La comparaison entre les sensations ne serait pas faite par l'esprit si celui-ci ne savait pas qu'il doit y avoir entre elles quelque chose de commun, et quelque chose qui tend vers un but. *Cette leçon nous rapproche de la considération de la finalité interne qui définit les êtres, thème que Lagneau développe par la suite.*

[3] ils se rapportent *L*

quelque chose en dehors de l'esprit de plus que la sensation ; (2°) l'idée d'égalité[1] est non dans les choses, mais dans les rapports des choses égales.

Si nous passons des idées de qualités aux idées <568> de rapports proprement dits, à plus forte raison est-il impossible de les faire sortir des sensations, car toutes ces idées de rapport supposent au-dessous d'elles des qualités sensibles[, lesquelles, nous venons de le voir, ne sortent pas à proprement parler des sensations] ; de plus, elles expriment des relations entre ces qualités, relations nécessaires, absolues. Il est impossible de concevoir la causalité, par exemple, sans affirmer que la relation entre les deux phénomènes auxquels elle se rapporte (l'un cause, l'autre effet) est une relation objective, vraie. Les idées pures de l'entendement, l'esprit les conçoit nécessairement, et les choses lui apparaissent comme nécessairement conformes à ces idées. Les catégories du jugement sont les éléments nécessaires de la pensée, nous sommes certains que les choses comportent ces idées. Il est impossible à un esprit de penser les choses sans juger qu'il y a entre elles des relations de qualité, d'intensité, *etc.* ; donc toutes les idées abstraites pures se présentent avec un caractère de nécessité. Les idées abstraites empiriques et les idées appliquées, dont les idées abstraites pures sont les formes nécessaires (nous ne pouvons concevoir aucune pensée sans lui appliquer la causalité, la finalité, *etc*.) comportent autre chose que les sensations. Car la sensation répétée engendre l'habitude, peut-être une tendance irrésistible, mais non dans l'esprit le pouvoir qu'il a d'exprimer une relation nécessaire entre ses[2] pensées. Loin que l'habitude puisse affirmer la nécessité objective[3], elle en est la négation. *Ainsi est démontrée l'impossibilité d'expliquer la forme de la pensée par sa matière : il faut donc la théorie de la raison. Nos idées expriment, non des relations entre nos sensations, mais des relations entre les êtres, c'est-à-dire : elles sont objectives*, tandis que la sensation est subjective. Ainsi la question de l'origine des idées abstraites est résolue <569> par l'analyse de ces idées. De même pour les idées intuitives (nous n'en reprendrons pas la théorie). Ainsi donc, de quelque idée abstraite qu'il s'agisse, elle est le produit de la pensée, de l'entendement, et non de la sensation.

Idées générales

Elles se distinguent des idées abstraites *en ce qu'elles expriment des êtres*, au lieu de qualités ou de rapports, des groupes d'êtres. C'est un ensemble de caractères par lesquels nous concevons des êtres

[1] l'idée d'une chose abstraite *L* l'idée d'égalité *L'*

[2] ces *L*

[3] objet *L*

en les rapprochant de ceux[1] qui leur ressemblent : c'est l'essence permanente de tous les individus d'un même groupe. Donc l'idée générale suppose quelque chose de plus que l'idée abstraite. Celle-ci suppose l'affirmation de l'être objectif, l'idée générale est affirmative des êtres ; nous devons concevoir dans le genre des individus, dont chacun est constitué dans son unité par la liaison nécessaire de tous les caractères du genre, joints à certains caractères qui lui sont propres. L'idée générale, considérée comme un ensemble de caractères, est un concept ; considérée dans les individus auxquels elle se rapporte, elle est un genre, une classe. L'ensemble des caractères qui constitue une idée générale compose la compréhension d'une idée ; l'ensemble des individus qui composent la classe est son extension.

L'idée générale est un moyen de connaissance, elle joue dans la pensée deux rôles. (1°) Elle *facilite à la pensée la possession de toutes ses connaissances*. Nous pouvons classer les êtres en genres, penser ce genre par un genre supérieur auquel il se rapporte pour former un genre plus élevé. Nous pouvons ainsi constituer en nous une hiérarchie de connaissances, dans lesquelles les plus complexes sont pensées par les moins complexes. Nous irons ainsi de l'individu à l'être, vers des genres de plus en plus étendus et de moins en moins riches, jusqu'au genre qui ne contient plus qu'un seul <570> caractère et s'étend à tous les autres. Nous aurons ainsi une classification de nos idées. Le rapport de l'extension et de la compréhension est donc un rapport inverse. [(2°)] Mais l'idée générale est plus qu'un moyen commode de classer nos connaissances, en tant qu'idées, de les subordonner les unes aux autres : la classification doit être la représentation de l'ordre de la nature, c'est-à-dire que les êtres doivent se trouver classés d'après leurs caractères, considérés suivant leurs relations, suivant leur ordre d'importance. Les idées générales ne sont pas seulement des sommes confuses de caractères : toute idée générale doit exprimer la relation vraie de subordination des caractères entre eux, c'est-à-dire que dans une idée générale, le caractère le plus important doit être mis en avant et ce doit être lui qui fait rentrer l'idée générale dans le genre le plus élevé. *La hiérarchie des idées générales doit donc être une hiérarchie naturelle, fondée sur la subordination des caractères, dans leur ordre d'importance*. Par suite, toute idée ne doit pas nous représenter seulement l'abrégé des caractères, elle doit contenir en même temps[2] *l'expression de la notion de chaque individu*, c'est-à-dire la relation de leurs caractères entre eux, donc l'idée générale suppose une liaison intrinsèque entre les caractères qui la constituent, c'est-à-dire que lorsque nous concevons un être par son idée, nous concevons qu'il existe en lui une raison de la coexistence de ses caractères indépendamment de celles qui font que les phénomènes se succèdent en lui. C'est parce que nous concevons cette liaison absolue des caractères des êtres que nous les concevons comme des êtres ; la conception des idées générales est donc la conception de la véritable objectivité ; *car c'est seulement parce que nous concevons qu'il y a [en eux]*

[1] celles *L*

[2] en un temps *L*

un rapport indépendant de[1] *l'ordre des sensations qu'ils nous donnent que nous pouvons saisir une liaison nécessaire dans cet ordre.* Cet ordre ne peut être <571> saisi que si nous lui opposons l'ordre objectif également nécessaire, c'est-à-dire que nous ne pouvons concevoir la nécessité dans les phénomènes par lesquels tels êtres se manifestent à nous que si nous concevons qu'au-delà de cet ordre de détermination dans l'espace et le temps, *il y a un autre ordre de détermination qui constitue la nature même des êtres. Si je ne connais pas quelque chose de permanent, d'essentiel, indépendamment du flux des phénomènes qui les traversent, je ne considère pas ce flux comme vrai*. Je ne concevrais donc pas l'ordre de causalité *sans celui de l'harmonie, de convergence, de finalité*, si je croyais qu'il n'y a entre les phénomènes que des relations de succession et de simultanéité, si je ne concevais pas que ces phénomènes ne font que traverser des cadres fixes dont ils sont la matière perpétuellement renouvelée ; je ne pourrais concevoir de véritable réalité objective, je ne concevrais pas les apparences comme phénomènes[2]. Je ne puis concevoir que les phénomènes présentent un ordre nécessaire qu'en concevant simultanément un système de conditions différent de celui-là ; il n'y aurait pas de phénomènes s'il n'y avait pas des êtres dans lesquels ils résident, principes objectifs permanents, qui sont simplement manifestés par des phénomènes, mais ont une nature indépendante des phénomènes.

Non seulement je dois affirmer une liaison de groupement de ces caractères distincts, mais pour concevoir la causalité, il faut concevoir une liaison fixe de l'être indépendante du phénomène. La liaison que l'esprit affirme entre les caractères qui constituent l'idée générale, c'est-à-dire [entre les caractères] de l'objet connu par une idée, n'est pas du même ordre que celle établie par la représentation, qui porte sur les sensations ; nous établissons <572> par là comment les sensations s'enchaînent les unes les autres. Cette liaison n'est autre que [la façon que] les différents groupes de sensations nous venant de chaque objet ont de nous paraître en liaison entre elles. Quand nous nous représentons un objet, nous sentons qu'il y a liaison entre les qualités de cet objet, et que cette liaison est du même ordre que celle qui existe dans les autres objets. Concevoir un objet, c'est posséder un principe qui déterminera dans les esprits la représentation d'un certain nombre de qualités en relation entre elles, c'est-à-dire que nous concevons qu'il y a, en dehors du changement des sensations par lequel l'objet se présente à nous, une autre détermination que celle qui existe dans le temps et dans l'espace. Une chose n'existe pas si nous la considérons seulement comme un groupe de phénomènes, sans liaison intérieure : *il n'y a un être que là où il y a liaison intérieure, qui retient groupées des possibilités de sensations* ; par là la chose participe à la nature universelle de l'être (la liaison entre les

[1] entre *L*

[2] *On lit en L' :* Nous ne concevrions pas cette relation entre les caractères si nous ne concevions un ordre de finalité, un but permanent indépendant des phénomènes, vers lequel tendent les caractères. L'ordre de causalité n'est concevable que par celui de convergence, d'harmonie. Je ne puis concevoir que les phénomènes présentent un ordre nécessaire qu'en concevant simultanément un système de conditions sans lesquelles les phénomènes n'existeraient pas.

caractères des choses, c'est-à-dire dans les principes qui, dans cette chose, provoquent en nous les sensations, est unique).

Nature de cette liaison - Liaison de convergence.

Convenances et non seulement coexistences de liaisons extrinsèques - Si les sensations qu'un objet nous donne ne sont pas déterminées dans leur groupement par une autre cause que par leur entourage, il n'y a pas d'objet pour notre esprit : <573> il n'y en a un que lorsqu'il conçoit entre les différents groupes de sensations *une unité intérieure*. Les sensations ne sont pas seulement unies en lui par le hasard, mais ne font qu'un indépendamment de lui : c'est là l'unité du système de sensations, car chacune d'entre elles résonne en toutes. On ne peut concevoir entre les sensations plus de deux sortes de liaisons : 1°) *l'une entre les sensations en tant qu'elles affectent un esprit* (relation de fait, phénomène dans l'espace et le temps) ; 2°) *l'autre en dehors des manifestations extérieures est une liaison d'harmonie, de convergence, de finalité*. Ce n'est plus une relation entre les sensations, car il n'est pas [seulement] nécessaire que je conçoive dans un objet que je perçois les sensations qu'il détermine[1] en moi ; mais ce que je conçois [c']est l'explication du fait que ces sensations forment un tout en moi et dans tout esprit ; si l'objet que je considère est vraiment un être, il faut que cette liaison de finalité entre les propriétés de l'objet et ce qui me le rend possible dans la perception exprime quelque chose d'inhérent à la nature de l'objet.

La finalité dans une chose peut n'être pas tout entière dans cette chose, mais la finalité <574> est nécessaire pour concevoir l'objet comme objet. Tout fait plus ou moins partie de l'être dès qu'il n'est plus amorphe comme un caillou rugueux. Toute chose qui n'a pas de structure n'est qu'une agglomération. Chez l'homme, nous trouvons la structure arrivée à sa perfection. Il y a en somme deux degrés d'étude de l'objet[2] : le premier où une chose est disposée de telle façon qu'elle peut me servir à certaines fins, le deuxième où elle est en elle-même le système aboutissant à ces fins. En somme, le premier degré est encore subjectif, et une classification basée sur lui est artificielle. Pour être juste, il faut qu'elle repose sur les caractères intrinsèques, sur leur nature : et il n'y a pas de nature des choses quand elles ne sont pas homogènes, quand elles ne sont pas des individus, sinon par rapport à nous. *L'idée d'objet est donc inséparable de celle de finalité* : mais celle-ci peut être une utilité extérieure ou une harmonie intérieure, commencement d'être. Il faut ajouter avec Aristote les objets d'art, qui ont une finalité extrinsèque, un simulacre d'être qui ne vient pas d'eux-mêmes. Le premier mode de finalité peut consister simplement en ce que l'objet nous demande <575> un seul acte pour le saisir. Ou bien donc les objets n'ont qu'une valeur subjective et relative à nous : classification des pierres par leur

[1] qui le déterminent *L*

[2] deux degrés d'être dans l'objet *L'*

malléabilité, des livres par leur hauteur, des animaux en sauvages ou domestiques. Si nous les classons d'après leur structure, nous suivons la finalité intrinsèque.

Mais qu'est-ce que celle-ci ? Ce n'est autre chose que la représentation de la finalité intrinsèque en nous-mêmes. *Quand nous jugeons qu'une chose est un objet, c'est [que nous jugeons qu'elle est] indépendamment de nous, pour elle-même,* qu'elle est sensation pour elle-même, qu'elle tend à une certaine fin, relie tout ce qu'elle ressent et ne le relie que parce que, intérieurement, elle[1] tend à quelque fin. Si nous ne jugions pas naturellement que les choses sont des êtres sensibles, nous ne connaîtrions rien comme existant en dehors de nous. *La chose qui existe objectivement est celle qui a sa raison d'être, non en notre esprit, mais en elle-même.* Une pierre rugueuse n'est rien, tous les esprits étant supprimés, et n'est par conséquent quelque chose qu'en ce qu'elle aura les mêmes rapports, fournira la même sensation à tous les esprits : si tous les <576> esprits étaient hétérogènes, les pierres seraient différentes pour chaque esprit, c'est-à-dire n'auraient pas de nature. Ce n'est que grâce à la similitude des esprits que nous lui en concevons une, en concevant que tous les esprits possibles devront pouvoir être déterminés à affirmer une certaine liaison entre ses sensations, n'étant pas identiques peut-être, mais certainement correspondant aux nôtres en semblable position. Pour que la chose ait une véritable nature, il faut qu'indépendamment de tout esprit et de toute variété des esprits, elle reste la même, se sente la même, existe par soi. L'objet, s'il n'est rien par lui-même, n'est autre que la nécessité en dehors des conditions de temps et d'espace pour tout esprit d'affirmer les liaisons des sensations qu'il lui donne.

La connaissance des objets suppose donc la conception, c'est-à-dire que nous fassions rentrer l'objet que nous considérons dans une classe, c'est-à-dire [que nous ne connaissons pas un objet] si nous ne concevons simultanément notre capacité de percevoir un nombre indéfini d'exemplaires du même objet. Du moment que je dis "une pierre", *une* représente le fait <577> présent, *pierre* la possibilité d'une même liaison. *La* connaissance *d'une chose comme objet nécessite donc la conception, la conception générale, d'ensembles constants, indépendamment de l'espace et du temps qui sont un écoulement continu et sans divisions.* Ces ensembles sont dus, ou à la finalité extrinsèque, subjective, ou à la finalité intrinsèque, ou à la finalité artificielle, ou à la fois intrinsèque et extrinsèque. Il suit de là que nous pouvons avoir deux manières de former nos idées : soit en rapprochant les choses suivant leurs usages, soit [en les rapprochant] suivant les relations intrinsèques de leurs éléments. Dans le premier cas, il y a conception et classification artificielles, dans le deuxième, naturelles. *Dans les deux cas, penser un objet, c'est toujours voir en lui une idée*. Si nous la prenons à son tour pour objet, si nous pensons cette idée, nous en pensons une idée. Autrement dit, penser une chose ou une idée, c'est considérer cette idée comme une détermination nouvelle,

[1] on *L*

complication ultérieure d'une unité antérieure ; et voir dans cette unité la raison, la détermination complémentaire qui est l'idée. <578> *L'unité de l'idée est dans l'ordre supérieur,* et ainsi de suite indéfiniment. Ce qui veut dire que lorsque nous disons : *le chien est un digitigrade,* penser le chien ne nous paraît qu'une détermination actuelle de la possibilité que nous avons de déterminer le digitigrade.

Tel est le point de vue psychologique[1]. Au point de vue métaphysique, cela veut dire que cette relation ne se peut faire indépendamment des caractères du digitigrade. *Par suite, la réalité d'une idée paraît toujours être dans l'idée supérieure, par* laquelle *on la conçoit, et indéfiniment ainsi*, si bien qu'en dernière analyse la réalité du concret se trouverait être dans la plus haute abstraction, dans l'idée de l'être pur. Et en effet, elle y est bien, à condition qu'on la connaisse ; ce n'est pas l'être vide, mais l'idée de la détermination intrinsèque de l'être. Dire que *mammifère, etc.*, rentre dans l'être, c'est dire que la réalité du mammifère ne se ramène pas aux[2] qualités qui le font mammifère, mais au[3] fait que ses parties sont en relation vers une même fin, dans une convergence qui est l'être[4]. *Pour aucun être, un autre que lui ni lui-même n'existe s'il ne considère que tous les êtres ne font qu'un par une commune origine*. La finalité n'est que <579> la relation intrinsèque des apparences, comme la causalité en est la liaison extrinsèque. Mais elle n'est que le dessus de l'unité qui est au fond de la diversité apparente des êtres dans la nature. Ce n'est donc pas en abstrayant des êtres divers [celles de] leurs qualités qui nous affectent [que nous concevons leur existence], mais en remontant à l'être réel, qui est seul en lui, abstraction faite de toutes ses relations avec les autres et avec le monde.

Il m'est indispensable, pour concevoir des êtres, de les concevoir comme des systèmes de sensations. Alors, ou bien ce système n'a rapport qu'à moi, et l'être n'est rien, ou bien, si je le conçois d'après son but, je ne fais qu'exprimer en moi une finalité qui est le fond de ces êtres, c'est-à-dire que la finalité qui me guide est la vraie réalité de l'être même que je conçois. En un mot, sans la finalité, pas d'idée d'être. Donc elle est, et alors elle est, soit une condition de mon entendement, et alors il n'y a pas d'être, ou bien elle est le fond de l'être, et rien n'est que par harmonie, et alors la finalité est une prise réelle que j'ai sur la réalité.

---

[1] digitigrade (psycho) *L. Notre texte L'*

[2] des mammifères n'est pas les *L*

[3] le *L*

[4] sont en relation vers une même fin qui est l'être *L'*

Classification des idées générales

Nous avons vu le double rôle condensateur (subjectif) et concepteur de l'être (objectif) de l'idée générale. <580> L'idée générale signifie que l'objet fait partie de l'être, a quelques-uns des caractères qu'il a [*sic*].

Cinq universaux

Considérons les idées générales dans leur rapport subjectif. Cinq classes (universaux, pour les anciens scolastiques) : genre, *espèce, différence propre, accident*.

Genre, espèce, différence.

Le genre est ce par quoi une idée est conçue, l'espèce est une idée générale plus complexe, conçue par le genre. L'espèce rentre dans le genre extensivement mais est plus riche compréhensivement. Les caractères qui la distinguent du genre constituent les différences spécifiques. Définir une idée, c'est indiquer son genre prochain en y ajoutant sa différence spécifique. La définition permet à la fois de faire reconnaître le contenu d'une idée et de classer les êtres auxquels elle convient dans le système de toutes les idées. [Elle est] donc moyen de connaissance et de classification. Il faut remarquer que ce n'est pas simplement pour faciliter la connaissance que se fait cette hiérarchie, [cela revient aussi à][1] exprimer des ressemblances réelles entre ces notions. L'objet de la science, ou pour mieux dire son <581> premier objet, est de déterminer aussi exactement que possible la nature, les idées des êtres, c'est-à-dire ces notions par lesquelles ils se rassemblent par genres[2]. Déterminer ces notions, ce n'est pas simplement amasser empiriquement des notions de ces caractères, c'est en saisir le lien, et la cause de ce lien. Lorsqu'il s'agit d'idées produites comme les mathématiques, la question ne se pose pas : cette catégorie est éliminée. Il ne s'agit pour nous que de genres réels, empiriques. La liaison des caractères qui constituent les idées de ces genres peut être saisie par l'expérience. L'œuvre de la science descriptive consiste donc, non seulement dans une observation passive, mais [dans une observation] active, prévoyant les liaisons parce qu'elle pressent les raisons des premières liaisons observées. Si ces raisons existent, c'est qu'elles ont leur siège dans la nature universelle de l'être, et il y a certitude que nous les retrouverons dans d'autres faits.

[1] c'est *L*

[2] Le but de la science est de déterminer comment les êtres se déterminent par genre *L'*

Le propre.

Mais les idées ne sont pas seulement constituées par les caractères qui sont leur essence. Elles le sont encore par tous ceux qui apparaissent en elles quand elles sont prises en rapport avec d'autres idées <582> ou les différentes espèces ou catégories de faits. Le propre dans une idée, ce sont les caractères qui lui appartiennent parce qu'ils dépendent comme conséquences nécessaires des caractères qui constituent son essence. Les mathématiques portent tout sur les propriétés des figures, c'est-à-dire sur ce qui découle de leur nature lorsqu'elles sont mises en rapport avec d'autres idées.

L'accident.

Quant à l'accident, c'est ce qui dans une idée n'est ni essentiel ni propre. La distinction du propre à l'accident est celle [qu'il faut maintenir]entre l'idée et les déterminations de l'idée dans le fait. *L'accident n'appartient pas à l'idée : il est déterminé par le tissu des faits extérieurs.* L'œuvre de la science expérimentale, qui consiste à étudier les faits, consiste à dégager l'essence de l'accident et à déterminer leurs liaisons nécessaires. En un sens donc l'accident est l'accessoire, mais en un autre il est l'essentiel, puisque l'accident n'est autre chose dans la réalité que l'être dans sa détermination concrète. Ce qui fait l'essence est[1] l'accident. Il n'y a pas de théorie des idées [ailleurs][2] que dans l'étude des relations de ces idées avec les faits. Pour le physiologiste, la théorie de la vie dans les différents <583> types d'êtres dépend de l'étude des phénomènes de la vie, considérés indépendamment des diverses constatations de ces êtres. L'idéal de la connaissance expérimentale serait de montrer comment les différentes espèces sont déterminées sous des lois qui règlent les modifications de la vie en général.

Le genre et l'espèce sont des distinctions provisoires qui disparaissent devant la connaissance absolue des faits. *La science pure n'est plus que* l'étude *de l'essence dans l'accident*. L'explication tend à s'appuyer sur les faits stables pour expliquer les diversités successives entre les individus auxquels ces faits se rapportent. Donc, en somme, ce qu'il y a de réel dans l'idée d'accident n'est autre chose que l'idée de fait : détermination d'une idée par une représentation, ou expérience objective, c'est-à-dire représentation telle qu'elle doit être faite pour s'imposer à tous les esprits. Le caractère de l'accident est de n'avoir rapport qu'à la représentation possible, et connaître l'idée par la science n'est qu'un moyen : l'accident en tire une grande importance.

Si nous revenons à la différence entre l'essence et le propre, nous trouvons qu'elle n'a de sens qu'en mathématiques, car pour les objets réels, tout ce qui constitue <584> l'espèce n'est que rapports,

---

[1] et *L*

[2] *L laisse en blanc la place pour un mot.*

comme le propre, et un rapport n'est pas[1] susceptible d'être [saisi par] une seule intuition comme l'essence mathématique. Le propre, dans les êtres réels, c'est l'essence[2] en tant qu'elle se manifeste, le côté sensible[3] de l'espèce. Pour saisir l'essence du cheval, il nous faut nous appuyer sur ses propriétés intrinsèques (c'est-à-dire *pas* comme de tirer une voiture). Ce que *pachyderme* a de plus, c'est que cela répond à quelque chose qui a sa racine dans l'essence du cheval. Si donc par propre on entend le dehors de l'essence, le rapport avec les autres essences, il ne signifie rien, la distinction est toute subjective. Si on entend par essence ce que l'être est en lui-même, il ne le peut être qu'en dehors de ce par quoi nous le connaissons, dans la raison que nous supposons de la liaison de ces caractères.

Tels sont les cinq universaux de la scolastique. En somme, donc, la conception d'une idée générale est toujours la représentation d'une liaison objective indépendante de l'esprit de l'observateur, indépendante des caractères par lesquels les représentations se rapprochent. L'acte de former des idées est toujours donc l'acte par lequel nous discernons dans la représentation <585> le nécessaire de l'accidentel, l'objectif du subjectif, ce qui est de ce qui paraît.

Formation des idées générales

Comment se forment les idées générales ? Avec cette formation commence l'action de l'entendement. L'enfant forme une idée [générale][4] lorsqu'il commence à concevoir des êtres, c'est-à-dire à saisir dans ses représentations des ressemblances et des différences qu'il juge avoir saisies indépendamment du fait de sa perception actuelle[5]. Cette idée se forme dans son esprit avant l'idée abstraite, qui n'est autre chose qu'une détermination de l'idée générale ; avant de saisir cette détermination, il faut saisir l'ensemble de qualités auxquelles cette qualité se rattache. On s'est demandé si l'enfant ne commençait [pas] par penser le particulier : c'est la question de savoir si l'empirisme est vrai. Les idées générales sont-elles le moyen de saisir un objet isolé ? *Primum cognitum, individuum vel genus* ? Il est certain que lorsque l'enfant se forme l'idée d'une chose, il ne commence pas par concevoir un grand nombre des applications réelles de cette idée. Seulement, dans ces individus isolés, ce qu'il conçoit et nomme d'abord, ce ne sont point leurs <586> propriétés accidentelles, singulières, mais ce qu'il juge être une nature déterminée, réelle, se manifestant en cet individu : si en effet l'enfant ne connaissait dans des individus qu'eux-mêmes, il ne les connaîtrait pas

[1] rapport pas *L. Notre texte L'*

[2] Le propre n'existe pas dans les êtres réels, car c'est l'essence *L'*

[3] subjectif *suraj L'*

[4] générale *L'*

[5] qu'il juge objectives *L'*

comme tels, car ils sont déterminés par des qualités, et c'est à l'être que s'appliquent ces qualités. Autrement, il n'y aurait pas conception, le soleil ne serait qu'un point brillant dans l'espace. La première chose que l'homme a nommée *fleuve*, *fleuve* a été un nom propre, mais pour qu'il l'ait appliqué à d'autres, il fallait que dans le principe il y conçût la généralité possible. À l'origine, les liaisons ne sont pas les mêmes chez l'enfant que chez l'homme. Ce que l'enfant nomme dans les choses, ce n'est jamais la chose même, c'est toujours un système de propriétés. L'humanité primitive est dans la même position par rapport à nous. En disant que l'idée abstraite est ultérieure à l'idée générale, on affirme[1] que ces abstractions ne sont autre chose que des déterminations de l'être.

L'idée générale est donc, à son origine, générale en puissance, bien qu'on la saisisse dans un seul individu. Il est donc vrai de dire qu'à l'origine tous les noms communs étaient des <587> noms propres ; mais si c'est un objet qu'on désigne par ce nom, ce n'est pas toute sa nature, mais une ou plusieurs de ses qualités qu'on juge essentielles, et constituant toujours la nature d'un tel objet. De plus, on peut dire inversement que tous les noms propres ont été d'abord des noms communs.

Le progrès de l'intelligence consiste à rectifier, enrichir et ordonner les idées générales. (1°) Quand nous faisons entrer dans notre notion d'un objet des accidents, nous formons une idée qui n'est pas générale : d'autres faits rectifieront cette idée. L'enfant, bien plus [que] l'homme, y est sujet. La détermination exacte des caractères des êtres ne peut se faire du premier coup : on peut prendre l'accessoire pour l'essentiel. La science distingue à la longue. (2°) L'idée que nous nous formons de l'homme n'est pas celle que nous nous en formions il y a 15 ans. Le résultat de l'expérience est de nous permettre d'inscrire dans notre esprit des caractères nouveaux. À l'expérience s'ajoute l'enseignement. (3°) À mesure que nos idées se développent, elles doivent se systématiser, leurs différents caractères doivent nous apparaître dans leur liaison : <588> il nous faut comprendre. La véritable organisation intérieure des idées ne va pas sans l'intellection scientifique. Nous verrons plus loin le langage articulé sur la même question.

Réalité des idées générales

Grandes controverses du Moyen-Âge : ou bien la pensée est capable de saisir l'être même, la réalité objective, ou [elle ne l'est] pas, et alors la réalité échappe à la pensée qui ne s'en peut former que des notions arbitraires. En ce cas, c'est la pensée qui résulte de son objet, elle n'est rien de réel. Dans le cas contraire, la pensée détermine la réalité par son rapport avec elle. Deux solutions, et deux écoles : (I) *L'idée générale est toute la réalité.* Les universaux sont toute la réalité des choses. L'*universum* existe *ante res* et non *a rebus*. Ce qu'il y a de réel dans l'homme est son idée. *Universum*

[1] cela veut dire *L*

res. Platon, réalistes. (II) *Universum nomen, flatus vocis*[1], *nominalisme. Ce qu'il y a de réel, ce sont les individus, les manières d'être.* Quant aux idées générales, elles ne résultent en nous que de la comparaison des différents individus. <589> L'idée générale d'homme n'est autre chose que le son par lequel je me représente ce que Socrate a de commun avec tous les hommes. D'où : *universum post rem.* Le réalisme [est] formulé par Saint Anselme, disciple de Platon. Les idées paraissent au Moyen-Âge inséparables du dogme chrétien, car si l'universel[2] n'est qu'une abstraction, dans l'idée de la Trinité, le réel sera dans les trois personnes, et il y aura polythéisme, condamné dans l'Arianisme (Arien) ; inconsubstantionalité du père et du fils : donc irréductibles l'un à l'autre (en 1092, concile de Soissons : Anselme contre son disciple Roscelin de Compiègne, qui soutenait[3] le nominalisme. Querelle au siècle suivant entre Roscelin et Guillaume de Champeaux. Alors apparut son élève Abélard[4]). (III) *Conceptualisme* : ni chose, ni son, un acte de la pensée, une conception. Abélard croyait concilier ainsi : *universum sermo,* une affirmation d'une propriété réelle reconnue par l'homme à un être d'appartenir à un genre. Cette doctrine était beaucoup moins nette que les précédentes. <590> Elle paraît donner l'avantage au réalisme. Mais si l'idée générale n'est qu'un jugement, *sermo,* ce qu'il y a de réel dans les objets, ce n'est pas ce jugement, mais ce qui en est l'occasion : nous rentrons donc dans le nominalisme. Les deux solutions restent donc seules, car si l'idée générale n'existe que dans les choses, elle ne leur est pas supérieure. Si elle est une réalité, ce ne peut être qu'à la condition qu'elle apparaisse à l'esprit comme antérieure aux choses, qui n'existeraient que par leur participation à l'idée. Mais Abélard pense l'opposé.

Qu'est-ce au fond que le nominalisme ? Il conduit au sensualisme. Si l'idée n'est qu'un mot, c'est que la réalité consiste dans les choses indépendamment des idées, [dans ce qui est] purement senti[5], dans la sensation. Ce qu'il y a de réel dans un individu, ce n'est pas son espèce, c'est ce qui lui appartient en propre. Mais ce que nous lui connaissons ainsi n'est autre chose que nos sensations. Il est impossible d'admettre que les sensations soient la réalité, car il n'y aurait que le sujet pensant, non des êtres, quelque chose à quoi se rapportent nos sensations.

<591> L'idée générale est-elle au contraire la réalité, comme le prétend le réalisme ? Nous avons vu que l'idée générale comporte un ensemble de caractères, et entre eux une liaison vraie de même ordre que celle qui existe dans tous les autres êtres. Si nous pensons cette idée dans sa totalité,

---

[1] *foris L*

[2] *le mot manque en L*

[3] *Texte incertain (*soutenant *?)*

[4] Abailard *L (*id. *ci-dessous)*

[5] purement senties *L*

nous ne pouvons la reconnaître comme objective. Que représentent les caractères de l'idée générale ? De pures abstractions, nos différentes catégories de sentiments. Dans leur matière, nos idées générales ne sont que subjectives, reposant sur des sensations : elles ne peuvent représenter[1] l'être des êtres, puisque ces caractères[2] ne font qu'exprimer leurs analogies entre eux dans notre vie sensible. Donc impressions et ressemblances d'impressions ne peuvent être l'être. *Toute idée générale est la traduction de la réalité d'un être dans la pensée des êtres.* Pour la liaison affirmée entre les caractères, a-t-elle une valeur objective ? En elle-même, cette distribution convergente en forme d'idée des caractères de l'être ne représente que la nature, qu'une exigence, de notre entendement. <592> D'ailleurs, si la matière de l'idée générale n'est pas objective, il doit en être de même de sa forme, qui n'a aucun sens en dehors d'elle. Si nous concevions la matière autrement, la liaison varierait aussi pour nous. En fait, l'expérience justifie cette réflexion, car nos idées générales sont en perpétuel devenir, et expriment plus l'état de notre esprit que la réalité des choses : question entre les naturalistes, de connaître les bornes d'espèces et de savoir s'il y en a. Mais nous pouvons même concéder que les espèces sont mobiles en elles-mêmes, que les raisons d'affirmer les espèces ne subsistent pas à travers les âges. Mais si le transformisme est vrai, les idées générales sont donc sans objectivité ? Non, toujours valeur subjective et réalité objective. *Subjectivement*, l'idée générale est non seulement un mot, mais une expérience acquise, une *tendance* à se compléter, une habitude. Elle est, autrement dit, des connaissances en puissance, réalisées dans l'acte du jugement. *Objectivement* les idées générales ont[3] une vérité, mais elle ne consiste pas dans leur matière, essentiellement changeante, relative à chacun et peut-être en perpétuelle évolution ; pas non plus dans la forme, ensemble d'affirmations : <593> on ne saurait faire consister la réalité dans de simples abstractions exprimant la mesure des caractères (causalité, *etc*.) ni dans la finalité qui les englobe. Il est vrai que ce sont des abstractions nécessaires à toute notion en tout temps. Ces éléments, ces catégories entrent dans toutes nos idées générales. Cette forme des idées générales a, en un sens, quelque chose de plus réel que les sensations, qui ne garantissent en rien leur permanence : possibilité d'évolution des sens, pas de nécessité. Nous concevons au contraire la possibilité de nos idées de rapports simples. Dans les idées générales il y a donc plus de réalité que dans la matière, le formel, et le nominalisme, qui méconnaît cette nécessité, est condamné. Mais la réalité ne peut être seulement dans ces rapports nécessaires. L'esprit saisit la réalité, l'affirme, par le moyen de ces rapports nécessaires. Lorsque nous affirmons deux choses comme réelles, nous affirmons (1) qu'elles participent à l'être, c'est-à-dire sont susceptibles de nous donner des sensations, à nous et à tout esprit, (2) qu'elles sont susceptibles d'être représentées, conçues, mises en relation. Mais l'objectif n'est pas encore : il faut, non seulement que nous

[1] exprimer *L'*

[2] puisqu'ils *L*

[3] elles ont *L ;* elle a *L'*

concevions l'universalité d'affection <594> des esprits, mais que cet être participe pour son propre compte à cette condition universelle de l'existence, qui est de consister dans des sensations susceptibles d'être comprises. En concevant un être comme existant, nous concevons qu'il a en lui-même une nature qui le rend apte à être perçu par les autres, mais qui en même temps représente en elle-même ses relations, dans lesquelles il apparaît aux autres esprits.

Ce qui est réel dans l'idée générale n'est donc pas sa matière, ni sa forme, mais la nécessité de leurs relations, la convenance de l'une à l'autre. Pour qu'il y ait de l'être, il faut que dans les sensations mêmes que nous éprouvons en face des choses se trouve une nature qui les rende susceptibles de comporter l'application d'une forme intellectuelle, il faut qu'en elles-mêmes elles soient rationnelles. L'unité donnée par l'entendement est arbitraire, si elle n'existe déjà sous une forme autre, implicite, dans les sensations. Si le senti n'a déjà en lui-même cette unité, c'est en vain que l'entendement la lui confère explicitement. Le rapport de finalité exprime précisément cette liaison entre les éléments du senti. La seule <595> manière de coexistence des sensations est leur mutuelle dépendance les unes des autres, liaison telle que chacune retentit, est condition de toutes, parce que toutes expriment à leur manière une certaine condition fondamentale. Si le sensualisme est faux, néanmoins la réalité consiste dans une certaine disposition du sentiment à l'intelligence, et non [dans] la pure intellection. Donc l'idée n'est pas la réalité. L'acte complet de la pensée est celui de l'application de l'idée au senti. Une idée est vraie quand l'expérience la vérifie, elle est alors en acte. Au point de vue métaphysique, la vérité consiste, non dans le senti, non dans l'idée, mais en ce que l'être est à la fois sensible et intelligent, et que le senti rend possibles des actes d'intelligence.

La conception fondamentale d'un type premier de l'être, le type spirituel, type absolu de l'être conçu sous cette forme, et donc tout idée[1], n'est qu'une conception imparfaite : Aristote aussi disait que « la réalité est, non dans le senti, non dans l'idée, mais dans l'application de l'une à l'autre, dans la détermination de l'idée <596> par le senti, dans la dernière différence, déterminée par le fait de notre perception actuelle ». Un être existe parce qu'il est pensable, mais aussi parce qu'on est ou peut être déterminé actuellement à affirmer cette idée. *Il faut que l'idée soit accompagnée de sensations*. C'est par elles que l'idée se réalise. Les sensations, occasion et matière des idées, les réalisent. Donc, en tout être, les affections sont la liaison avec l'être absolu. Dans la liaison, la connexion du sensible et de l'intelligible, dans la nécessité d'une forme naturelle du sensible rendant l'intelligibilité possible, est la condition de la réalité objective. Si la liaison n'était que dans les sensations de l'être qui perçoit, pas de réalité. Il faut dans l'être senti une unité qui permettra l'intelligibilité. La causalité n'est qu'une explication développée de la finalité. Nous ne pouvons concevoir les lois de la nature sans des types fixes d'êtres, car s'il n'y avait rien de perpétuel dans la matière de la connaissance, rien ne subsisterait

[1] et donc toute idée *L ;* et dont *corr L*

dans les lois mêmes. Pour qu'elles aient un caractère objectif, il faut que leur possibilité repose sur le type permanent de l'être : <597> tout être suppose une pluralité dans laquelle les parties se subordonnent au tout, et vivent de la vie du tout. C'est la finalité pour notre esprit, c'est l'unité de la vie dans la réalité objective. La finalité n'est que l'expression de la vérité dans l'ordre du temps. La finalité est la causalité à laquelle on applique la convenance. Pour un être parfait, la tendance au mieux ne peut être successive : elle est coexistante à son objet. Une simple tendance ne reposerait sur rien. Le désir est, dans la réalité même, la possession actuelle de son but : le but préexiste dans la tendance. Tout se réduit alors à la convenance, possibilité de la coexistence de plusieurs en un (notes de musique). C'est l'emboîtement intérieur des actions qui constitue la convenance. L'harmonie est l'emboîtement possible ou réel des sensations les unes dans les autres.

Le Jugement

L'acte de juger relève-t-il de l'entendement ou de la volonté ?

Le jugement est la deuxième des trois opérations de l'entendement, et l'opération essentielle de tout acte de pensée. Connaître, c'est affirmer, juger. S'il suppose la conception, il est l'acte essentiel pour lequel les autres ne sont que des conditions. <598> Le jugement, ce n'est pas le bon sens, ni cette faculté de juger qui est l'apanage de tout être raisonnable : c'est l'acte de juger que nous étudions. C'est l'acte d'affirmer ou de nier. Affirmer ou nier quelque chose comme tel, cela n'aurait aucun sens. Est-ce affirmer ou nier l'existence d'une chose ? À moins de définir l'existence d'une certaine façon, non. Non, le jugement porte sur un rapport, une relation entre deux idées : toujours deux termes, reliés par une copule, le verbe, ou une conjonction et un verbe. Quelle espèce de rapport ? D'identité ? Quelques cas particuliers des mathématiques. En général, le rapport n'est que d'égalité ou d'inégalité. Mais ce rapport même est très particulier. - Non : l'idée la plus générale de rapport est celle de convenance. Non toute subjective, c'est-à-dire nous agréant ensemble ; mais objective, nécessaire, fondée en dehors de notre esprit, et nous contraignant à la reconnaître. Nous pouvons donc conclure que le jugement est *l'acte d'affirmer ou de nier une relation objective, vraie, entre deux idées*.

Dès lors, deux moments dans le jugement. *Le premier est la conception des deux idées, le deuxième est l'affirmation de leur rapport*[1]. C'est le deuxième qui est décisif, évidemment : alors <599> seulement, le jugement existe. Mais une question se pose : quel est le rapport de ces deux moments ? Le premier détermine-t-il le deuxième ? Sont-ce les idées qui par leur présence nous

[1] du rapport *L ;* de leur rapport *L'*

déterminent à affirmer un rapport objectif et nécessaire ? Doit-on dire, au contraire, que cet acte est indépendant de la conception, condition extérieure et non cause, et que la cause est l'acte de juger même, la volonté de l'esprit ?

Si la première hypothèse est vraie, il en résulte que nous ne sommes pas responsables des erreurs de nos connaissances : nous ne le sommes pas non plus des actes qui en dérivent, inspirés par nos idées sur le vrai et sur le faux, le bien et le mal. Dans ce cas donc, nous ne serions responsables, ni de nos pensées, ni de nos actes. Dans le cas contraire, le jugement ne trouve dans les idées sur lesquelles il porte que sa condition nécessaire, non suffisante. Je puis me demander s'il existe entre deux idées un rapport nécessaire et vrai. Je puis douter s'il est vrai, bien perçu : il y a donc liberté. Mon jugement sera mon œuvre, par suite de la liberté de mon effort.

Ce sont là deux solutions opposées qui ont une grande <600> importance pratique. Mais elles ont toutes deux leur base dans le témoignage de la conscience. *Car nous avons conscience que nous ne faisons pas la vérité*. Si d'ailleurs la vérité n'était pas nécessaire, elle ne serait pas la vérité. Voilà un témoignage de la conscience réflexive en faveur de la détermination du jugement par son objet. *Mais d'autre part, nous avons conscience de créer, de gouverner, de diriger notre connaissance*. Quand Descartes expose sa méthode, ne suppose-t-il pas l'action des esprits sur leurs connaissances ? Notre conscience de nos efforts et de leurs résultats ne corrobore-t-elle pas cette opinion ? Ne nous sentons-nous pas responsables de nos erreurs, et libres de juger une vérité non démontrée ? Le doute n'est-il pas possible ? Mais le doute est un acte de liberté.

La première de ces solutions a été puissamment développée par Spinoza[1], l'autre par Descartes[2]. Suivant Descartes, l'intelligence, ou plutôt l'entendement, est une *faculté passive, de pure intuition*. Sentir, imaginer, concevoir, sont des actes de l'entendement où nous avons simplement présents devant notre esprit des objets, absents ou présents. Si deux coexistent <601> au lieu d'un, il n'y a rien de plus qu'un redoublement du premier fait : l'esprit reste passif en face de ces perceptions de notre entendement. Mais connaître n'est pas seulement apercevoir[3]. Connaître[, c']est juger. *Juger [c']est faire un acte de volonté, de liberté*. C'est en cet acte que consiste la connaissance, c'est à lui qu'elle revient. Le jugement, acte même de la connaissance, est un acte de la volonté, fait qui se manifeste parce que je puis suspendre librement mon jugement devant deux idées dont le rapport est obscur. *La volonté, puissance active de l'esprit, est absolument distincte de l'entendement, fini, limité*, somme des idées qui nous apparaissent à un moment donné. Au contraire, *la volonté est infinie*, c'est-à-dire que

[1] Lagneau va suivre ici le texte de l'*Éthique*, II, proposition XLVIII et scolie.

[2] Voir par exemple les *Principes*, I, 32-36

[3] apercevoir n'est pas seulement connaître *L*

dans chacun des actes de volonté, je réalise toujours une puissance qui réalise infiniment son acte présent. *L'entendement comporte des degrés*. En effet, nos idées peuvent être plus ou moins claires, distinctes, lumineuses, porter sur des objets plus ou moins élevés : tout est inégalité dans l'entendement ; *la volonté est absolue* ; *pas d'intermédiaire entre affirmer ou nier*. Enfin l'entendement est toujours déterminé par nos idées. L'affirmation de leurs rapports ne s'impose pas. La volonté <602> est essentiellement libre, rien ne la peut contraindre à donner son assentiment à ce qui lui semble trouble. Par cette distinction s'expliquent l'erreur, le doute, la recherche, c'est-à-dire nos différents états par rapport à la vérité. *La recherche est l'usage que la liberté fait d'elle-même avant la découverte* : la recherche a sa condition dans le doute. *Le doute, suspension en face de deux idées d'un rapport obscur. Qu'est-ce que l'erreur ? le résultat de la disproportion entre l'entendement fini et la volonté libre de tout affirmer*. L'erreur consiste dans un jugement porté en dépassant les limites de la conception claire et distincte.

Il est vrai que l'acte de vouloir suppose toujours quelque aperception. Lorsque nous dépassons les limites de la conception claire, nous croyons l'avoir encore, il faut que la base du jugement soit dans une idée, seulement elle n'est pas claire. Il est vrai aussi que lorsque nous avons une idée claire, notre jugement est absolument déterminé, nous ne le pouvons refuser. Cette théorie, si absolue en apparence, se trouve restreinte par ces deux réserves. La base en est la grande distinction de l'entendement et de la <603> volonté. Mais Descartes doit reconnaître qu'en somme l'entendement va aussi loin que la volonté. Mais ce n'est pas l'entendement clair. D'autre part, *l'entendement détermine la volonté, au moins dans le cas des idées claires*. Ces deux puissances semblent donc n'être distinctes que dans la région de l'imperfection : leur idéal est d'être unies.

Suivant Spinoza, toute aperception [adéquate ou inadéquate][1] *est une affirmation.* Si j'imagine un cheval ailé, j'affirme les ailes de ce cheval. Si je me représente quelque chose qui n'est pas devant moi, je l'affirme comme présent tout au moins à mon esprit. Si cela est vrai même des idées inadéquates, cela l'est à plus forte raison des idées adéquates, que l'on saisit dans leur nature absolue. Ainsi, toute idée contient une affirmation, c'est-à-dire que la volonté est toujours dans l'entendement même : apercevoir, c'est affirmer. Car rien n'est simple : c'est donc affirmer une liaison entre les éléments du composé que l'affirmer (il est vrai que quelquefois nous croyons faire des rapprochements sans rien affirmer. C'est une illusion. Dans ce cas, l'opération est purement verbale). Toute idée contient donc <604> une affirmation. *Toute affirmation est une idée, et il n'y a pas d'autre volition que celle que l'idée, en tant qu'idée, enveloppe*. « La neige est blanche » signifie que la blancheur est inhérente à la neige. Toute affirmation n'est que l'expression des rapports entre les éléments de l'idée. Dès lors l'entendement et la volonté ne font qu'un, et ne sont que de purs concepts généraux, êtres de

[1] adéquate ou inadéquate *L'*

raison, c'est-à-dire *ne sont rien en dehors des pensées et des volitions* : *l'infinité de la volonté n'est autre chose que le caractère de l'idée générale, du concept général de volonté*, que nous abstrayons de nos actes successifs de volition. La volonté semble infinie, parce qu'étant une notion générale, elle s'étend à tout le possible, et que toute application est bien petite auprès de la généralité, de l'abstraction, de la notion de volonté. Il n'y aurait là rien de plus réel que dans l'idée d'animal. Aussi Descartes pourrait-il tout aussi bien affirmer que l'entendement est infini : et il[1] est bien obligé de reconnaître que l'entendement suit tant bien que mal la volonté jusqu'au bout. <605> Mais dira-t-on que la volonté reste, elle, absolue ? *La perfection de la volonté, dit Spinoza, est strictement la même que celle de l'entendement* : un acte de vouloir est presque exactement aussi parfait que la perception correspondante, et pour classer nos jugements, on les pourrait classer d'après leur ordre de clarté et d'importance. Enfin la volonté n'est pas libre, elle est déterminée par l'entendement[2]. Nos *volitions* sont déterminées par nos idées. La série de nos volitions-idées est une série continue de déterminations réciproques. *Chaque idée amène sa volition*. Lorsque nous n'apercevons aucune raison d'affirmer une idée, nous la rejetons, et inversement : ce sont les idées qui s'attirent ou s'excluent les unes les autres.

On pourrait, il est vrai[3], objecter que si la volonté est toujours déterminée, si la source de nos déterminations n'est pas en nous-mêmes, dans certains cas notre vie s'arrêterait net (argument de l'âne de Buridan), car il n'y aurait nulle part un principe de détermination de notre action. - Si la position de l'âne était possible pour l'homme, c'est vrai, dit Spinoza. Mais il y a en nous d'autres idées, comme celle qu'il y a nécessité de choisir, même sans <606> raisons, qui suffisent à détruire l'équilibre[4] possible entre les idées données.

Cette identité de la volonté et de l'idée explique l'erreur et le doute. L'erreur[5] ne consiste pas en la volition, qui n'est pas, ni dans l'idée, car il y a les idées adéquates et inadéquates. Les secondes ne représentent les objets que dans leur relation avec ce qui les entoure. Les premières[6] sont, comme la conception de l'homme, comme une détermination de l'espace, une proportion de repos et de mouvement, et un ensemble de pensées. Là est la nature. Toute idée inadéquate est fausse, n'exprimant pas la nature. Mais elle contient de la vérité : le rapport est tout ce qu'il y a de réel en elle, c'est la vérité qu'elle contient. Qu'est-ce que l'erreur ? *La privation de certitude.* Elle consiste dans le fait « *que*

---

[1] Descartes *L*

[2] Déterminée, mais pas par l'entendement *L*. Déterminée par l'entendement *L'*

[3] C'est la quatrième objection que s'oppose Spinoza lui-même dans le scolie de la proposition XLIX.

[4] même sans raison qui suffirait à détruire *L'. Le sens général est le même.*

[5] cf. *Éthique,* II, Proposition XXXV et scolie, ainsi que celui de la proposition XLIX

[6] secondes *L*

l'âme qui imagine est, si elle se trompe, privée d'une idée excluant l'existence des choses qu'elle imagine[1] » ou bien que l'âme « *qui perçoit est privée d'une idée qui exclue l'explication de la chose perçue telle qu'elle est entrée dans la perception de cette chose* », c'est-à-dire que l'hallucination, le rêve, sont effets de l'absence d'éléments réducteurs ordinaires. L'erreur est donc une <607> stšrhsij, la privation d'une idée vraie qui exclue la présence et l'explication contenues toujours dans toute idée de la chose. *Le doute, c'est l'incertitude de l'imagination, ou, il consiste dans l'inadéquatité*[2] *de la perception*, ou encore à percevoir quelque chose qui marque que l'on perçoit d'une manière inadéquate[3].

Examen de la théorie de Spinoza.

<609> Nous avons vu les deux théories contraires de Descartes et de Spinoza sur le jugement ; nous avons vu comment Spinoza critique Descartes et prétend donner une théorie plus satisfaisante ; voyons la théorie de Spinoza, car s'il est incontestable que sa théorie est plus précise, il n'en est pas moins vraie qu'elle est moins compréhensive, elle ne rend pas compte de tout ce que nous devons mettre dans l'idée de la vérité, de l'erreur, du doute. Donc, si Spinoza a raison dans la forme, Descartes a raison dans le fond. Ainsi ce n'est pas assez[4] de donner raison à Spinoza dans la forme. Il n'a examiné qu'un côté de la vérité.

Toute aperception contient une affirmation.

Qu'y a-t-il de vrai dans Spinoza ? C'est que toute aperception que fait l'esprit et sur laquelle il fait porter un jugement, toute aperception contient déjà une affirmation : pas d'idée qui n'en contienne. Ainsi, dit Spinoza, si je me représente un cheval ailé, j'en aurai l'image et l'idée. L'image du cheval contient en elle l'affirmation de sa réalité. Si les images que nous avons en rêve étaient déterminées par d'autres images en rapport, nous croirions à leur réalité. *Toute image contient l'affirmation de son objectivité.* Se représenter quelque chose, <610> c'est se le représenter comme existant : on doit donc accorder à Spinoza qu'il n'y a point d'objet de la conscience qui n'ait un certain sens. On doit lui accorder en outre que l'affirmation d'une idée n'est pas autre chose que l'affirmation[5] d'un rapport entre les éléments d'un objet. Suivant Descartes, juger qu'une chose est vraie, ce n'est pas seulement l'apercevoir, c'est l'affirmer, la vouloir, la déterminer : *il y a donc adhésion de la volonté*. Mais le

[1] *Éthique*, II, proposition XVII, scolie

[2] inadéqualité *L'. Les manuscrits hésitent en permanence entre les deux termes.*

[3] *Fin de la page 607 ; page 608 blanche*.

[4] Mais pas assez *L*

[5] qu'une affirmation *L*

rapport [affirmé n'est][1] pas autre chose que le rapport entre les éléments de l'idée. Toute idée et toute affirmation explicite tend à son tour à devenir une image, à se représenter. De plus, si toutes nos idées sont des affirmations, il faut ajouter que ces affirmations sont conditions les unes des autres. La série des états par laquelle passe l'esprit est une série d'affirmations. Si à un moment donné nous pouvions avoir une affirmation qui n'aurait aucun rapport [avec les autres][2], l'unité de la vérité serait abolie : il est nécessaire que chacune de nos affirmations ait sa condition dans une autre, et ainsi de suite, indéfiniment. Si toute affirmation a sa condition dans une autre, [il en est] de même de toute négation. La négation en effet, succède à une affirmation implicite qu'elle supprime et qui a subsisté même <611> pendant l'intervalle de doute. Ainsi, on ne peut pas dire qu'une affirmation ou une négation soit purement et simplement [un produit de] la volonté, et [ne] vienne de rien [d'autre][3]. Lorsque nous renonçons à une affirmation que nous avons faite auparavant, cette affirmation a sa condition dans cette croyance. Lorsqu'au contraire nous ajoutons foi à des croyances antérieures, nous devons faire s'accorder ensemble diverses affirmations que nous avons faites autrefois et que nous faisons maintenant implicitement. Lorsque nous faisons une affirmation qui est une explication, la condition de notre affirmation se trouve dans les connaissances particulières que nous avons[4] acquises concernant ce fait. Il faut de toute nécessité que vous affirmiez une croyance que vous avez dans l'esprit. *Lorsque vous affirmez, vous conciliez diverses affirmations ; si vous niez, c'est que vous ne pouvez pas faire tenir l'idée de la réalité de ce fait dans l'ensemble des idées dont vous ne doutez pas actuellement.*

Nous pouvons considérer avec Spinoza l'action de l'âme comme [l'action][5] de la croyance. Il est impossible de séparer dans la réalité l'acte d'entendre et l'acte de juger. Toutes les affirmations successives ont leur condition dans les précédentes : l'entendement et la volonté ne sont pas séparés l'un de l'autre. Partout où il y a intuition, il y a croyance et volonté. Mais il y a des degrés dans l'affirmation. <612> Dans les deux cas, la nature de l'entendement est proportionnelle à la volonté. À mesure que nous avons une connaissance plus claire, nous affirmons plus absolument. Lorsque nous avons une idée vague, nous avons une croyance éphémère ; lorsque nous avons une idée claire, une connaissance plus solide, et ainsi de suite. Mais s'il est vrai que toute intuition contienne une affirmation, et que toute affirmation puisse devenir intuition, *il ne s'ensuit pas que tout dans la connaissance ne soit qu'idées, ainsi que le veut Spinoza.* Si tout était donné dans la connaissance, d'où

[1] *espace de deux mots laissé en blanc par Lejoindre*

[2] *encore un espace en blanc.*

[3] Ainsi négation ou affirmation ne viennent pas simplement de la volonté *L'*

[4] que vous avez *L.*

[5] *Terme illisible L.* L'action de l'âme, comme le veut Spinoza, consiste donc dans la croyance *L'*

viendrait la première[1] ? Il faut donc autre chose que le donné, que les idées considérées comme les actes de la pensée. Sinon[2], impossible d'expliquer le doute, l'erreur, la connaissance vraie.

Si nos jugements sont déterminés par les précédents, comment se fait-il que nous puissions douter ? Qu'est-ce que le doute ? La suspension du jugement. C'est [soit] le résultat du conflit entre diverses affirmations, dit Spinoza, soit le fait que nous ne connaissions qu'une idée qui ne possède pas la vérité absolue. Aucune de ces idées n'est satisfaisante dans sa théorie. Lorsque mon imagination s'arrête un instant sur une image, elle y croit, si elle se porte sur une autre, elle y croit également. D'où peut alors naître le doute ? Cela résulte-t-il de ce qu'une de ces <613> idées est inadéquate, c'est-à-dire n'a pas les caractères d'une connaissance certaine ? Mais si cette imagination est connue comme inadéquate, [on a] par là deux affirmations qui se superposent : l'une, qu'elle est une image, l'autre, qu'elle est inadéquate : mais où y a-t-il place pour le doute ? Le doute ainsi conçu est une affirmation comme une autre. Dira-t-on avec Spinoza que le doute est une idée adéquate qui nous fait connaître que nous avons une idée inadéquate ? Mais l'idée adéquate ne contient pas le doute, étant l'idée de ce qu'est la vérité absolue par rapport à un ordre de connaissance. L'affirmation contenue dans l'imagination en question non plus. D'où résulte donc le doute ? Trois affirmations, et nullement doute[3].

De même, l'erreur est-elle expliquée dans Spinoza ? Il la définit *la privation de certitude*. C'est, dit-il, la privation d'une idée adéquate excluant en nous la présence de l'idée de l'objet perçu. Mais peut-on dire que la privation de l'idée adéquate constitue l'erreur ? Ainsi, au point de vue de Spinoza, l'erreur, au point de vue de la volonté libre, l'erreur consiste-t-elle dans la privation de l'idée de la volonté. De même, dans l'idée du soleil à 200 pas, l'erreur consiste-t-elle dans la privation d'une idée adéquate établissant que le soleil ne peut être à 200 pas[4] ? <614> Évidemment non : se représenter le soleil comme l'imagination le représente n'est pas même une idée formée, l'erreur consiste dans ce que l'esprit affirme que cette idée inadéquate est adéquate. Se tromper, c'est croire qu'on dit vrai. *L'erreur, c'est le manque d'idée adéquate dans l'être qui croit qu'il en a une, pour parler à la façon de Spinoza. Le doute est l'ignorance actuelle par l'esprit sur la question de savoir si l'idée qui peut [l']être est en*

---

[1] Mais tout dans la connaissance ne consiste pas dans une série d'affirmations et de négations se déterminant. Si tout est donné dans la connaissance, d'où viendrait le premier acte de pensée ? *L'*

[2] Si ainsi *L*

[3] Le doute, dit Spinoza, est (1°) soit l'incertitude de l'imagination, (2°) soit le fait que nous connaissons une idée inadéquate comme inadéquate, (3°) le fait que nous avons une idée adéquate qui nous enseigne que l'autre idée est inadéquate. Le doute n'est pas la première chose, car lorsque l'imagination se porte sur un des deux objets, elle l'affirme, de même sur l'autre : il y a donc deux affirmations mais pas doute. Si nous prenons la deuxième conception du doute, il y aura deux affirmations se superposant : (1°) connaissance de l'idée, (2°) connaissance de l'inadéquatité de cette idée. Troisième conception : ne comporte pas le doute puisque nous savons véritablement que nous avons une idée inadéquate. *L'*

[4] *En marge* : Pour Spinoza, idée adéquate ne signifie pas *adequata reis*. C'est une idée qui [est] telle qu'elle doit être comme idée <???>

effet inadéquate, de même que l'erreur ne consiste pas dans l'absence d'idée adéquate, mais dans le fait que nous croyons l'avoir[1]. Exemple de Spinoza sur l'erreur : lorsque nous voyons le soleil à 60 pas, on ne peut pas dire que cette vision soit contenue dans la simple représentation du soleil. Du moment que vous mesurez une représentation, vous la mettez en rapport avec[2] une représentation possible, vous interprétez la réalité absolue qu'il y a dans l'apparence. L'erreur ne commence que lorsque vous jugez de la substance par analogie. *Ce qui manque à l'idée fausse, ce n'est donc pas toute idée vraie*. Lorsque nous n'affirmons pas que le soleil est à 60 pas, il y a déjà dans notre esprit une idée de la distance, qui est vraie ; ce qui <615> est faux, c'est l'application que nous faisons à l'image en question. De même, ce qui constitue le doute, ce n'est pas seulement la présence d'une idée incertaine qui nous fait douter d'une idée certaine, mais [c'est] que nous ne voyons pas dans l'idée incertaine les marques qui indiquent la vérité de la connaissance. Dans toute suspension d'affirmation il y a deux termes en présence : une certaine idée de la vérité, puis une certaine idée. Il y a une connaissance certaine lorsque l'esprit reconnaît les traits de la vérité, erreur lorsqu'il croit les reconnaître et qu'ils n'y sont pas, et doute quand il se demande s'ils y sont.

Par conséquent l'acte de la connaissance est toujours quelque chose de plus que les idées sur lesquelles il porte. Une idée vraie est une idée où nous reconnaissons les traits de la vérité alors qu'ils y sont effectivement, une idée fausse est une idée où nous croyons à tort reconnaître ces traits, et une douteuse, lorsque nous ne savons pas s'ils y sont réellement. Sans cette distinction de deux espèces d'idées, les idées proprement dites et l'idée de la vérité, toute conception du vrai, du faux et du douteux est impossible. En effet, les idées, par le fait seul qu'elles sont pensées, contiennent une affirmation et par conséquent une vérité. Par conséquent, on <616> ne saurait dire qu'elles sont fausses en elles-mêmes. On ne peut concevoir l'erreur que si on conçoit ce que cet acte devrait être et si on se représente qu'il n'est pas cela. Dans le système de Spinoza, cette conception manque totalement. On ne peut concevoir l'erreur qu'à la condition que l'on conçoive qu'on a une idée que l'on prend pour vraie alors qu'elle ne l'est pas. Les représentations qui sont des erreurs ne sont pas fausses en elles-mêmes. Il n'y a d'erreur possible que si nous concevons que cette idée ne réalise pas cet idéal. Pour l'esprit qui ne conçoit pas cet idéal, cette idée est fausse. Sans la conception de cet idéal, aucune conception de la vérité et de la fausseté n'est possible. De même, sans cette conception de l'idéal de la vérité, le doute est inexplicable. Comment douter, si l'on ne savait ce que cette idée doit être ? Douter de la vérité d'une idée[3], c'est douter si cet idéal est réalisé dans l'idée. La connaissance de cette[4] idée est dans le

[1] La privation de certitude est une ignorance et non une erreur *L'*

[2] par rapport à *L*

[3] Comme douter, si l'on ne savait ce que cette idée doit être, est le doute de la vérité, d'une idée *L*

[4] toute *L*

doute ; selon Descartes, [l'esprit ne peut douter] s'il ne conçoit pas ce que cette idée doit être. Si cet idéal n'existait pas, l'esprit adhérerait à toute idée. Une idée dont vous doutez, vous n'en doutez pas en tant <617> que représentation. Pour que le doute apparaisse, il faut qu'au-dessus de ce dont vous ne doutez pas apparaisse en vous une certaine idée[1], qui vous fait vous demander si cette idée est vraie ou fausse[2].

Comment expliquer sans l'idée d'un idéal la simple affirmation, celle qui constitue le jugement ? Si nous n'admettons pas l'existence de cette idée, l'affirmation contenue dans le jugement ne sera rien de plus que l'affirmation implicite contenue dans l'idée. De même la négation : comment une idée pourrait-elle en nier une autre ? Impensable. Elle ne le pourrait qu'en la supprimant. Mais la négation d'une erreur n'est pas la suppression d'une idée contenant une erreur. Enfin, la connaissance vraie, adéquate, ne s'explique pas davantage, si on n'admet pas qu'il y a dans l'esprit autre chose que les idées qu'il affirme[, autre chose que ses][3] actes antérieurs. La connaissance vraie ne se distinguerait pas de la croyance. Quand je dis que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je dis que c'est vrai[4], mais si ce n'était qu'un fait, je ne ferais qu'y croire, il faut, pour que ce soit vrai, qu'on voie que cela doit être.

<618> En somme, le doute, que Spinoza prétend expliquer, n'est pas ce qu'il dit, et ne s'explique pas dans son système. Douter, c'est suspendre son jugement, comme dit Descartes, mais le suspendre, non pas seulement parce qu'on a une idée qui détermine ces suspensions, mais bien parce qu'on n'aperçoit pas dans cette idée les conditions qui la feraient vraies. Le doute suppose donc, outre l'idée sur laquelle il porte, (1) l'existence dans l'esprit d'une idée de conditions à remplir, (2) la présence actuelle de cette idée à la conscience ; ces conditions sont celles de la connaissance. Il faut savoir qu'on peut se tromper pour concevoir. À défaut de cette idée, pas de connaissance, mais simple succession de croyances, c'est-à-dire d'adhésions de fait, qui ne sont pas adhésions de droit. Ce sont là les conditions du doute, et par suite de la connaissance, mais ce sont seulement des conditions, et le doute n'est pas là tout entier.

Nous avons vu que la théorie de Spinoza n'expliquait pas la succession de la connaissance. Il en est de même de l'erreur : elle n'est pas expliquée par cette théorie. Suivant Spinoza, l'erreur est la privation de certitude, d'une idée certaine, adéquate, qui exclue soit la présence, soit l'idée de l'objet

---

[1] l'apparition d'une certaine idée *L*

[2] Les idées, par le fait qu'elles sont pensées, ont une certaine vérité, mais qui ne fait pas la vérité tout entière ; il faut qu'elles réalisent l'idéal du vrai que nous avons en nous. Si elles ne le réalisent pas : erreur ; si nous ne savons pas si elles le réalisent ou non : doute. *L'*

[3] qu'il affirme de ces *L*

[4] *Biffé* : "j'y crois".

imaginé ou perçu. <619> Mais l'erreur n'est pas seulement une privation, manquer d'une idée vraie n'est pas se tromper. Ainsi, si nous nous représentons un objet comme présent, cette représentation, en tant que [telle] ne contient pas l'affirmation de cet objet comme vrai, cette idée-là n'est pas une erreur. D'après les principes de Spinoza, toute idée contient en elle-même une vérité. Mais si elle contient une vérité, on ne peut pas dire que sa fausseté consiste dans le défaut d'une idée vraie qu'elle [*illisible*]. En effet, cette absence explique bien comment l'idée n'est pas adéquate. Un esprit qui n'a aucune idée vraie qui exclut l'idée fausse qu'il a rêve. Une idée n'est fausse qu'en tant qu'elle prétend exprimer la vérité complète, et qu'elle ne l'exprime[1] pas. Quand nous affirmons le soleil à 60 pieds de nous, l'erreur ne consiste pas dans la représentation du soleil, mais dans le fait que nous faisons intervenir l'affirmation que nous connaissons la vraie nature de cette chose. Autrement dit, nous ne nous trompons pas quand nous avons une idée incomplète, mais quand nous prenons une idée fausse pour une idée vraie. L'erreur est la non-conformité de l'idée à ce qu'elle doit être. *C'est le fait que nous accordons à une de nos idées* <620> *une valeur qu'elle n'a pas.* Si nous concevons la distance du soleil à nous comme étant un kilomètre, cette idée nous est suggérée par la certitude que le soleil est à une distance absolue de nous. Cette idée que le soleil est à une distance absolue de nous n'est pas fausse, mais ce qui constitue l'erreur, c'est de conclure de l'apparence à l'absolue vérité de la distance du soleil. Si nous nous élevons immodérément de l'apparence à la prétendue réalité sans passer par les intervalles nécessaires, nous nous trompons. L'erreur ne consiste pas simplement dans le manque de la connaissance absolue au sein de la représentation que nous nous faisons du soleil. Pour qu'il y ait erreur, il faut donc l'affirmation d'une vérité proprement dite.

Nous sommes donc amenés aux mêmes conséquences que celles où nous a conduits la considération du doute, puisque la condition de la connaissance, c'est-à-dire le doute, c'est la présence dans l'esprit d'une idée de ce que la connaissance que nous avons actuellement, à laquelle nous croyons en tant que simple donnée, doit être. Si on n'admet pas qu'il y a toujours dans l'esprit, indépendamment des conditions qu'il se forme, une idée des conditions idéales pour devenir l'objet d'une affirmation vraie, <621> il est impossible d'expliquer le doute, l'erreur, la connaissance vraie. Nous nous trompons lorsque nous croyons apercevoir les conditions de la vérité, et nous sommes dans le vrai quand elles y sont en effet. Si on ne fait pas cette distinction entre les données que l'esprit se propose actuellement, ou pour mieux dire, qui lui sont actuellement proposées, et l'idéal qu'il poursuit, idéal dont il s'efforce de retrouver l'empreinte, de dégager les marques dans ces données mêmes, impossible de concevoir l'idée de la connaissance vraie, de la vérité, cette vérité qui entraîne avec elle la certitude. En effet, la certitude ne se distinguerait pas de la croyance, si elle n'était pas plus qu'un simple fait. Lorsque nous sommes certains de quelque chose, cela ne signifie pas simplement qu'il est matériellement impossible de ne pas croire à cette chose, mais que cette chose est conforme à ce

[1] l'est *L*

qu'elle doit être. Sans cette opposition de deux termes irréductibles l'un à l'autre, d'une part l'idée de ce que cette connaissance est, et d'autre part l'idée de ce que cette connaissance doit être, impossible de distinguer la certitude qui est tout. On voit donc que s'il faut accorder que la thèse de Spinoza est plus complète que celle de Descartes ; <622> que s'il met en relief le côté de la détermination, le côté objectif de la connaissance, d'un autre côté cette théorie ne rend pas compte comme celle de Descartes de cette dualité à laquelle nous a conduits l'analyse de l'acte du jugement. Descartes n'a pas tort d'opposer l'entendement[1] à la volonté, et d'affirmer que celle-ci le dépasse, si par entendement nous comprenons la faculté de nous mettre devant la conscience les éléments de nos jugements. Comme nous venons de le voir, la somme de tous ces éléments, dans leur succession illimitée, ne rend pas compte de l'acte de la connaissance. On ne comprendra jamais comment par le simple rapprochement de ces représentations pourront s'engendrer des connaissances. En effet celles de ces données de la connaissance qui ne peuvent s'accorder s'éliminent. Dans le premier cas, pas de doute, dans le deuxième, pas d'erreur, donc pas de vérité dans le premier ni dans le deuxième. Pour qu'il y ait connaissance, il faut autre chose en face de ces données, qui les comprenne, les organise, découvre leur convenance. Cet élément irréductible aux données de la connaissance, c'est <623> ce que Descartes appelle la volonté. C'est ce fait que dans la connaissance, il est impossible de réduire tout aux données de cette connaissance.

En ce sens donc, on peut dire que c'est la théorie cartésienne qui est la vraie, avec cette restriction que nous n'y voyons pas expliqué comme chez Spinoza ce déterminisme des actes de la pensée, qui fait que tout acte ultérieur a sa condition dans le précédent, que par un simple acte de volonté nous ne pouvons pas atteindre la vérité. On ne peut atteindre la vérité que dans la mesure où s'est formé en nous l'idéal de ce que la vérité doit être. Cet idéal, cette forme à laquelle la connaissance vraie doit être conforme, est notre œuvre, mais nous l'engendrons par l'intermédiaire de l'expérience.

Ainsi la question de savoir comme le soutient Descartes si nous sommes responsables de nos erreurs, ne saurait se résoudre par une affirmation absolue, à moins qu'on n'y ajoute une explication convenable, c'est-à-dire à moins qu'on n'entende que nous [ne] sommes [pas] responsables de l'erreur présente[2] ; car il n'est pas toujours possible dans l'instant d'éviter certaines erreurs. Dans l'instant, l'idée de ce que la vérité doit [être] n'est pas <624> facile à connaître. Cela ne veut pas dire que nous ne soyons pas responsables, car cela tient à l'usage que nous avons fait de notre volonté précédemment. Tout homme n'a qu'une idée de la vérité, par conséquent il lui est possible de développer en lui progressivement la conception de ce que la vérité doit être dans les différents ordres où on peut la chercher. Par conséquent, une certaine part doit être faite à la liberté.

---

[1] le jugement *L*

[2] Ainsi, comme le veut Descartes, nous sommes responsables de nos actes et de nos erreurs, mais non de l'erreur présente *L'*

En un sens même, on peut dire [non seulement] que le jugement est toujours un acte indirect de liberté, mais [qu']en un sens il est toujours un acte direct de liberté, et en ce sens la théorie de Descartes est plus complètement vraie encore. C'est que, comme nous l'avons vu, les données de la connaissance ne résultent pas immédiatement d'un jugement. Toutes les formes de la connaissance sont l'œuvre de l'esprit, jamais la forme inférieure ne peut être considérée comme expliquant la forme supérieure ; jamais d'un rapprochement de sensations ne sortira une perception, de perceptions ne sortira l'idée ; on peut donc les considérer comme le produit de la spontanéité de l'esprit. Il est faux de considérer la connaissance comme se faisant en nous sans nous, ainsi <625> que le veut Spinoza. Les formes qui constituent la pensée sont quelque chose de plus que de pures idées, elles sont les conditions des idées, c'est-à-dire que l'esprit ne les détermine que par un mouvement qu'il fait pour s'élever au-dessus de chacun des actes successifs qu'il traverse. Impossible d'expliquer dans la connaissance le supérieur par l'inférieur. Comme nous le verrons dans la théorie de la raison, toutes ces formes ne sont pas des formes inertes, quelque chose subsistant par soi, éternel, indépendant de toute action, mais au contraire sont l'œuvre de l'esprit, non les intermédiaires par lesquels passe l'esprit, mais les degrés de son œuvre. En somme c'est l'idée de la subjectivité, de l'esprit que Descartes paraît avoir sauvegardée par sa conception.

En résumé donc, nous pouvons dire que, d'une part, le jugement ne saurait être considéré comme dépendant à chaque instant de la volonté. Il a ses conditions dans les jugements précédents. Mais, s'il y a ces conditions, cela ne veut pas dire que ces conditions l'expliquent tout entier. Ce qu'elles n'expliquent pas, c'est que quelquefois elles suffisent à engendrer une affirmation <626> vraie, et que quelquefois elles n'y suffisent pas. Il faut donc admettre qu'au-dessus il y a l'esprit, qui est un principe de liberté en face du principe de nécessité que constituent les données de la connaissance. Nous sommes libres en ce sens que ce ne sont jamais les données actuelles qui la[1] déterminent, ce ne sont pas les croyances actuelles qui se proposent comme vraies ou fausses. [Nous les reconnaissons telles d'après l'idéal que nous nous sommes formé nous-mêmes dans le passé][2]. Or, cette idée, il n'est pas en notre pouvoir de la déterminer de nouveau, nous ne pouvons pas la créer de toutes pièces, elle est une condition de la connaissance vraie qui a [certes elle-même] ses conditions[3] dans le fait, mais ces conditions à leur tour ont été complétées par l'intervention actuelle de notre pensée dans le passé. Un acte a été nécessaire dans le passé pour former cet idéal. Car il ne suffit pas, pour que nous affirmions, doutions, nous trompions, que nous affirmions d'une part l'idée, d'autre part [une autre

[1] qui nous *L'*

[2] [...] *L' ; lacune L*

[3] sa condition *L*

idée][1] : cette [double] conception ne suffit pas, il faut encore l'acte proprement dit de la pensée. Il faut l'intervention de cet acte qui rapproche : impossible [sans cela] de concevoir pourquoi la pensée penserait ce qu'elle pense. Nous pouvons nous transporter <627> dans des conditions telles [...][2], nous pouvons nous représenter des images sans que le mouvement de la pensée cesse. Si nous ne déterminions pas le mouvement de la pensée, elle s'arrêterait sur place, il n'y aurait pas de raisons pour que nous pensions telle ou telle chose. Si notre spontanéité n'ajoute pas quelque chose à ces données qui préexistent, pourquoi pensons-nous telle chose, et ne la pensions-nous pas auparavant ? Cette réflexion n'est pas autre chose que l'extension de la restriction de Leibnitz : « Rien dans le jugement qui ne se trouve dans ses données, excepté le jugement même ». Tant que nous n'avons que les éléments du jugement, celui-ci n'existe qu'en puissance[3]. Si je ne crois pas reconnaître dans l'image d'un objet des raisons suffisantes pour affirmer que cet objet est à telle distance de moi, je ne ferai pas cette affirmation.

Par conséquent, comme le veut Spinoza, l'acte du jugement est conditionné par ses déterminations, mais l'esprit a sa part dans le jugement, et les formes de la pensée ne sont rien indépendamment de l'esprit qui les applique, comme le veut Descartes[4]. Il y a donc place pour la spontanéité de l'esprit.

<628> Ce n'est pas seulement dans l'affirmation en tant qu'elle a rapport aux objets que l'esprit peut manifester sa liberté, c'est surtout dans l'acte par lequel il comprend l'insuffisance de tous les actes par lesquels il détermine la vérité. Tous les actes de jugement ont pour effet de fournir de nouvelles idées. Nous pouvons comprendre par la réflexion l'insuffisance de tous ces actes pour exprimer la réalité absolue. Nous pouvons comprendre cette nécessité d'imposer des bornes à la réalité quand nous la pensons. L'acte de la réflexion, par lequel nous nous rendons compte de ces idées, est un acte de liberté, c'est l'acte par lequel nous nous rendons compte de l'insuffisance de la pensée.

En somme donc, trois sens dans lesquels on peut dire que le jugement n'exclut pas la liberté[5] : (1°) dans ce sens qu'il est un acte proprement dit ; (2°) dans ce sens que les conditions idéales actuelles du jugement sont notre œuvre dans le passé, le résultat de l'usage que nous avons fait de nous-mêmes ;

---

[1] *l'espace d'un mot est laissé en blanc par Lejoindre*

[2] *id.*

[3] *Notre texte L'.* Le jugement n'existe qu'en puissance tant que les jugements existent en un seul *sic L*

[4] *Cette phrase L'.* Ainsi l'acte du jugement est bien quelque chose [de libre, *biffé*] que l'esprit ajoute à ses déterminations : nous devons le reconnaître avec Spinoza <*sic*>. Mais il faut reconnaître avec Descartes que ces actes eux-mêmes ne sont pas entièrement conditionnés par leurs données. Sans doute tous ces actes sont conditionnés par les formes de la pensée, mais ces formes ne sont rien par elles[-mêmes], indépendamment de l'esprit qui les applique. *L*

[5] que le jugement est un acte de liberté *L'*

(3°) en ce sens que toutes les formes de la pensée sont l'œuvre de la pensée même, et ne s'imposent pas à elle du dehors : tout esprit qui les conçoit participe à l'activité[1] absolue qui les crée, et il comprend qu'en les formant il cède à une nécessité qui, par cela seul qu'il la comprend, cesse d'être absolue, puisqu'elle ne l'empêche pas de se rendre compte de la véritable valeur des idées qu'il engendre par le moyen de ses formes nécessaires.

On peut donc dire que le jugement ne saurait être dit un simple acte d'entendement, mais qu'il est un acte de liberté. L'entendement ou pour mieux dire l'intelligence tout entière n'existe que par autre chose qui la dépasse, et lorsque nous jugeons, nous ne faisons autre chose que traduire dans le langage analytique une vérité que nous savons d'avance être une, absolue, ne pas comporter cette analyse. Cette analyse est notre œuvre, comprendre sa nécessité, c'est s'en affranchir.

La forme dans le Jugement

Nous avons vu dans la précédente leçon comment il est impossible d'expliquer l'acte de la connaissance, si on n'admet pas que dans cet acte il y a autre chose qu'une opération purement passive, dans laquelle l'esprit subit une matière, l'idée, sur laquelle porte le jugement. Il est nécessaire de maintenir l'existence d'une forme en face de la matière, sinon plus d'esprit. Tant que l'idée ne fait que se proposer à la pensée, l'esprit ne pense pas véritablement. Le jugement ajoute quelque chose à la matière de la connaissance, à l'idée. S'il n'en était pas ainsi, il faudrait dire que, quand nous jugeons, nous ne faisons pas autre chose que considérer, analyser ce qui se trouvait déjà dans notre idée. Le jugement serait une pure opération analytique. Il n'ajouterait rien à la connaissance, la véritable source de la connaissance serait dans l'idée. L'idée à son tour serait le résultat passivement formé de la sensation ; c'est ainsi que l'a comprise Condillac. Suivant son sensualisme, les idées résultent en nous purement et simplement des sensations subies, lesquelles se rapprochent suivant qu'elles se ressemblent, s'écartent suivant qu'elles diffèrent, <631> et donnent lieu à des résidus abstraits, les idées abstraites. Le rapprochement d'un certain nombre de résidus nous donne l'idée d'un objet. Lorsque l'habitude de réunir certains groupes de résidus s'est formée en nous, il en résulte que nous concevons les idées générales[2]. Qu'est-ce donc que le jugement ? Une opération plus abstraite, purement analytique, par laquelle l'esprit défait ces composés d'abstractions. Ainsi, lorsque je formule un jugement comme celui-ci : *le soleil est un corps brillant*, je ne fais qu'analyser l'idée que la perception a formée en moi du soleil. Dans cette idée je trouve l'idée de *corps* et celle de *brillant*. Dans

[1] à l'action *L'*

[2] Le rapprochement d'un certain nombre d'idées abstraites nous donne l'idée d'un objet, le rapprochement d'un certain nombre d'objets nous donne les idées générales *L'*

ce jugement, j'exprime donc la composition de l'idée du soleil, telle que l'expérience l'a formée en moi. Le jugement ne fait que constater le fait de la nature de mes idées, qui est le résultat indirect de mes sensations, obtenu grâce à la comparaison, attention, *etc*. Dire que les idées se forment en nous par attention et comparaison, c'est-à-dire par un principe qui se trouverait exister en nous en face de la sensation, [c'est dire qu']il faut que nous ayons déjà l'idée de quelque chose que nous voulons découvrir. <632> Il faut donc que nous sachions d'avance qu'il y a quelque chose à dégager dans nos sensations, il faut que la volonté soit éclairée. On ne tire des idées des idées qu'avec quelque chose de plus que des sensations.

Ce que nous voulons établir ici, c'est l'impossibilité de ramener le jugement à l'idée, de le considérer comme une pure analyse de l'idée. En effet, si nous considérons l'idée du soleil, il est possible que cette idée contienne ces éléments, l'idée de *corps* et l'idée de *brillant*, mais elle les contient en puissance, elle les signifie. Mais ces affirmations ne sont faites que dans le jugement. La simple conception d'une idée n'est que la conception d'une pure possibilité. Au contraire, quand je dis : *le soleil est un corps brillant*, j'établis une liaison entre l'idée d'un corps et l'idée de *brillant*, qui chauffe, j'établis un rapport entre toutes les perceptions qui m'ont donné ces idées. Ce n'est pas seulement dans l'idée du soleil que se trouve l'idée[1] de corps et celle de *brillant*, accidentellement, d'une façon contingente, mais j'affirme qu'il y a à cela une raison, qui doit être reconnue par tout le monde. Les idées <633> ne sont autre chose en moi que des tendances, des aptitudes à des pensées proprement dites. Je puis avoir des idées fausses, elles ne peuvent prétendre à la réalité que lorsqu'elles sont déterminées par des actes. Lorsque je juge mes idées dans leurs rapports, je passe des simples états de moi à leur forme dans la réalité, telles qu'elles doivent s'imposer à tous.

Sans doute, c'est l'expérience qui m'a appris que le soleil est brillant, mais il y a une liaison objective entre ces idées de *corps* et de *brillant*, qui répond à la nature même des choses, et qui n'est pas subjective. Il faut que, dans cette matière qui se présente à nous, nous reconnaissions les signes qui justifient l'application d'une forme. Lorsque j'affirme que le soleil est un corps brillant, j'affirme que dans les sensations que le soleil m'a données, il y a une raison pour moi d'appliquer à cet ensemble de sensations l'idée de substance déterminée par l'idée de corps et par celle d'éclat. J'affirme donc que la matière de ce jugement me donne le droit d'affirmer dans le moment présent et comme vraie indépendamment de ce moment, la légitimité <634> de l'acte d'affirmer telle forme. Par conséquent, dans de pareils jugements entre nécessairement l'idée d'une nature absolue des choses, d'une conception que je forme à l'endroit de cette nature absolue. Si je n'avais pas ces idées d'une nature absolue des choses, idée très complexe, il serait impossible de former un jugement, même faux, car un

[1] *Faut-il lire* : Ce n'est pas seulement que, dans l'idée du soleil, l'idée de corps et celle de brillant se trouvent accidentellement... *?*

jugement faux suppose la prétention à la vérité. Pour un esprit qui n'aurait pas en lui l'idée d'une vérité absolue, il serait impossible de s'élever au-dessus de l'ordre des sensations.

Le jugement fait donc passer du subjectif à l'objectif. Il ne se borne pas à décomposer l'idée, à constater sa composition, il établit que cette composition répond à la réalité, est vraie. Par conséquent il serait encore nécessaire de maintenir que le jugement est autre chose que l'idée ; puisque l'idée ne serait qu'une agglomération de faits, le jugement étant l'expression de cette agglomération. Mais on ne saurait considérer l'idée comme une simple agglomération. Car les différents caractères de l'idée ont entre eux toutes <635> sortes de caractères différents entre eux. Si l'idée est bien conçue, ses éléments sont bien coordonnés suivant leurs vrais rapports, si [elle est] fausse, il n'en est pas ainsi ; mais ces rapports peuvent donc être vrais ou faux. Ces rapports sont des rapports de substance à qualité, de moyens à fins, de grandeur, *etc*. Tous ces rapports ont pour caractère commun la nécessité. Toutes les fois que nous les appliquons, nous nous conformons à une nécessité indépendante de nous, mais en outre ils ont une nature propre. Mais cette nature, tout autant que cette nécessité, est irréductible à la matière du rapport, c'est-à-dire à la sensation.

Il est donc impossible de faire sortir d'un simple rapprochement de sensations l'idée d'un rapport de la première à la deuxième et déterminant celle-ci, puis de la deuxième à la troisième et la déterminant. Si nous n'avions que des sensations, nous n'aurions jamais l'idée de cause, car pas de rapports de détermination entre elles. Pour l'idée de substance, nous aurions beau considérer un objet, voir ses propriétés changer tandis que son poids subsiste, cela ne nous donnerait pas l'idée que cet objet est une substance : <636> dans tout ce que nous connaissons de cet objet rapproché de notre conscience, nous ne connaîtrions que les sensations données par cet objet, et n'aurions nullement l'idée de la substance de[1] l'objet. Quand bien même nous constaterions expérimentalement quelque chose de permanent, ce ne serait que quelque chose de permanent en nous, et non objectivement.

Ce qui confirme que ces rapports ne peuvent pas se déduire de la sensation seule, c'est leur caractère nécessaire. Car si la sensation était leur origine, on ne comprendrait pas pourquoi toute connaissance suppose l'affirmation de ces rapports : c'est cependant ce que l'expérience établit. Si nous considérons un jugement, par exemple : *les corps s'attirent en raison directe de leur masse, et en raison inverse des carrés de leur distance*, ce jugement possède nécessairement une *quantité*, c'est-à-dire que la vérité qu'il affirme, il l'affirme, soit de toute l'extension de l'idée de son sujet, soit d'une partie seulement de l'idée de son sujet. Dans ce cas la vérité n'est affirmée que de l'objet désigné par le sujet. De tout jugement nous pouvons nous demander lequel de ces deux caractères il présente. Est-il une idée générale, est-il une idée particulière ? <637> Il n'y a pas une troisième espèce de sujet possible pour un jugement. De là résulte ce qu'on appelle la *quantité* d'un jugement, c'est-à-dire la

[1]la substance de *surajouté.*

quantité du sujet d'un jugement. Le sujet est singulier, ou bien c'est une idée générale. Dans ce cas, deux cas : ou bien le jugement exprime un caractère essentiel, ou bien accidentel. Dans le premier cas, le jugement est affirmable de tous les êtres auxquels le jugement convient : dans ce cas le jugement a un sujet universel, du moins en puissance. Toutes les fois que le jugement affirme quelque chose qui appartient à l'idée du sujet, l'universalité existe en fait. Dans le cas contraire, de l'accidentel, le sujet du jugement est particulier et il est [...]. *Particulier* et *universel* ne s'opposent pas l'un à l'autre au point de vue du nombre, cela veut dire simplement qu'il [le jugement particulier] ne contient pas tous les individus auxquels le jugement convient. Le jugement singulier se borne à analyser une intuition. Au contraire, l'universel exprime les éléments nécessaires, toujours les mêmes. Le particulier exprime les éléments du moment présent. <638> Il est impossible de concevoir une troisième manière d'être du jugement au point de vue de la quantité. Impossible de concevoir une troisième détermination de la quantité, et aussi qu'un jugement puisse se passer de quantité.

De même, tous les jugements sont nécessairement affirmatifs ou négatifs[1]. Pas de milieu entre affirmation et négation. Ce que Kant appelle limitation n'est qu'une complication (Kant admet une troisième espèce du jugement : ainsi *l'or est un métal* (affirmatif), *l'or n'est pas transparent* (négatif), *l'or est non noir* (limitatif). Cela n'équivaut pas à dire : *l'or n'est pas noir*). Tout jugement a une *qualité* : comment cette nécessité d'une qualité se justifierait-elle si l'origine du jugement était dans la sensation ?

De même, tout jugement exprime nécessairement une *relation* d'un certain genre. Il n'y a que cinq genres de relations possibles, mais une de ces relations peut être considérée en deux sens opposés, ce qui fait six. Un rapport affirmé doit être <639> de substance à qualité, cause à effet, (moyen à fin), relation entre les différents modes ou différentes relations possibles d'une idée, relations d'égalité ou d'inégalité, relation d'identité. Quelque jugement que nous considérions, il appartient à l'une de ces cinq classes. On peut facilement déduire toutes ces catégories et montrer pourquoi il n'y en a pas plus. En présence d'un objet, nous affirmons les qualités qui lui appartiennent comme constituant sa nature. Nous considérons qu'entre toutes les qualités qui lui appartiennent il existe un objet, qui est une liaison. Mais cette liaison est indépendante des qualités. En effet ces qualités peuvent être modifiées sans que la substance soit modifiée ; nous n'aurions donc pas l'idée des qualités sans celle de la substance. Ainsi, *la terre est ronde* exprime un rapport de substance à qualité. C'est l'attribution expresse d'une qualité à une substance. Cette relation ne peut se ramener à la sensation : en effet la qualité suppose une idée abstraite <640> qui n'existe que par autre chose. Sans doute nous sommes portés à confondre sensation et qualité, mais c'est parce qu'il ne nous importe pas dans la pratique de les distinguer : l'analyse y arrive. Ainsi dans la sensation de brûlure, nous voyons bien que la sensation

[1] Tout jugement est affirmatif ou négatif, ce qui ne pourrait se justifier si l'origine du jugement était dans la sensation. *L'*

est subjective et que l'objet est chaud, ce qui est sa qualité. [Ces jugements sont catégoriques][1]. D'autres jugements expriment des relations *de cause à effet* : les objets se transforment, se modifient, agissent les uns sur les autres. L'affirmation des relations qui existent entre toutes ces transformations est l'objet d'une deuxième espèce de jugements : les jugements qui expriment des relations entre les phénomènes sont les jugements *hypothétiques*. Ensuite, les jugements peuvent exprimer des relations entre les différentes manières d'être possibles, et alors nous pouvons exprimer par des jugements ce fait qu'*un objet donné ne possède que l'une des espèces possibles de la couleur*. Ainsi[2] nous pouvons considérer l'idée d'*Européen* et affirmer par un certain jugement qu'un Européen ne peut se présenter que sous forme de français, d'anglais, *etc*. <641> Ces jugements sont dits *disjonctifs*, parce qu'ils disjoignent l'idée entre ses différentes manières d'être. La copule est *ou*. Ensuite vient la catégorie des jugements *intuitifs*, qui sont fondés sur une intuition actuelle. L'intuition peut être quantitative ou de qualité. Dans le premier cas, jugements mathématiques, dans le deuxième cas jugement d'intuition. L'égalité n'a rapport qu'au nombre. L'identité peut se trouver dans l'égalité, mais aussi dans la qualité. La seule identité, c'est celle d'une chose avec elle-même, par conséquent l'identité c'est ce qui est soi-même. Telles sont les cinq espèces de jugements : il est impossible d'en imaginer d'autres, impossible de penser des relations qui ne soient pas de qualité à substance, de phénomène à phénomène, d'idée à idée, de qualité à qualité, d'identité de chose avec elle-même. Tout cela établit le caractère irréductible à la sensation du jugement.

Enfin le jugement possède une quatrième forme, la *modalité*. Un jugement peut affirmer une chose soit comme <642> possible, comme existante, ou comme nécessaire. Un jugement affirme une chose comme possible tant qu'elle n'est pas contradictoire à la nature, comme existante, lorsqu'elle est conforme à une intuition actuelle, et non comme existant réellement. Enfin, si j'exprime qu'une pierre lancée retombera, j'affirme cette conséquence comme résultant nécessairement de la condition. Ce jugement exprime donc une nécessité. Le premier jugement est *hypothétique*, le deuxième *assertorique*, le troisième *apodictique*. Il est clair que de ces trois jugements, de possibilité, d'existence, de nécessité, si on affirme sous une de ces trois formes, des idées de ces jugements devront résulter les mêmes nécessités. Nous sommes en droit de conclure que ces trois formes sont nécessaires dans la pensée : cela ne veut pas dire qu'elles lui soient imposées par le dehors. À chacune de ces formes nécessaires, qui s'imposent à la pensée, correspondent autant d'espèces de jugements.

<643> L'analyse que nous avons faite des formes du jugement nous a permis d'établir les formes correspondantes du jugement[3]. Mais on peut encore diviser les jugements en *a priori*, indépendants de

[1] [...] *L'. Om. L*

[2] de même *L*

[3] *sic*

l'expérience, et *a posteriori*, dépendants de l'expérience. Ainsi le jugement de l'existence de Dieu, argument ontologique, celui par lequel on démontre l'immortalité de l'âme, sont des jugements *a priori* (le premier de ces jugements consiste à déduire l'idée de l'existence de Dieu de l'existence de l'idée du parfait). On range d'ordinaire parmi les jugements *a priori* tous les jugements mathématiques. Les mathématiques établissent quels doivent être nécessairement les rapports des grandeurs données. Cependant, [dira-t-on], cette division n'est pas fondée absolument. En effet, un jugement *a priori* ne repose pas sur l'expérience, n'a pas de matière, c'est un jugement vide. - C'est vrai, mais le jugement *a priori* repose tout de même sur une expérience, expérience différente de l'expérience vulgaire, mais expérience. Ainsi, pour dire *a priori* que les deux angles d'un triangle sont égaux à deux droits, il faut une intuition, expérience idéale, portant sur des objets parfaitement définis, parce qu'ils sont compris par l'esprit. <644> Quant aux jugements métaphysiques, ils reposent également sur une certaine expérience d'un autre genre. Lorsqu'on conçoit la nécessité de l'existence du parfait, la raison dernière d'affirmer cette existence n'est pas autre chose que sa nécessité. Si nous pouvions construire la métaphysique absolument *a priori*, une telle métaphysique serait arbitraire ; mais il n'en est pas ainsi : nous sommes déterminés par une nécessité indépendante de nous. Pour qu'il y ait connaissance, il faut que l'application que nous faisons des formes de la pensée soit justifiée par une application des formes intérieures. La méthode métaphysique repose sur la réflexion, en vue de saisir le fil des nécessités inhérentes à l'esprit qui manifestent la nature de l'absolu. En s'élevant à la conception métaphysique, l'esprit ne fait pas autre chose que concevoir par le dedans ce que sa conscience lui présentait par le dehors. Toute connaissance a sa base dans l'expérience, mais elle suppose quelque chose qui dépasse l'expérience. La métaphysique consiste à atteindre cette connaissance qui dépasse l'expérience. Il n'y a pas non plus de jugements *a posteriori* au pied de la lettre. En effet, il y a toujours des éléments *a priori*. Ainsi, prenons un jugement purement empirique : *voilà une montre*. Ce jugement suppose l'idée de l'être, de substance, <645> l'idée que cet objet occupe sa place dans l'étendue.

Une autre division des jugements est celle qui les range en analytiques et synthétiques. L'analytique est celui qui ne fait qu'analyser l'idée de son sujet, qui n'ajoute rien à la connaissance. Le synthétique ajoute à l'idée du sujet, ajoute à la connaissance. Ainsi, si je dis : *l'or est un métal*, ce jugement n'ajoute rien à la connaissance de l'or. Si je dis : *l'or est le plus malléable des métaux*, j'ajoute à ma connaissance. L'analytique ne fait qu'exposer les idées qu'on a à un moment donné, le synthétique est un jugement par lequel on accroît ses idées, en augmentant le contenu. Y a-t-il vraiment des jugements analytiques, qui n'ajoutent rien à l'idée de leur sujet ? Reconnaissons d'abord que cette division n'est fondée qu'au point de vue de la connaissance actuelle. Y a-t-il des jugements qui, absolument parlant, n'ajoutent rien à la connaissance antérieure, c'est-à-dire qui puissent être obtenus par pure analyse ? Nous avons déjà discuté cette question, quand nous avons vu que dans un jugement on fait plus que constater la présence de tel élément, on réalise dans ce jugement <646> la relation nécessaire de ces éléments. Il n'y a pas d'acte de pensée qui soit purement passif, ce n'est que

d'une manière toute relative qu'on peut parler de jugements analytiques. Il n'y a qu'une catégorie de jugements qui aient un caractère analytique, ce sont les jugements mathématiques. Pour le sensualisme, tous les jugements sont analytiques. Kant a démontré que même les jugements mathématiques ne sont pas analytiques. Pour Condillac, 2+3=5 n'est en somme qu'une identité : je reconnais 5 dans 2+3. Mais considérons ce jugement. Est-il vrai qu'il suffise de considérer 2+3 pour que 5 apparaisse ? S'il en était ainsi, la pensée serait une puissance inerte, on se demanderait pourquoi les mathématiques n'ont pas existé de tout temps. 2+3 ne sont nullement identiques mais seulement équivalents à 5. Dans cette opération, il y a plus qu'une analyse, il y a synthèse. Pour que cette composition soit possible, il faut que plusieurs [conditions] soient réunies dans l'esprit qui la fait. Il faut que l'esprit ait l'idée des deux nombres, et l'idée de les composer. Cela suppose une opération <647> de toute la pensée. Il y a dans cette opération quelque chose de plus que l'analyse. Le nombre 5 résulte de l'addition de 2+3, suppose donc l'addition de 2+3. Il est vrai que toute opération mathématique peut être ramenée à une intuition, à une expérience. Mais il faut avoir d'abord l'idée de faire cette expérience. Par conséquent, nous pouvons dire que toute opération mathématique a son origine dans l'idée de la vérité à acquérir[1]. Ce que l'esprit ajoute à la connaissance, c'est ce qui la rend possible, c'est le levain qui la fera se former. En somme, il n'y a de jugements vraiment analytiques que les jugements identiques, par lesquels nous affirmons qu'une chose est elle-même. Affirmer l'identité de deux choses dans le temps, c'est déjà plus qu'un jugement analytique. Donc la division en analytiques et synthétiques est[2] absolument relative.

La division des jugements en analytiques et synthétiques a été rapprochée[3] de la précédente. Du moment qu'un jugement est purement analytique, [il est] inutile de recourir à l'expérience : on ne peut donc pas diviser [les jugements analytiques][4] <648> en *a priori* et *a posteriori*. On peut le faire pour les jugements synthétiques. Les jugements par lesquels j'exprime la densité de l'or, *etc*, sont des jugements *a posteriori*, qui ajoutent à ma connaissance. Mais il y a des jugements *a priori* qui ajoutent à notre connaissance. Ainsi, nous savons *a priori* que les phénomènes doivent être montrés dans la dépendance de certaines causes. Les jugements : *tout phénomène a une cause, tout phénomène a sa place dans l'espace et le temps*, sont synthétiques, et irréductibles à l'expérience. À supposer qu'on puisse saisir le fait de la causalité dans la nature, ce que l'expérience ne nous fournirait pas, c'est la nécessité de ce fait. La nécessité ne relève pas de l'expérience, tout au plus l'habitude invétérée peut-elle sortir de l'expérience.

---

[1] *Ici une phrase inintelligible (L)* : Ce qui précède le fait de la connaissance il y a quelque chose qui n'a pas un fait.

[2] est donc *L*

[3] Les jugements analytiques et synthétiques ont été rapprochés *L* ; On a voulu rapprocher cette division *L'*

[4] on ne peut donc pas les diviser *L*

Il y a donc des jugements synthétiques *a priori*. C'est l'objet de la *Critique de la raison pure* de rechercher comment de pareils jugements[1] sont possibles, comment il se fait qu'il existe de pareils principes dans la pensée. Ce qui explique cela, c'est le mouvement de l'esprit au-delà des phénomènes. En effet, l'expérience ne nous <649> permet jamais de vérifier que les phénomènes ont une fin. Cette idée que les phénomènes ont une fin nous paraît la condition nécessaire de la permanence de la vie de la nature. Nous sommes presque aussi certains de la finalité de la nature que de la causalité. Mais la finalité n'est qu'une relation des phénomènes en vue d'un but. Mais notre esprit tend à expliquer la nécessité des phénomènes par une cause. La croyance au relatif est ultérieure en nous à celle de l'absolu, la croyance à l'imparfait est ultérieure à celle du parfait, et pourtant l'absolu et le parfait sont en dehors de l'expérience. Ainsi, d'une part, dans le champ de l'expérience, nous avons des connaissances dépassant infiniment la portée de la sensation ; d'autre part, nous croyons avoir des prises sur des réalités placées au-delà du champ de l'expérience. Voilà deux espèces de jugements synthétiques qui ne viennent pas de l'expérience. Nous pouvons dire des jugements synthétiques *a priori* ce que nous avons dit des jugements *a priori* : les jugements synthétiques *a priori* supposent une expérience réflexive.

<650> En somme donc, ces deux divisions que nous avons données ne sont pas absolues, ne correspondent pas à quelque chose d'absolu. Un jugement est analytique ou synthétique relativement, un jugement est *a priori* ou *a posteriori* suivant le sens que nous donnons à ces mots. Les jugements sont divisés en *a priori* et *a posteriori* au point de vue de l'origine de la connaissance, en *synthétiques* et *analytiques* au point de vue du progrès de la connaissance. Si on se place maintenant au point de vue des conditions du jugement, ce jugement peut être, soit *primitif*, soit *dérivé*. On appelle *primitif* ou *intuitif* un jugement qui n'en suppose pas d'autres avant lui. Ainsi la définition de la circonférence est un jugement intuitif ; *la partie est plus grande que le tout* est intuitif. Les autres jugements sont *dérivés* ou discursifs. [Mais] il faut remarquer que les jugements primitifs ne sont nullement des jugements qui n'en supposent pas d'autres pour être vrais. Même une définition mathématique suppose la possibilité, la vérité des éléments qu'elle emploie. Elle n'est possible que par sa relation avec nos connaissances intuitives. On ne peut pas dire qu'un jugement soit vrai en lui-même : <651> il faut distinguer l'évidence intrinsèque d'une proposition de son évidence extrinsèque. Ainsi les jugements ne sont appelés intuitifs que par rapport à l'esprit qui les forme. L'œuvre de la philosophie est de chercher les raisons sur lesquelles reposent ces vérités évidentes par elles-mêmes. Pascal montre que ce serait un défaut chez le géomètre de vouloir montrer l'évident : ce serait, dit-il, expliquer le clair par l'obscur. Mais ce qui n'est pas l'œuvre de la science est l'œuvre de la philosophie. Elle a pour objet de rechercher les origines inconscientes supérieures à la conscience.

---

[1] objets *L* ; jugements *L'*

Ceci nous détermine à [proposer] une autre division des jugements : spontanés et réfléchis. On appelle *spontané* un jugement à la position duquel l'esprit est porté par la seule considération de ses termes. Ainsi les jugements par lesquels nous pensons les principes sont des jugements spontanés, les jugements de l'expérience sont des jugements spontanés. On appelle jugement *réfléchi* un jugement auquel l'esprit peut être conduit par un retour sur lui-même. Dans un jugement <652> réfléchi, l'esprit essaie de juger [le jugement] lui-même, de voir s'il est conforme à la vérité. Ainsi l'exercice de la pensée réfléchie amène Kant à montrer que l'affirmation d'un ordre nécessaire qui régit les phénomènes n'est nullement incompatible avec la liberté, à la condition que nous ne fassions pas agir la liberté dans le tissu des phénomènes eux-mêmes, que nous la considérions comme placée au-dessus des phénomènes. Lorsque nous concevons que tous les phénomènes sont régis par des lois, nous formons un jugement spontané. Si nous tâchons de comprendre cette nécessité, nous faisons acte de réflexion, qui nous fait comprendre le jugement spontané et le ramène à sa juste valeur, et l'impossibilité de concilier la nécessité et la liberté s'anéantit. Kant a fait voir que la nécessité gouverne les choses si on considère seulement les phénomènes ; mais si on considère les choses en elles-mêmes, telles que l'esprit les conçoit, il y a place pour la liberté. De même Spinoza dit : lorsque nous imaginons la substance étendue, nous sommes obligés de nous arrêter toujours à des divisions ultimes ; d'autre part, si nous <653> considérons la substance étendue par la raison, nécessité nous est faite de reconnaître que la division peut être pensée indéfiniment. La contradiction des [deux conceptions] s'éclaire par la distinction des[1] deux facultés qui produisent en nous ces réflexions contradictoires. Il est naturel que nous considérions la matière comme divisée à l'infini quand nous la considérons avec les yeux de l'imagination, et que nous la considérions comme simple quand nous la considérons avec les yeux de la raison. Kant nous dit aussi qu'il ne faut pas concevoir la matière, ni comme finie, ni comme infinie, mais comme indéfinie. En somme, s'élever du jugement spontané au jugement réfléchi, c'est s'élever de la connaissance naturelle à la connaissance philosophique.

Reste à nous demander quel est au juste le rapport du jugement à l'idée. L'idée par rapport au jugement, c'est la puissance par rapport à l'acte. Nos idées sont le résultat de nos jugements antérieurs. Ces jugements antérieurs, nous en composons des ensembles qui sont des idées qui entrent à leur tour dans la matière de nos jugements. L'aptitude au perfectionnement d'un esprit, c'est l'aptitude <654> à modifier ses idées. L'idée ne saurait donc être considérée comme antérieure au jugement, c'est le contraire qui est vrai. Mais ce jugement [auquel l'idée n'est pas antérieure] est le jugement spontané. L'idée est simultanée au jugement spontané, elle devient peu à peu permanente.

[1] s'élève sur les *L*

Le Raisonnement

Un raisonnement est un enchaînement de jugements.

On appelle raisonnement un ensemble de jugements destinés à établir la vérité de chacun d'eux par celle des autres[1]. Nous avons vu ce qu'est le jugement, nous avons établi la nécessité de lui reconnaître une nature nécessaire. La connaissance ne pourrait être une suite de jugements. *Connaître, c'est unifier*. Chaque jugement unifie[2] deux termes ; ce jugement à son tour doit être unifié avec les autres, sans quoi, pas de vérité. S'il y avait autant de vérités que de jugements, on ne pourrait pas dire que ces jugements sont vrais. Un jugement n'est donc vrai que par la vérité des autres jugements. L'esprit doit pouvoir parcourir toutes ces vérités en suivant le fil d'un raisonnement qui les unit comme des conséquences nécessaires les unes des autres. Pour mieux dire, ce n'est pas un seul raisonnement qui pourra <655> former la vérité d'un jugement, mais un système de vérités. Nous avons étudié dans la Logique la nature logique du raisonnement, c'est-à-dire les conditions qui font qu'un raisonnement est concluant. Mais autre est l'étude psychologique du raisonnement. Que peut être le but de la psychologie ? C'est de se demander *comment sont possibles, réalisables dans l'esprit, ces conditions que la logique détermine, sans lesquelles le raisonnement ne peut pas exister, et quelles sont les conditions de tout raisonnement.* Ce sont 1) *une règle* et 2) *un fait*. De là cette question : comment l'esprit peut-il connaître des règles, des lois universelles[3] ? Comment peut-il être ramené à formuler comme vraies des questions qui s'appliquent à toute classe d'objets ?

On ne peut résoudre cette question que par la considération des différentes espèces de majeures. Nous sommes donc ramenés à la division des syllogismes en leurs différentes espèces. La question de savoir comment le raisonnement est possible se ramène à celle de savoir comment il est possible de former des propositions universelles pouvant servir de majeures aux différentes espèces de syllogismes, et comme la nature de ces majeures détermine celle des principes, connaissant la façon dont se peuvent former ces majeures, <656> nous connaîtrons par cela l'origine des principes formels du raisonnement.

Il y a ici deux questions distinctes à première vue. Il y a deux sortes de propositions universelles nécessaires au raisonnement : 1) proposition universelle, matérielle, [exprimant une réalité objective et][4] constituant la majeure du raisonnement, ainsi : *les métaux sont ductibles* ; cette proposition porte

---

[1] *L'*. La vérité les uns des autres *L*

[2] vérifie *L*

[3] dans ces règles des lois universelles ? *L'*

[4] exprimant réalité objective *L'*

sur un objet concret. De même : *tout triangle est une figure formée par trois lignes qui se coupent deux par deux*, est matérielle quoique abstraite, parce qu'elle contient une matière, qui est le triangle. De même encore : *tous les phénomènes, causes secondes les uns des autres, supposent une cause première.* La matière y est : idée de phénomène d'une part, cause de l'autre. [2)] Si au contraire je pose : *la partie est plus petite que le tout*, ou : *toute chose*[1] *est identique à elle-même*, ce sont là des vérités formelles, propositions qui n'expriment pas une loi ou une réalité objective, mais une nécessité de la pensée, nécessité qui n'a pas de rapport à l'expérience. En effet, quelque connaissance qu'on ait des lois de la nature, il n'en sera pas moins vrai qu'une chose est elle-même ; de même les axiomes mathématiques : ce sont là des vérités formelles qui s'appliquent <657> non pas à un objet[2] déterminé, mais à tous. Les vérités formelles sont la forme du raisonnement. Ainsi, lorsque je fais ce syllogisme : *Tous les métaux sont ductibles, l'or est un métal, donc l'or est ductible*, ce raisonnement serait impossible si le principe d'identité ne le rendait légitime. Ce principe est qu'une chose est elle-même. Cela veut dire que l'or étant réductible à une partie de l'extension de l'idée de métal, ce qui convient au métal convient à l'or. Tout raisonnement disjonctif a sa forme dans l'exclusion du troisième terme, ce qui n'empêche pas que le principe d'identité n'ait sa forme dans l'exclusion du troisième terme. Car il a sa forme dans tout raisonnement.

La matière du raisonnement est tout autre chose que sa forme. C'est de la majeure qu'on[3] fait sortir des conclusions[4]. Cette majeure est catégorique dans un raisonnement catégorique, elle exprime [alors] un rapport d'inhérence ; dans l'hypothétique, [elle exprime] un rapport de condition à conditionné ; dans le disjonctif, elle établit que tel attribut, s'il convient à un sujet, <658> ne peut lui appartenir que sous telle ou telle forme. Dans le raisonnement intuitif, deux cas à distinguer : ou bien il s'agit du raisonnement mathématique, destiné à établir des égalités, et alors la majeure est une proposition abstraite, exprimant elle-même la nature d'une intuition ; ou bien il s'agit du raisonnement d'identité, et dans ce cas il n'y a pas à proprement parler de majeure. Ainsi, si je dis : *A est B, or B est C, donc A est C*, la majeure est[5] fondée sur une simple intuition.

[À côté de] toutes les formes du raisonnement dans lesquelles nous avons distingué deux sortes de propositions universelles qui en sont conditions, les unes étant matière, les autres formes, la forme proprement dite du raisonnement, le principe d'identité et de contradiction, étant commun à toutes les

---

[1] proposition *L* ; chose *L'*

[2] qui ne s'appliquent à aucun objet *L*

[3] C'est la majeure dont *L*

[4] Les premières [propositions universelles] forment la matière du raisonnement ; elles en sont les majeures, dont on fait sortir les conclusions *L'*

[5] est simplement *L*

formes, mais comportant à côté d'elle une forme propre à chaque espèce, à côté, dis-je, il y a à distinguer une autre forme. Ce sont les espèces de raisonnement par lesquelles on passe d'une proposition [universelle][1] à une autre [proposition][2] qui n'en résulte pas nécessairement. Ainsi, lorsque je conclus sur l'expérience <659> de la chute des corps, que tous les corps tomberont partout et toujours, il y a beaucoup plus dans la conclusion que je pose que dans ses prémisses expérimentales. De même, quand de certaines ressemblances que j'observe je conclus à d'autres que je n'observe pas, la conclusion excède les prémisses. Je raisonne ainsi par analogie, il y a des chances pour que cela soit, mais on ne peut pas dire qu'il y ait une certitude analogue à celle [qui a pour type] : *tous les métaux sont ductibles, or l'or est un métal, etc*. Lorsque je conclus de la considération de quelques faits que j'observe à l'existence d'un fait supposé, je ne fais pas un raisonnement logique. Je fais usage de ma raison, mais non un usage logique, c'est-à-dire rigoureux. Le raisonnement au sens large du mot comprend le raisonnement non probant, qui joue dans la pensée un rôle capital. C'est lui, en effet, comme nous le verrons par l'étude du raisonnement proprement dit, c'est lui qui lui fournit sa matière. En effet, comment serait-il possible de former des propositions universelles si on n'avait préalablement établi des règles, des lois, c'est-à-dire des relations universelles fondées sur l'expérience, du moins <660> supposant l'expérience ? Le raisonnement non probant, c'est-à-dire le mouvement de l'esprit des faits aux lois, des faits aux faits, est la condition du raisonnement logique. Et dans le raisonnement non logique, la forme inférieure, des faits aux faits, est la condition de la forme supérieure, des faits aux lois. En effet, avant de constater les lois qui gouvernent les faits, il faut chercher les analogies des faits. Le raisonnement inductif suppose la conception d'une convergence de moyens vers des fins qui se ressemblent et par conséquent comportent des moyens également semblables. L'induction suppose la conception de la finalité dans la nature, celle-ci, celle de l'unité dans la nature, or le sentiment de l'unité de la nature est ce qui inspire le raisonnement par analogie. Pas de faits qui ne supposent l'induction, et pas d'induction qui ne suppose le raisonnement par analogie.

C'est là ce qu'il s'agit d'établir. La question que nous aurons à résoudre, celle de savoir d'où viennent les majeures du raisonnement proprement dit, entraînera donc celle de la question de la nature du raisonnement non logique, puisque c'est ce raisonnement qui produit les majeures des raisonnements logiques.

Cela posé, combien d'espèces <661> de majeures possibles dans le raisonnement ? On n'en peut concevoir que de trois sortes. Ou bien ces majeures sont des propositions abstraites, ce qui est le cas s'il s'agit du raisonnement intuitif, [*un mot illisible*] de l'égalité ; ou bien ce sont des propositions concrètes, objectives, réelles, et alors plusieurs cas peuvent se présenter suivant que ces propositions

[1] universelle *L' om L*

[2] à une proposition *L'*

sont catégoriques, hypothétiques ou disjonctives. Ce qu'elles ont de commun, c'est le fait qu'elles expriment des relations entre phénomènes, êtres, qualités qui reposent sur l'expérience. Ainsi une majeure est nécessairement abstraite ou concrète, mathématique ou expérimentale, mais dans les concrètes, on peut faire une division. On peut distinguer les propositions qui ont rapport à l'expérience, à des objets particuliers et celles qui expriment quelque chose de supérieur à l'expérience, portent sur des objets contradictoires à l'expérience, [Nous avons] donc à distinguer les propositions expérimentales et les propositions métaphysiques. Ainsi la proposition : *l'absolu existe par soi*, n'a aucun rapport avec l'expérience, car elle ne prend pas l'idée de la substance. Or on peut former des raisonnements sur de pareilles propositions. C'est sur ces <662> propositions que repose toute la métaphysique déductive. Mais comme nous le verrons en recherchant l'origine des majeures expérimentales, ces majeures ont leur condition précisément dans des majeures métaphysiques, et tous les efforts faits pour déduire les majeures expérimentales des propositions fondées sur l'expérience sont condamnés à l'insuccès ; il est impossible d'expliquer comment nous formons de telles propositions sans admettre que notre esprit, notre raison peut atteindre l'être au-delà des phénomènes. La connaissance des lois du phénomène suppose la connaissance de quelque chose de plus que ces lois. Dans tous les cas, l'ordre à suivre dans notre étude est d'étudier les propositions abstraites, puis les propositions expérimentales, puis les métaphysiques.

I - Majeures abstraites

Comment donc est possible la formation par notre esprit de majeures mathématiques ? Ce sont les définitions. Il faut en effet distinguer les définitions mathématiques et les axiomes mathématiques, lesquels sont les conditions des définitions. Le raisonnement intuitif en mathématique se distingue des autres raisonnements en ce qu'il ne conclut pas de l'universel au particulier. Si vous faites un <663> raisonnement mathématique en vous basant sur la définition du triangle, vous ne concluez jamais sur tel triangle en particulier, vous raisonnez sur l'idée du triangle. La conclusion est toujours aussi générale que la majeure. La matière du raisonnement intuitif est donc la définition, et sa forme, ce sont les axiomes. Les axiomes sont des propositions nécessaires portant sur des grandeurs indéterminées, par exemple : *la partie est plus petite que le tout, toutes les parties sont plus petites que tous les touts possibles*. Cette proposition universelle est stérile par elle-même, et même rapprochée d'une autre. Pour que les axiomes puissent servir à quelque chose, il faut que nous les appliquions à une matière, c'est-à-dire à des idées définies. La définition est donc la source des mathématiques, d'où leur vient leur matière.

Comment sommes-nous conduits à former les définitions mathématiques ? Nous rencontrons ici la théorie sensualiste. Suivant les sensualistes, les définitions mathématiques ne seraient rien de plus que des résumés de l'expérience antérieure. Ainsi, en définissant la circonférence, je ne ferais

qu'exprimer ce résultat de l'expérience que, quand je considère un point sur un plan, <664> il y a un certain nombre de points à la même distance du premier. C'est l'expérience qui me montre qu'il y a des circonférences. Stuart Mill[1], qui a donné la dernière main à cette théorie que les définitions seraient purement analytiques, remarque que la définition mathématique n'est pas la vraie source du raisonnement, mais seulement une définition par laquelle nous affirmons la possibilité de la chose que nous définissons. Lorsque, dit-il, j'ai donné la définition de la circonférence, cette définition n'est pas la vraie source de tous les raisonnements que je ferai sur la circonférence, car quand bien même je n'aurais pas fait cette définition, que je ne l'aurais pas nommée circonférence, la théorie de la circonférence n'en serait pas moins possible. Il faudrait seulement que j'aie l'idée de la possibilité de la circonférence. Or, s'il en est ainsi, c'est comme si nous disions que ce n'est pas l'opération de l'entendement par laquelle se construit l'idée qui est féconde, mais au contraire l'acte du jugement : c'est comme si on disait que la source des mathématiques est l'expérience ; autrement dit, nos conceptions mathématiques dérivent de l'expérience : s'il n'en était pas ainsi, elles seraient sans valeur, on n'en pourrait rien tirer. <665> Mais Stuart Mill n'exprime-t-il pas d'une façon fausse une vérité incontestable ? Les définitions mathématiques ne sont pas des compositions de mots : évidemment, peu importe que vous donniez tel ou tel nom à la circonférence, ce qui importe c'est la façon dont vous la concevez. Cette conception n'est pas arbitraire. De ce que nous avons l'habitude de percevoir des circonférences, se peut-il que nous puissions les concevoir toujours ? Lorsque dans une expérience passée, nous saisissons quelque chose dont nous saisissons la nécessité, cette expérience a pour nous une valeur absolue. Lorsque nous avons saisi l'idée de la circonférence et l'idée que nous pouvons la concevoir indéfiniment, on peut dire qu'elle nous a suggéré l'idée de la circonférence. - Mais l'idée de la circonférence nous vient-elle de l'expérience ? Nullement. Il n'y a pas de circonférence parfaite. L'expérience peut bien nous montrer des quantités à peu près égales, mais autre chose est ne pas nous montrer en quoi des quantités diffèrent[2], autre chose de nous montrer l'égalité absolue. Quand bien même nous n'aurions jamais constaté dans la nature l'existence de circonférences parfaites, cela ne nous empêcherait nullement de concevoir la circonférence ou la ligne droite. On <666> dira sans doute que la définition de la circonférence est ultérieure à la perception de circonférences réelles, mais cette définition était impliquée dans cette perception, sinon, impossible de l'en dégager. Avant de concevoir par le rapprochement de lignes droites que ces lignes sont droites, il faut que nous concevions ce que c'est que la ligne droite. Dire que les mathématiques ont besoin de l'expérience, soit, mais cela ne veut pas dire qu'elle les engendre. Jamais vous ne concevriez l'idée de la ligne droite, si vous ne conceviez pas que les deux points extrêmes de la ligne ont une distance déterminée, qu'ils sont réels. La

[1] Le *Système de logique* de Stuart Mill (1843) avait été traduit par Louis Peisse en 1866 sur la sixième édition anglaise (1865). Lagneau se réfère ici au chapitre VIII du livre I, chapitre dans lequel Stuart Mill lui-même marque sa parenté avec Condillac. Le *Système de logique* a été réédité en 1988 chez P. Mardaga (Liège). On trouvera ces analyses p.151 (référence à Condillac) et 163-169 (la définition mathématique n'est pas la source du raisonnement).

[2] ne diffèrent pas *L*

condition de la formation des notions mathématiques est dans la perception, et la perception suppose l'*a priori*. Si nous étions enfermés dans la sensation, nous ne concevrions pas les mathématiques. Les définitions mathématiques sont donc des conceptions de l'esprit auxquelles l'esprit est déterminé par sa nature, elles sont la définition des formes simples, nécessaires, de l'intuition. Telle est la définition des définitions géométriques. Quant aux arithmétiques, ce sont celles qui s'engendrent dans l'esprit lorsque nous constituons des genres d'êtres et que dans ces genres <667> nous rapprochons les individus qui en composent l'extension. Toutes les définitions arithmétiques sont celles des opérations par lesquelles l'esprit doit passer pour mettre en relation les uns avec les autres tous les nombres que l'expérience l'amène à concevoir.

Telle est l'origine des définitions mathématiques. Il s'agit de savoir comment elles sont néanmoins objectives, ceci pour expliquer le caractère objectif des mathématiques, que le sensualisme fait dériver de l'expérience. Si nous soutenons qu'elles ne viennent pas de l'expérience, comment se fait-il qu'elles soient vérifiées dans le fait ? Dans la théorie sensualiste, l'explication est assez simple : puisque les mathématiques dérivent de l'expérience, il n'est pas étonnant que l'expérience les vérifie. Les mathématiques ne se bornent pas à déterminer les propriétés de figures que l'expérience vérifierait, ces propriétés, elle les [*un mot manque*]. Il est vrai que les mathématiques ont besoin, pour être vraies, d'être conformes à l'expérience, mais les mathématiques tout entières consistent dans la démonstration logique : or dans l'hypothèse sensualiste, ce caractère de nécessité est inexplicable. On le conçoit <668> au contraire très bien dans la théorie *a priori*. Mais comment les mathématiques sont-elles *a priori* et objectives à la fois ? D'abord, l'expérience ne vérifie pas absolument les mathématiques, elle tend seulement à les vérifier, c'est-à-dire que si dans certains cas on pouvait faire l'expérience rigoureusement, on obtiendrait les mêmes résultats que théoriquement. Mais cette vérification ne peut se faire expérimentalement, la réalité n'étant jamais parfaite. De plus, on conçoit très bien pourquoi l'expérience les vérifie bien dans une certaine mesure, puisque[1] c'est à travers toutes nos intuitions mathématiques que nous faisons l'expérience, et [que] c'est sur nos intuitions mathématiques que nous vérifions nos intuitions. Autrement dit, la vérification des mathématiques ne se distingue pas des mathématiques mêmes, et les notions mathématiques sont objectives par le fait même qu'elles sont les conditions *a priori* de l'expérience.

Les majeures mathématiques, c'est-à-dire les définitions ne sont donc pas à proprement parler des propositions universelles, car toute proposition universelle est <669> la définition d'un genre, et les notions mathématiques ne sont pas des genres, ce sont des idées intuitives. La question de l'objectivité de ces définitions se résout par la constatation du fait de la nécessité même de ces formes. Et elles sont objectives parce qu'elles sont les formes nécessaires de l'intuition.

---

[1] il en résulte que *L*

II - Majeures expérimentales

Nous avons à considérer maintenant les majeures expérimentales. Nous allons nous demander quelle est l'origine de telles propositions. Qu'il s'agisse de propositions exprimant un rapport de cause à effet, ou de [...], ce que ces majeures considèrent, c'est qu'elles expriment des relations entre les phénomènes, qui ont toutes cela de commun qu'elles sont universelles. C'est là le caractère dont il s'agit de se rendre compte.

N'y a-t-il, dans l'opération par laquelle nous constituons de pareilles majeures (exemple : *tous les animaux sont mortels*, ou *tous les corps s'attirent en raison de leur masse*) qu'un raisonnement, ou bien est-il impossible de ramener cette opération à la déduction, ou doit-on la considérer comme une opération d'un genre spécial (d'où la possibilité de distinguer <670> un raisonnement inductif) ? Telle est la question à étudier.

Remarquons d'abord que les propositions dont nous nous occupons ici ne sont [en apparence] que[1] de simples propositions générales dont le raisonnement ne fait qu'extraire une partie du contenu, mettant ce contenu sous une autre forme. On appelle *induction logique* ou formelle l'opération par laquelle on constitue de la sorte des propositions simplement générales, par le moyen d'une énumération. Ainsi, si je dis : *l'or, le fer, l'argent ... sont ductibles, or l'or, le fer, l'argent... sont des métaux, donc tous les métaux sont ductibles*, cette proposition a l'air expérimentale, elle n'est qu'une proposition générale. D'où résulte que la propriété qui appartient à ces trois corps appartient à la classe que l'on juge bon de leur faire constituer. Cette proposition, *tous les métaux sont ductibles*, ne contient rien de plus que *l'or est ductible, le fer est ductible, etc.*, que l'on remplace par un jugement collectif : *tous les métaux sont ductibles*. - Ce raisonnement n'est pas autre chose qu'un raisonnement intuitif, car il substitue une intuition à une autre. <671> Ce raisonnement est purement formel, de même que celui par lequel je redescendrai de tous les métaux à un métal. Je raisonne toujours du même au même, je ne fais que changer les mots, l'opération est purement formelle, je n'ajoute rien à ma connaissance.

Mais de telles propositions n'ont rien de commun avec celles qui servent de majeures aux raisonnements par lesquels je conclus d'une loi à l'application d'une loi. En effet, quand je dis : *Tous les animaux sont mortels, l'homme est un animal, donc l'homme est mortel*, cela ne veut pas dire : parmi des animaux mortels est l'homme, donc il est mortel. Mon raisonnement veut établir que la proposition : *l'homme est mortel*, est vraie d'une vérité nécessaire, c'est-à-dire qui n'est pas seulement contenue dans une autre vérité collective, où elle se trouverait comme un élément emprunté à l'expérience. Ainsi, si je conclus que l'homme est mortel, ce n'est pas parce que je conclus d'abord qu'il faut que l'homme soit mortel pour que je conclue que tous les animaux le sont. Il faut au contraire

[1] *sic L et L'. La suite inviterait à lire « ne sont pas »*

<672> que j'entende que l'homme est mortel en vertu d'une loi qui exprime une nécessité indépendante de moi et des autres. Autrement dit, les majeures expérimentales ont la prétention d'exprimer plus que ce que l'expérience peut fournir. L'expérience fournit seulement des faits particuliers, actuels, contingents, au contraire de telles propositions sont universelles, vraies dans tous les temps, nécessaires. En les affirmant comme vraies, je prétends saisir une loi, qui n'est pas une simple proposition collective comme : *tous les métaux sont ductibles.* Ceci n'est pas une loi, mais une collection de faits.

Par conséquent, les propositions collectives ne peuvent servir de majeures. Il faut des majeures inductives universellement vraies. Cela tient à ce que nous usons d'un pouvoir qui nous est donné de franchir les bornes du particulier pour entrer dans l'universel. D'où vient ce pouvoir ? On peut d'abord être tenté de ramener de telles propositions à une source déductive. Il semble en effet qu'il n'y ait pas une troisième ressource. Nous venons <673> de voir que celle de l'expérience est insuffisante. Elles sont universelles, elles supposent donc autre chose que l'expérience, donc elles sont déduites. Déduites de quoi ? Il peut y avoir deux manières de les expliquer par déduction, deux sources déductives. L'une, c'est encore par un détour de l'expérience.

La théorie qui fonde de la sorte les majeures inductives par l'intermédiaire de la déduction est la forme la plus parfaite de l'empirisme : Stuart Mill[1]. Suivant Stuart Mill, il est impossible de rattacher les propositions universelles expérimentales directement à l'expérience. En effet, l'expérience ne nous donne que du contingent, et les lois sont universelles et nécessaires. En fait, si nous prenons l'une quelconque de ces lois, la loi de la chute des corps, par exemple, nous ne l'avons vérifiée que pour un petit nombre de cas, dans le passé, l'avenir de cette loi nous échappe, le passé ne nous apparaît que sous une petite étendue ; nous concluons donc du contingent au nécessaire. Mais, dit Stuart Mill, il y a une distinction à faire entre l'expérience en détail, partielle, particulière, et l'expérience en général, universelle, totale. Sans doute ce n'est pas l'expérience des faits de chute des corps qui a suffi <674> à nous apprendre la loi de la chute des corps, mais ce qui n'est pas possible de corps seuls est possible en ce qui concerne la totalité des faits. La nécessité de l'induction ne saurait être expliquée par la seule expérience, mais nous pouvons très bien concevoir comment ces faits servent seulement comme mineures dans une proposition dont la majeure est de ce genre : *la nature est régie par des lois universelles*. Il suffit alors d'admettre que nous savons cela, pour comprendre que lorsque nous apercevons entre certains phénomènes des ressemblances uniformes, nous nous sentions en droit de conclure que nous avons sous les yeux quelque chose de plus que de simples uniformités. Cela accordé, nous constituons nos lois par déduction d'un syllogisme : mais cette déduction dans la pensée de Stuart Mill est fondée sur une majeure purement expérimentale. L'expérience, dit-il, qui ne suffit

[1] *Système de logique*, Livre III, c.III.

pas à nous apprendre, à nous faire admettre certaines lois particulières, suffit pour nous faire admettre cette loi générale. En effet, dit-il, si de quelque loi particulière qu'il s'agisse, nous ne pouvons pas dire que nous ayons <675> rencontré d'exception, si cette loi déborde indéfiniment l'expérience, il n'en est pas ainsi de la loi de l'universalité des lois de la nature. Jamais aucun fait ne s'est produit faisant exception à cette loi. Toutes les expériences faites ont agi sans exception dans le même sens : elles ont toutes démontré que tous les faits se tiennent : jamais un phénomène sans cause, voilà ce que l'expérience atteste. Sans doute elle ne montre pas toujours dans chaque fait particulier la véritable cause, mais jamais le phénomène que nous avons constaté ne s'est offert à nous indépendamment de toute condition. Par conséquent, voilà la succession que suit l'esprit humain pour arriver à la connaissance d'une loi : d'abord l'expérience particulière lui apprend qu'il y a des relations entre les phénomènes, et aussi l'expérience générale, des autres, de l'humanité tout entière. Cette théorie se trouve développée par la théorie de l'hérédité, suivant laquelle nous naissons avec des dispositions, n'étant pas, comme le voulait le sensualisme, des tables rases. Dès ce moment de la naissance l'esprit a déjà certaines dispositions. Ainsi le poussin, à peine éclos, est en état de <676> saisir du bec des insectes, et de connaître l'effort à faire pour atteindre cet insecte. Il ne s'agit pas seulement ici de dispositions ayant rapport à des actes nécessaires à la vie de l'espèce, mais on a constaté que chez les animaux dressés, les aptitudes se transmettent, de même que chez les hommes se transmettent non les aptitudes, mais les dispositions à ces aptitudes. La logique de l'hérédité ne fait que généraliser ces faits et les invoquer comme moyens d'expliquer cette disposition que nous avons à conclure de quelques phénomènes particuliers à des lois qui les régissent. L'humanité a son origine, d'après la doctrine de l'évolution, bien au-delà de ce que nous appelons l'humanité ; l'esprit humain a son origine dans les habitudes de ses ancêtres. L'expérience, en s'accumulant, a fini par créer des dispositions invétérées : si bien que l'enfant a des aptitudes merveilleuses, mais très explicables. Chez Stuart Mill nous ne trouvons pas cette forme qui dépasse infiniment la psychologie pour entrer dans la raison de l'hypothèse biologique. Nous ne trouvons pas ce complément de la doctrine <677> empirique. Le trait caractéristique de sa théorie, c'est l'affirmation de la possibilité que tous les faits particuliers, insuffisants en eux-mêmes à établir les lois qui les régissent, soient néanmoins chacun un appoint qui contribue à constituer dans notre esprit la croyance à l'existence des lois de la nature. C'est donc là ce que nous avons à examiner.

Est-il possible qu'un fait, ou plusieurs faits, puissent être considérés comme une confirmation de cette loi qu'il y a des lois ? C'est ce que nous ne saurions admettre. En effet, que veut-on dire en disant que l'expérience est amenée à fonder chacune de nos croyances particulières, sinon que chacune de nos croyances se trouve démentie par l'expérience ? En effet, Stuart Mill soutient que la seule raison que nous ayons de croire quelque chose d'impossible, c'est que nous ne l'avons pas expérimenté. Le défaut d'expérience est selon lui la seule cause de la croyance à l'impossibilité. Si donc l'expérience ne suffit

pas à fonder une loi particulière, c'est que l'expérience dément une loi particulière. C'est parce qu'elle <678> dément une loi particulière qu'elle [...]

Voici donc comment la question se pose. Est-il possible que l'expérience démente nos lois particulières, et que cependant on puisse rattacher à notre croyance seule l'existence des lois ? En effet, si l'expérience dément les lois particulières, s'il n'y en a pas une seule qui ne donne lieu à des échecs, qui n'expose à des démentis l'attente dont elle est l'objet, comment soutenir que l'expérience, en démentant la loi particulière, confirme la loi universelle ? Mais ce n'est pas une seule expérience qui dément la loi particulière, c'est une quantité de cas. Ce qu'il faut pour que l'expérience n'infirme pas un cas : il faut qu'elle confirme la loi qui faisait que ce cas allait se réaliser. En fait, du moment [qu'elle] ne nous montre pas vérifiée l'explication que nous croyons [être celle] d'un fait, elle contribue à affermir l'idée qu'il y a des lois. Pour qu'à la suite de cette déception, nous continuions à croire <679> à ces lois, il faut quelque chose, autre que l'expérience, qui nous montre que ce fait est régi par des lois. Démentant la matière de la loi, l'expérience en dément aussi la forme. Or il n'y a pas un seul cas dans lequel ne se trouve pas démentie la loi. L'harmonie n'étant jamais complète inflige un démenti à cette attente universelle qui est en nous. En résumé, suivant Stuart Mill, le démenti à ce que nous attendons de l'expérience ne dément pas notre croyance à la loi qui nous vient de l'expérience. Ce qui est contradictoire.

Mais il y a, semble-t-il, une autre conception possible de l'origine de la croyance suprême de l'induction. On pourrait dire que c'est uniquement l'habitude, sans l'intervention d'aucun raisonnement, qui développe notre croyance. À mesure que l'humanité va en avançant, elle découvre un plus grand nombre de lois. Ces lois ne fournissent l'explication que d'un petit nombre de faits. Mais l'habitude de croire à ces faits peut aller se fortifiant, dans chaque individu d'abord, puis dans l'ensemble. <680> On pourrait dire que les relations entre les faits n'existent plus, celles qui subsistent sont celles que l'expérience précise davantage de jour en jour. Nos connaissances iront de jour en jour en se précisant et en s'amplifiant. L'habitude, qui peut être détruite demain, n'est pas une preuve, mais il n'est pas nécessaire que tout soit prouvé. Pourquoi ne pas admettre que la croyance aux lois de la nature n'est qu'une espèce de grand préjugé, qui pourra être démenti un jour ? Pourquoi, dit Stuart Mill, ne pas croire que les phénomènes ne sont régis par des lois que dans le voisinage de l'expérience, que c'est un simple fait de voir entre les phénomènes des relations nécessaires ? C'est en effet la dernière hypothèse où se trouve conduit Stuart Mill pour faire comprendre comment on peut concevoir les conséquences en quelque sorte métaphysiques de sa théorie. La théorie tend en effet à cette forme, à supprimer la certitude de l'existence des lois, et à y substituer le fait d'une croyance habituelle, d'où résulte qu'il n'y a pas de vérité en dehors de notre subjectivité ; <681> en définitive, l'empirisme conduit au subjectivisme au scepticisme métaphysique : il ne réussit à accorder de la vérité à l'expérience qu'en lui enlevant son caractère d'objectivité.

La conséquence où aboutit ce système suffit bien à le réfuter. Il ne faut pas confondre les conséquences du matérialisme ou de l'athéisme avec les conséquences, ou plutôt les conditions purement spéculatives d'une théorie. Si cette théorie rend le problème de la nature insoluble, c'est là la raison de la rejeter. Quelle est la vérité la plus incontestable de toutes, sinon celle-ci : la connaissance objective est possible, il y a une vérité ? Si nous ne le présupposons pas établi, pourquoi nous préoccupons-nous d'édifier une théorie de cette vérité ? Le fait *a priori* que suppose toute théorie philosophique est celle <*sic*> qui démontre l'existence de la vérité. Comment admettre que le monde ne soit qu'un chaos de phénomènes qu'aucune loi ne gouverne ? Lorsque Stuart Mill fait cette conception, il s'imagine concevoir une réalité vraie qui n'a aucun rapport <682> avec les conditions de sa pensée. Rapprocher de sa pensée les éléments d'un monde chaotique, ce n'est pas rapprocher des idées, des possibilités, mais des mots. On peut affirmer que nous ne nous faisons pas d'un pareil monde une conception. Tout ce qui n'est pas concevable est pour nous comme s'il n'existait pas. La première condition d'un système philosophique est donc de respecter cette loi qui lui impose de concevoir un monde de phénomènes qui soit un vrai monde, un tout, et non une simple juxtaposition. Ainsi l'empirisme se condamne par le scepticisme où il aboutit, car s'il y a un fait, c'est le fait de l'existence et de la nécessité de la science.

Est-il possible d'admettre que la croyance aux lois est fondée sur la croyance ou l'habitude ? L'habitude explique bien la croyance mais non la connaissance. Accordons-le pourtant ; il[1] n'en restera pas moins une différence absolue entre la croyance et la connaissance. L'habitude n'est pour nous rien de plus que le préjugé, peut se défaire. Mais <683> lorsque nous affirmons que lorsque A arrive, B arrivera, on peut soutenir que c'est l'habitude qui nous le fait affirmer maintenant, mais on ne peut soutenir que c'est l'habitude qui détermine la croyance. Ainsi la croyance peut bien être imaginée, mais c'est parce qu'elle peut être démentie. Mais si elle ne peut être démentie, c'est que [nous avons affaire à] la connaissance. Il y a opposition absolue entre la croyance particulière et la loi. Nous sommes sûrs que lors même qu'une loi est démentie, il y a une loi vraie qui peut être mise à la place. C'est cette connaissance vraie qui est l'origine de toutes nos croyances particulières, et l'empirisme n'en rend pas compte.

Le principe de l'induction tiré d'une intuition rationnelle.

Nous avons vu la première forme de la théorie du raisonnement suivant laquelle les propositions universelles expérimentales doivent être considérées comme déduites d'une majeure qui les contiendrait toutes. Cette forme est la forme empirique, la deuxième est la forme rationnelle.

[1] mais il *L*

L'argument invoqué contre l'empirisme, c'est le caractère nécessaire des <684> lois de la nature, impossible à expliquer par l'empirisme, qui lui substitue un équivalent qui ne vaut pas, car il remplace l'universalité par la généralité, la nécessité rationnelle par une nécessité de fait, caractère d'une pure croyance. Or, lorsque nous établissons une majeure expérimentale, nous nous sentons autorisés en droit, et non en fait, à le faire. Il y a donc un principe de l'induction, c'est-à-dire qu'il y a une vérité que l'esprit affirme avec pleine certitude comme vraie nécessairement, et dont il ne saurait tirer la connaissance de l'expérience. Quel est ce principe ? Il a été formulé de diverses manières par le passé.

Le principe d'induction pour Reid.

Suivant Reid, le principe est : « *Dans l'ordre de la nature, ce qui doit arriver arrivera comme c'est déjà arrivé dans des circonstances semblables* ». Il n'est en effet jamais que très probable que nous ayons découvert la loi d'un fait donné. Il peut se faire qu'un changement démente un peu les résultats. Mais si la probabilité est dans la matière de la loi, Reid a tort de ne pas mettre en lumière que c'est plus que la probabilité, c'est la certitude qui est dans la forme de la loi. Ainsi, il n'est que <685> probable que ce qu'on appelle la résistance électrique sera constante à travers la suite des temps. En effet, la nature du métal peut se changer dans la suite des temps, les conditions de l'expérience peuvent changer. L'expérience ne suffit jamais à nous donner autre chose que de très hautes probabilités, mais cela ne veut pas dire que nous ne sachions pas absolument qu'il est certain que si toutes les conditions sont données, le phénomène apparaîtra. Mais connaissons-nous toutes ces conditions ? - Mais nous avons la certitude que si toutes ces conditions existent, le phénomène apparaîtra.

Pour Royer-Collard.

Le principe d'induction a été formulé ainsi par Royer-Collard[1] : « *la nature est régie par des lois universelles et stables* ». À ce principe ne manque qu'un trait : la nécessité ; il faudrait dire que la nature est régie par des lois nécessaires, ce qui comprendrait la totalité, ou bien il faut dire que par loi, on entend loi nécessaire. Les lois de la nature sont nécessaires, mais d'autre part elles sont nécessaires à notre esprit, il nous est nécessaire, d'une nécessité absolue, d'affirmer que la nature est régie par des lois nécessaires[2]. C'est là ce qu'il faut mettre en lumière ; c'est là exprimer le principe d'induction sous sa forme la plus générale. Recherchons ce qui nous <686> autorise à affirmer ce principe.

---

[1] Pierre-Paul ROYER-COLLARD (1763-1845), fut, outre son activité politique, l'adversaire en Sorbonne du sensualisme et plus directement de Condillac, contre lequel il reprenait les critiques formulées par Reid contre Hume. Jouffroy (voir plus loin, 696 et note) édita ses *Fragments philosophiques*, résumés de ses cours, en 1828.

[2] Il ne manque à cette définition que de dire que ces lois sont nécessaires. Elles le sont de deux façons : nécessaires à la nature, et notre esprit les affirme nécessairement. *L'*

(« *Il y a de l'ordre dans la nature* », a dit l'école éclectique. L'ordre, suivant Descartes, Spinoza, Leibniz, c'est le rangement en séries. Mais ce n'est pas là ce qu'on entend. On veut parler d'une convergence vers un but. Le mot *ordre* est donc très vague)[1].

Sous quelque forme qu'on conçoive l'induction dans la théorie qui prétend la tirer d'une intuition de la raison, les objections auxquelles cette théorie prête sont les mêmes. Elle peut se présenter sous deux formes. Dans l'une, plus vague que la deuxième, qu'on peut appeler la pure intuition rationnelle, ce principe serait l'objet d'une intuition de la raison, il s'agirait de le considérer en lui-même pour [en] apercevoir la vérité. La raison est la faculté de l'intuition du nécessaire. Tandis que l'expérience sensible nous donne l'intuition du contingent, la raison nous donne l'intuition du nécessaire. Il nous suffit de considérer le principe que *toute cause seconde suppose une cause première* pour apercevoir la nécessité absolue de ce principe ; de même pour tous les principes. C'est ainsi que nous obtenons le principe de l'induction. Voilà donc la question : peut-on <687> concevoir l'intuition comme la source d'un principe ?

Le principe d'induction peut-il nous venir d'une intuition rationnelle ?

L'intuition n'est autre chose que l'expérience, ou plutôt, c'est, au sens propre du mot, l'expérience de l'abstrait. C'est l'acte par lequel nous saisissons les grandeurs et leurs relations. Quand il s'agit de ces grandeurs, l'intuition, tout en étant une simple expérience, nous fournit cependant le nécessaire. Elle porte uniquement sur l'abstrait. Elle atteint l'universel parce que cet universel n'est tel que par une nécessité de notre esprit. L'intuition que nous faisons du triangle nous fait connaître le nécessaire. Peut-on appeler intuition l'acte par lequel nous prenons connaissance du nécessaire ? Cette nécessité rationnelle n'est pas du même ordre que la nécessité mathématique. Par ce principe qu'il y a des lois, nous n'affirmons pas des relations entre possibles (mathématiques) mais entre les éléments de l'être. Autrement dit ces principes sont objectifs. Or l'intuition ne saurait également nous fournir la nécessité. Toutes les fois que nous procédons par intuition, le résultat que nous obtenons est uniquement actuel, contingent. Si nous apercevions en intuition le principe qu'il y a des lois, ce principe ne serait qu'un fait, et perdrait <688> toute valeur objective. Il n'en est pas de même pour les mathématiques, où l'intuition ne porte que sur la possibilité. Toute vérité mathématique se ramène à l'intuition, toutes les fois que nous formons une vérité mathématique, qui se ramène à l'intuition, c'est

[1] Nous plaçons entre parenthèses ce qui semble une dernière remarque portant sur la formulation traditionnelle, dans l'école éclectique, du principe de l'induction. On sent que le texte gagnerait à être déplacé. Peut-être peut-on penser qu'un élève aura posé la question de savoir si cette formulation n'était pas plus satisfaisante que celles que Lagneau examine. La remarque rapide de Lagneau, qui suit fidèlement la critique de Lachelier, interrompt ici la marche du raisonnement, qui en vient déjà à la question de la source possible d'un tel principe. Remarquons que Lagneau ne mentionne pas ici la formule de Claude Bernard, que Lachelier retenait en définitive. Il la mentionne plus bas, en 702, en prélude à l'examen de la théorie transcendantale de l'induction. La formule ici rapidement examinée est plus vague, et donc moins générale, au sens vrai du terme.

comme si nous disions : *si nous traçons dans notre esprit...*, mais tout autre est la valeur que suppose l'induction. Nous ne nous bornons pas à dire : *si nous concevons tel, tel phénomène, il y aura entre eux telles relations*, mais nous affirmons qu'il y aura tels phénomènes, et entre eux des relations. Nous affirmons donc une relation objective autant que subjective. Sans doute l'intuition fournit bien le nécessaire dans le subjectif, le formel, mais elle ne fournit pas le nécessaire dans l'objectif. Quand nous cédons au besoin d'affirmer des lois, cette opération est justifiée par la nature des choses. Il faut que nous sachions *a priori* quelque chose de la nature des choses. C'est ce qui ne saurait nous être fourni par l'intuition, qui n'est qu'un fait, contingent. Ou bien le principe de l'induction est formel, et il peut <689> venir de l'intuition, ou bien il est matériel, et n'en peut venir. Ce n'est pas par intuition qu'on peut connaître la nature métaphysique des choses. Du reste, il y a contradiction dans cette idée d'un principe qui nous ferait connaître la nature des choses. Un principe n'est qu'une forme, une conception : comment connaître une réalité par un principe ? Aussi cette théorie des éclectiques a-t-elle été complétée par l'introduction d'autres éléments.

Théorie de Maine de Biran.

L'intuition rationnelle ne ferait que se superposer à d'autres actes par lesquels nous connaîtrions l'objectivité. Cette introduction est due à Maine de Biran[1]. Suivant lui, la connaissance qui nous donne l'origine du principe d'induction, c'est l'aperception directe du moi par la conscience. Nous saisissons notre moi, dans sa réalité, au sein de l'acte de l'effort. Dans l'acte de faire effort pour atteindre un but proposé par la volonté, nous nous saisissons nous-mêmes dans la source de notre être. Tant que nous sommes purement passifs, ou purement intelligents, ce n'est pas nous-mêmes que nous saisissons, car ce que nous saisissons vient en partie de la sensation, qui n'est pas nous. Ce qui est nous, c'est l'action, c'est l'effort. <690> Le moi qui se saisit dans l'acte volontaire se saisit comme une force. Ce n'est pas seulement une relation extérieure : nous saisissons nos actes dans leur cause même dans le fait qu'ils sortent de cette cause. Lorsque nous nous saisissons nous-mêmes, dans cet acte de l'effort, nous saisissons notre puissance, nous saisissons d'avance les effets de cette puissance, c'est de là que nous vient l'idée de la cause. C'est parce que nous sommes causes de nos actes que nous avons l'idée de la cause des phénomènes. Il est de toute nécessité que cette connaissance ait son point de départ dans une expérience, [et cette expérience] c'est celle que nous faisons nous-mêmes.

[1] Lagneau cite dans son cours de 1889-90 ce passage de l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, Première partie, section deuxième, c.IV: « Tout le mystère des notions *a priori* disparaît devant le flambeau de l'expérience intérieure, qui nous apprend que l'idée de cause a son type primitif et unique dans le sentiment du *moi*, identifié avec celui de l'effort... ». L'ouvrage, posthume, avait été publié par Ernest Naville en 1859.

Théorie de Locke.

Cette théorie développée dans Maine de Biran se trouve dans Locke. Celui-ci a remarqué que nous ne saisissons pas dans les phénomènes la relation de causalité, mais seulement la succession. Mais l'idée qu'ils sont produits par des causes peut nous venir et nous vient de la conscience. Nous saisissons la causalité dans l'acte volontaire. Nous nous voyons produire nos actes. Nous ne faisons ensuite qu'appliquer aux phénomènes extérieurs l'idée de la cause.

Critique de Hume.

Cette théorie a été combattue par Hume[1], le fondateur de l'associationnisme. Suivant Hume, nous ne connaissons dans les phénomènes qu'une succession et une simultanéité. Hume divise l'association en rationnelle et accidentelle. La rationnelle est celle qui existe quand nous disons qu'un phénomène explique l'autre. L'accidentelle se ramène à l'association par ressemblance ou contraste, et association par contiguïté dans le temps et l'espace. Suivant Hume, toute liaison entre les phénomènes, toute liaison entre les raisons de nos pensées nous ramène à des liaisons de pur fait. Nous ne connaissons jamais la nature des choses qu'en nous la représentant à l'image des habitudes développées en nous à la perception de ces choses. Or, lorsque nous disons que les phénomènes extérieurs se causent les uns les autres, nous imaginons que nous saisissons entre les phénomènes une action qu'exercerait l'un sur l'autre. Illusion : si je vois une hache se lever puis s'abaisser et produire du bruit, j'imagine que j'ai vu le bruit sortir du mouvement de la hache, le mouvement de la hache sortir du mouvement de l'ouvrier <692> et le mouvement du bras sortir de la volonté de l'ouvrier. Il n'y a pas de relation de cause à effet, mais simple succession de phénomènes, je n'ai pas saisi entre eux une action exercée [par] l'un sur l'autre. D'où me vient l'idée de cette action ? Cette action, je la conçois à l'image du sentiment de l'attente qui s'est produit en moi à la suite de l'habitude de voir la série de phénomènes en question se suivre dans cet ordre. La relation de cause à effet ne peut pas être pure conception de l'esprit : tout ce que nous connaissons a son type dans la sensation, [dans les] sensations que nous combinons et associons. Nous avons pris l'habitude de voir le mouvement de la hache et d'entendre le bruit, ces deux choses se sont associées dans notre esprit, et nous concevons entre eux une relation analogue à celle que nous saisissons en nous-mêmes. Entre ces phénomènes, nous avons donc une liaison qui est causalité. Il n'y a pas de perception de la causalité en dehors de nous. Et Hume s'efforçait d'établir que nous ne connaissons pas plus la causalité en nous qu'en dehors de nous. Lorsque nous voulons produire le mouvement de notre bras, <693> nous concevons l'acte que nous

[1] Maine de Biran lui-même reproduisait cette critique de Hume (*Essais philosophiques sur l'entendement humain,* Septième essai, « De l'idée de pouvoir ou de liaison nécessaire ») dans les *Fondements de la psychologie*, mais dans une intention toute différente, puisqu'il s'agissait de montrer que « l'origine [des notions *a priori*] que j'annonce ici, méconnue ou niée formellement par divers philosophes, se trouve mieux justifiée par certaines attaques dirigées contre elle que par les raisonnements directs qui tendraient à la confirmer ».

allons faire, et le mouvement nécessaire à l'exécution de cet acte, nous éprouvons l'effort que les mouvements nous coûtent. Donc, conception de l'acte à accomplir et de ses moyens, puis exécution de cet acte, sensation de l'effort, mais où est la puissance de produire l'acte ? Cette puissance n'est rien en dehors des actes qu'elle engendre. Elle n'est rien que l'idée qu'il existe une relation entre l'idée d'accomplir cet acte et l'accomplissement. Mais, dira-t-on, je saisis ma causalité dans l'acte même - Pas du tout, dans cet acte, ce que je saisis, ce n'est jamais que la sensation même de l'effort, qui est un état, nullement une cause. Je ne peux pas dire que mon effort soit cause du mouvement qui en résulte : il n'en est que l'antécédent. J'aurai beau considérer l'idée de l'effort, le mouvement n'en sortira jamais. Par conséquent l'effort n'est qu'une sensation, ou pour mieux dire c'est autre chose : car j'y ai associé l'idée que cette sensation résulte de ma volonté et précède le mouvement qui la traduit. Dans l'idée de l'effort, trois éléments : volonté, sentiment et effet extérieur. <694> Mais entre ces trois éléments, il n'y a pas de liens de cause à effet, mais simple succession. De même pour la volonté : entre ma détermination et les conditions de cette détermination, je saisis simplement une relation de fait, je ne saisis pas ma puissance, je ne la saisis que dans les actes où elle se manifeste.

Nous pourrions d'ailleurs compléter cette critique de Hume. Nous pouvons ajouter que si c'était uniquement dans l'expérience que nous saisissons la causalité, l'idée de cause aurait un caractère purement empirique, et ceci est la vraie critique contre laquelle doit succomber la théorie de Locke et de Maine de Biran. Qu'entendons-nous par cause ? Quelque chose dont l'effet doit sortir nécessairement. C'est la nécessité qui est la forme essentielle de la causalité. Si nous nous saisissions comme cause, il faudrait dans une expérience antérieure apercevoir la relation entre ma puissance et mes actes. Une cause n'est cause que par rapport à son effet, si nous ne concevons pas l'effet, nous ne connaissons pas la cause. Nous ne pouvons donc avoir une connaissance directe de la cause. <695> Le caractère de nécessité inséparable de l'idée de cause empêche donc qu'elle nous vienne de l'expérience. Ainsi, il est impossible de tirer de l'expérience l'idée de cause. Car nous ne pouvons pas avoir l'idée de cause si nous n'avons pas simultanément la cause et l'effet. Par conséquent, nous sommes obligés d'admettre que si l'idée de cause nous vient de la conscience, ce n'est que dans l'action de cette cause que nous saisissons la cause. Mais c'est impossible.

Nous devons à Maine de Biran l'explication de la cause par l'expérience. Maine de Biran reconnaît son erreur. Nous devons rapprocher cette théorie de celle de M. Magy[1].

[1] F. MAGY, *La raison et l'âme*, Paris, A. Durand et Pédone-Lauriel, 1877. Le livre a pour sous-titre : *Principes du spiritualisme.* Magy y développe, à la suite d'une critique de l'empirisme de Stuart Mill, une analyse (pp. 18-21) qui a précisément pour fin de montrer le caractère immédiatement universel du jugement d'expérience ; pour lui, la question de l'induction ne concerne que ce passage du singulier à l'universel, passage pour lequel seul l'intervention de la raison sera requis, alors qu'il l'était chez Victor Cousin pour rendre compte du fait que le moi se saisissait comme puissance ; mais Lagneau examine la théorie en-deçà, et s'interroge, comme il le faisait déjà dans les leçons consacrées à la méthode de la psychologie, sur la possibilité même de se saisir puissance. La question de savoir si, s'étant saisi comme puissance, le moi pourrait étendre cette conscience au monde extérieur, n'est que le second moment de l'examen de la question : comment

Théorie de M. Magy.

Suivant M. Magy, nous ne saisissons pas seulement dans l'expérience notre propre causalité, mais notre causalité objective. Dans toute action, en même temps que nous saisissons la causalité en nous, nous la saisissons aussi en dehors de nous. Toute action suppose une réaction. Nous saisirions donc ainsi la causalité des choses. À notre puissance s'oppose une puissance égale qui lui résiste. L'expérience interne s'étend immédiatement en dehors de nous. <696> Mais cette théorie présuppose que nous saisissons la force en nous, et mérite la même critique que celle de Maine de Biran. Si nous ne saisissons pas la causalité en nous, comment pourrions-nous la saisir en dehors de nous ? Lorsque nous agissons, que nous saisissons notre action, nous saisirions l'action qui s'oppose à la nôtre. Mais, illusion : nous saisissons notre action comme passivité. Dans cette douleur qui est l'effort, se trouve-t-il compris l'idée d'une peine extérieure à nous ? Nullement. Du reste, ce qui est nécessaire pour que nous concevions une force en dehors de nous, c'est que nous ayons l'idée qu'une pareille force doit être. Si nous n'étions pas certains qu'il existe une relation nécessaire entre puissance et résistance, si nous n'étions pas certains de cette relation nécessaire, on ne pourrait pas dire que nous ayons saisi cette cause comme cause, cette force comme force. On ne le peut par l'expérience, car rien dans l'expérience ne nous apprend la nécessité de cette action.

Suivant Cousin, Jouffroy[1], Damiron[2], si nous savons qu'il y a des lois dans la nature, c'est que nous savons qu'il y a de l'ordre en elle. Cet ordre, <697> il ne suffit pas de dire que nous en avons l'intuition, cet ordre étant objectif. Il faut que nous sachions que la nature des choses est telle qu'elle comporte le gouvernement de ces choses par des lois. Mais pour le savoir, il faut que nous sachions que ces choses sont des forces, des êtres, des causes premières. Nous savons qu'il y a des lois dans la nature, parce que nous savons que les phénomènes que ces lois gouvernent ne sont que les manifestations au dehors de forces. Si les relations des phénomènes entre eux sont relativement fixes, ces relations ont leur base dans la nature des êtres auxquels ces phénomènes sont inhérents. Ces êtres sont causes de leurs actions. Comme ils sont permanents, il n'est pas étonnant que ces relations où ils se mettent entre eux soient régulières, stables, comportent leurs expressions, leurs lois.

---

l'induction peut-elle être pensée nécessairement légitime ? D'une certaine manière, Lagneau est ici plus proche de Cousin que de Maine de Biran, ou plutôt il entend montrer que l'insuffisance d'une pensée non entièrement libérée de l'empirisme expose le psychologue au triomphe de la théorie de l'induction fruit d'une intuition rationnelle, théorie qu'il juge avec Lachelier totalement inconsistante.

[1] Théodore JOUFFROY (1796-1842), figure marquante de l'éclectisme, introducteur en France de Reid et Dugald-Stewart, théoricien de la méthode psychologique d'observation intérieure. Lagneau connaissait bien et cite, parfois de très près, ses *Mélanges philosophiques* et ses *Nouveaux mélanges philosophiques* (1833, 1842).

[2] Jean-Philippe DAMIRON, (1794-1862). Élève de Cousin à l'École Normale et condisciple de Jouffroy. Enseigne à Charlemagne, à Louis-le-Grand, puis à l'École Normale, enfin à la Sorbonne, où il remplace Jouffroy en 1838. Il publie un *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXème Siècle* (1828), un *Cours de Philosophie* (Bruxelles, 1834) ; un *Essai sur l'histoire de la philosophie au XVIIème Siècle*, 1846 ; *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIème Siècle*, 1862 ; *Souvenirs de vingt ans d'enseignement à la faculté des lettres de Paris*, 1859.

Mais comment savons-nous qu'il y a de tels êtres ? Par l'expérience intérieure, soit qu'elle nous en livre, comme le veut Maine de Biran, par l'induction, soit que, comme le veut Magy, elle nous livre et la force intérieure et la force extérieure. Mais cette théorie soulève toutes les difficultés que soulèvent celles qu'elle suppose. Elle n'évite aucune de celles qu'elle avait sous la première forme. <698> On suppose que nous pouvons saisir expérimentalement l'existence de la cause en nous, puis, par une induction légitime généraliser cette notion. Il ne s'agit pas seulement d'avoir l'idée de l'existence de telles forces, il faut encore que nous en ayons la certitude. Cette certitude ne peut nous venir que d'un principe rationnel. Il faut que nous sachions, non seulement que nous pouvons généraliser cette conception de la cause et de la force, mais encore que nous le devons. Mais pouvons-nous le savoir d'après la théorie que nous étudions, par l'intuition de la raison ? L'argument psychologique n'empêche pas [...] L'hypothèse de forces existant en dehors de nous suppose l'existence d'un principe rationnel.

Ainsi la théorie éclectique de l'induction qui en explique le principe, soit par une pure intuition de la raison, soit par une pure intuition inductive s'appliquant à la conscience ne résout pas le problème, et ne nous fait pas comprendre comment les phénomènes de la nature sont régis par des lois universelles et stables, c'est-à-dire nécessaires. On voit bien comment un principe purement formel pourrait <699> être aperçu par intuition. Mais ce principe n'est pas formel, mais contient une réalité. Ainsi, pour conclure cette double théorie, nous dirons qu'il est également impossible de tirer la force du principe de l'induction, soit de la matière de la connaissance, de l'empirisme ; soit de descendre d'une forme pure à une matière à laquelle elle s'applique, comme voudrait le faire l'éclectisme. Il est impossible d'opérer une déduction en se fondant sur une majeure expérimentale : *Il y a dans la nature des forces qui peuvent être des conditions de l'existence dans les phénomènes de l'ordre de causalité.*

D'ailleurs, ce n'est pas seulement la majeure du syllogisme, par laquelle on essaierait de fonder une loi particulière de la nature, qu'il est impossible d'établir par une déduction : il ne suffirait pas de savoir comment la nature est régie par des lois, pour pouvoir établir chaque loi particulière par simple déduction. Comment donc formuler le syllogisme qui ferait cette déduction ? La majeure serait : *La nature est régie par des lois universelles*, mais pour tirer une conclusion d'une majeure, il faut que cette majeure exprime les conditions de son application. La majeure devrait donc contenir cette condition. <700> Il faudrait donc dire : *l'uniformité dans la relation des phénomènes est le signe d'une loi.* Autrement dit, il faudrait pouvoir déduire une telle majeure de la majeure générale de l'induction, *la nature est régie par des lois* ; or il est clair que si nous savons que la nature est régie par des lois, pour savoir à quel signe nous reconnaîtrons ces lois, ce n'est jamais l'expérience qui nous le dira. Quelle sera donc l'expérience qui apprendra cette uniformité ? Et qu'est-ce que l'uniformité ? Un mot très vague. L'expérience ne nous apprendra jamais quelles sont les conditions requises pour l'affirmation d'une loi. La majeure même suppose l'expérience, et se développe, se modifie, se

perfectionne avec elle. C'est dire que la condition nécessaire pour faire un tel syllogisme est absolument indéterminée. L'idée que nous nous faisons des conditions d'une loi n'a rien de précis. Nous ne pouvons donc jamais être certains de pouvoir affirmer l'existence de ce principe. La condition nécessaire pour constituer une majeure comme *tous les hommes sont mortels*, ce serait de pouvoir affirmer qu'on est en présence d'une loi. Aussi, le syllogisme qui suffit <701> pour fournir l'application d'une loi supposée vraie ne suppose pas l'expérience.

Dans le cas où on voudrait établir par syllogisme une loi quelle qu'elle soit, le moyen terme, c'est-à-dire la condition, est indéterminé. Donc, aucun moyen de ramener l'induction à la déduction. Nous sommes donc en présence d'un acte de la pensée irréductible à l'expérience. Le raisonnement nous apprend comment plusieurs propositions dépendent les unes des autres, mais non si ces propositions sont vraies. La certitude nous vient d'ailleurs que du raisonnement. Nous avons vu que cette certitude expérimentale se manifeste en présence d'un ou plusieurs faits, que ces faits sont soumis à des lois, sans que ces lois soient justifiées. L'esprit saisit la loi dans le fait, et s'il ne la saisit pas, il affirme qu'elle s'y trouve. C'est donc un cercle vicieux que de faire sortir de la déduction l'induction.

Nous restons donc en présence du problème non résolu. Comment s'expliquer ce fait qu'en présence de ces faits, l'esprit nécessairement affirme que ces faits obéissent à des lois ? Si le principe d'induction nous vient d'en dehors de nous, il ne s'appliquera jamais à la nature ; s'il vient <702> de la nature, il n'aura jamais de valeur. Reste qu'il vienne de l'esprit. Pour comprendre comment nous pouvons être certains, il faut admettre que l'acte par lequel nous saisissons les faits naturels est l'acte même d'affirmer des relations nécessaires entre les faits. C'est là la théorie de Kant.

Nous savons que la nature est régie par des lois parce que, dit Kant, nous savons que les conditions d'existence, pour notre esprit, de tout phénomène, sont invariablement déterminées. « Chez les êtres vivants, dit Claude Bernard, aussi bien que dans les corps bruts, les conditions d'existence de tout phénomène sont déterminées d'une manière absolue ». Nous savons que pour qu'un phénomène existe, il faut qu'un ensemble de conditions nécessaires à son existence soit donné, et qu'inversement si ces conditions manquent, le phénomène n'existe pas : c'est l'idée de la condition nécessaire qui engendre l'idée de loi. Savoir que ces lois sont nécessaires, savoir que si les conditions sont données, le phénomène apparaîtra, c'est tirer l'universalité de la loi. Cette universalité quant au temps et à l'espace est donc la suite naturelle [de ceci] que <703> ce phénomène a des conditions déterminées. Par conséquent, les conditions de la nature a sa raison <*sic*> dans le déterminisme universel. D'où vient ce déterminisme universel ? C'est, répond Kant, que nous savons que le déterminisme gouverne la nature, parce que cette nature qu'il gouverne n'est autre chose qu'une nature pensée, qu'un monde de phénomènes, intérieur à notre esprit. Affirmer qu'il y a des lois, c'est affirmer que dans notre pensée elle est soumise à des lois. De même, la condition de cette affirmation, qui est le déterminisme,

s'explique ainsi. Que signifie le déterminisme des phénomènes ? Cela veut dire, dit Kant, que les phénomènes se conditionnent dans notre pensée, et qu'ils peuvent ne pas se conditionner dans la nature. Ainsi le bruit du coup de hache n'existe pas dans la réalité en soi, le bruit n'étant qu'une forme que nous donnons à nos sensations : dire que le coup de hache et le bruit se déterminent dans la réalité extérieure, c'est dire que le coup de hache et le bruit sont existants par eux-mêmes. Nous ne pouvons donc pas concevoir la réalité comme une liaison entre les choses[1] en soi. <704> Ainsi, ce que nous appelons les relations nécessaires des phénomènes, ce sont les relations des choses pensées, et non de choses en soi. On peut se demander aussi si le mouvement, auquel se rapporte la causalité, est quelque chose en soi. Le mouvement n'est qu'une relation. Si nous nous trouvons placé autrement par rapport à la hache, la hache ne semblera plus se mouvoir. Nous ne pouvons pas concevoir le mouvement comme existant dans la réalité. Un mouvement n'est que le rapport de la chose à l'esprit qui la saisit. Nous ne connaissons donc jamais les choses en soi, mais telles qu'elles nous paraissent.

Concluons donc avec Kant que le déterminisme ne s'applique pas aux choses en soi, mais seulement aux choses pensées. Cela étant, comment expliquer ce déterminisme ? Il suffit pour cela d'admettre que c'est précisément l'acte de l'entendement d'affirmer le déterminisme. De même que notre réceptivité reçoit dans l'espace[2] et dans le temps, de même l'acte propre de l'entendement est d'affirmer le déterminisme. Si l'entendement ne faisait pas cela, il n'agirait pas ; il lui serait impossible de s'appliquer aux phénomènes constitués par l'application de l'espace et du temps <705> s'il n'affirmait pas entre eux des relations de cause à effet. C'est donc le fait que l'entendement est[3] constitué par la catégorie de causalité qui[4] est le terme ultime au-delà duquel il est inutile de remonter.

Maintenant, comment se trouve établie la légitimité de cette opération ? C'est légitime, parce que cela est. En affirmant de tels rapports nous pouvons penser, la pensée est légitime, l'expérience justifie nos affirmations. D'ailleurs l'expérience ne les justifie pas sur des réalités absolues. Il nous suffit de savoir que dans le monde pensé la loi de causalité a son application, et nous le savons par le fait que nous pensons, et il le faut puisque la pensée est possible.

Telle est la théorie de Kant : elle se distingue des autres, en ce qu'elle établit la légitimité de l'induction sur le fait de la nature de l'entendement. Mais dans cette théorie, l'opération de l'induction ne porte que sur des phénomènes ; pas de déduction, un fait, une vérification expérimentale : vérification, non de la valeur absolue de l'induction, mais de sa valeur relative à nous. <706> Cette

---

[1] phénomènes *L*

[2] dans le temps *L*

[3] d'être *L*

[4] qu'il *L*

explication de l'induction est-elle satisfaisante, est-il vrai que la portée de l'induction ne s'étende pas plus loin que le veut Kant, et est-il vrai aussi que la croyance à l'induction s'explique par la seule croyance au principe de causalité ? Lorsque nous affirmons que les mêmes phénomènes se reproduiront toujours étant données leurs conditions, peut-on dire que cette affirmation se trouve justifiée par le phénomène de l'existence de la pensée ? Kant explique la distribution par l'esprit des phénomènes dans le temps et l'espace comme un phénomène tout passif, consistant en ce que les sensations entrent se ranger dans les formes en quelque sorte déployées d'avance de l'espace et du temps. La sensibilité est constituée par ces deux formes. Si le temps et l'espace sont deux formes de ce genre, on conçoit qu'ils suffisent à la sensibilité, mais peut-on comparer l'acte par lequel l'entendement [saisit les phénomènes] au fait tout passif de l'entrée des sensations dans l'espace et le temps, et ce fait ne peut[-il] pas s'expliquer par le fait seul de la première ? Mais il n'en est pas de même : lorsqu'il s'agit de la causalité, il ne suffit pas que les phénomènes y entrent pour avoir leur explication. La relation de condition à conditionné est une relation <707> nécessaire ; quand[1] nous concevons les phénomènes dans le temps et l'espace, il n'y a là qu'un simple fait, et non une relation de nécessité entre les phénomènes, au lieu que quand nous affirmons quelque part la causalité, nous affirmons une relation absolue. La relation entre les phénomènes qui constitue la causalité n'est pas dans notre esprit une relation qu'il affirme comme quelque chose d'indépendant de lui. La relation de causalité est une relation entre les phénomènes, mais le fondement de cette relation est autre chose que ces phénomènes. Il ne suffit pas de concevoir les phénomènes comme entrant dans la forme de la causalité, car cela ne constituerait qu'un fait, et nous n'affirmerions pas qu'il y a entre eux une relation nécessaire.

Ainsi, il n'est pas vrai que l'affirmation des relations de causalité entre phénomènes s'explique par le fait que notre esprit est ainsi fait. S'il n'en était pas ainsi, notre affirmation ne dépasserait pas la limite même de l'expérience, ce qui n'est pas vrai. Kant prétend que l'affirmation de la causalité se trouve vérifiée par le fait : erreur. Lorsque nous affirmons que tel fait a sa cause, il n'est nullement vrai qu'au même moment nous saisissions la cause du phénomène. Il y a toujours un écart absolu entre ce que nous vérifions de la causalité et ce <708> que nous en affirmons *a priori*. Pour qu'il fût vrai que l'expérience vérifie toujours la relation de causalité entre phénomènes, il faudrait que nous connaissions toujours les relations de causalité entre eux, ce qui n'est pas vrai. Lors bien même que nous en apercevrions les conditions réelles, ce ne serait qu'en fait, et non en droit.

Mais la théorie de Kant ne rend pas compte de toute notre croyance. Nous venons de voir que le déterminisme comme simple fait n'explique pas toute notre croyance. Nous allons voir que le

[1] tandis que quand *L*

déterminisme ne suffit pas[1] à expliquer la certitude de l'induction. Il ne suffit pas que nous croyons que tous les phénomènes étant donnés, le phénomène suivra, pour que notre croyance à l'induction soit vraie. Qui[2] nous affirme que ces groupements de conditions puissent se reproduire, pourquoi ne se produiraient-ils pas qu'une fois ? S'il en était ainsi, le déterminisme serait vrai, mais il n'y aurait pas de lois, car les lois sont des relations entre les mêmes phénomènes. Il faut qu'il y ait quelque chose qui justifie la croyance de l'esprit à la répétition des phénomènes. Il faut que toujours comme à présent il y ait des relations entre ces phénomènes même. S'il n'y avait <709> entre les phénomènes aucune relation, la relation établie par la pensée serait purement subjective. Si nous ne savions pas qu'il y a des raisons pour que les phénomènes se reproduisent, il n'y aurait pas de lois de la nature. Il est vrai que tous les genres d'êtres de la nature peuvent changer : ainsi, il n'est pas impossible que dans un milliard d'années le chlore, le soufre, l'argent n'existent plus et soient remplacés par d'autres, mais il faut admettre que cette évolution se fera de telle manière qu'il subsistera des circonstances qui permettront l'application des lois actuelles. Il faut au moins que même dans l'avenir, quand bien même[1] toutes ces espèces actuelles seraient passées, [nous puissions penser que] ces lois trouveraient encore une forme d'application différente pour ces autres espèces. Autrement dit, il faut que nous sachions qu'il existe une raison fondamentale pour que, ou bien les groupements de phénomènes, ou des groupements analogues se produiront indéfiniment. Quelle peut être cette raison ? Sous quelle forme pouvons-nous la concevoir ? Cette raison ne peut être que celle qui fait que tous ces phénomènes constituant un groupe donné dépendent d'une condition actuellement réalisée. Si A, B, C, D, E sont conditions de F, cela veut dire que A, B, C... précèdent F dans le temps, mais nous n'avons aucune raison de croire qu'ils se représenteront dans l'avenir si nous ne savons <710> pas qu'il y a indépendamment de notre esprit une raison de leur groupement. Pour savoir que ABCDE seront groupés, il faudrait que nous puissions connaître la condition absolue dans le passé de ce groupement, condition qui est impossible à atteindre. La découverte de la condition de ce groupement est impossible à faire. Nous ne pouvons pas remonter de condition en condition.

En résumé, si haut que nous remontions la série des causes, nous n'y trouverons jamais une explication du groupement ABCDE, par conséquent nous n'y trouverons pas de raison de croire qu'il se reproduira. Nous ne pouvons comprendre que ce groupement s'est produit de cette multiplicité infinitésimale <*sic*> que si nous concevons qu'il y a une raison de ces conditions en dehors d'elles, que si nous concevons qu'en dehors de cette raison de causalité qui n'existe que dans notre pensée, il existe une liaison entre ces phénomènes indépendamment de notre pensée, que ces phénomènes tendent à se regrouper parce que la raison de ce groupement existe.

---

[1] n'explique pas *L*

[2] Mais qui *L*

Cette raison ne peut être que la commune dépendance de ces phénomènes par rapport à quelque chose qui existe d'une manière permanente, actuellement. Nous ne pouvons savoir que ABCDE se groupent <711> que si nous savons qu'il existe une raison de ce groupement qui est la tendance de ces phénomènes à une fin. Ce serait l'expression dans notre esprit de l'unité d'un être. Si je ne trouve pas la raison des êtres dans leur cause, je ne peux la trouver que dans leur avenir, leur convergence. Si je considère que les différentes propriétés des corps ont leur raison dans le fait qu'elles sont la condition de l'existence des corps, je conçois très bien comment je puis avoir une raison de croire que les phénomènes se groupent. Ainsi, je ne puis concevoir l'existence de lois de la nature qu'à la condition de concevoir la permanence de certains types d'êtres dans la nature et l'analogie de tous ces types. Il faut que je conçoive de l'être ; que l'ordre dans lequel l'être m'affecte n'est que l'expression en moi de liaisons que les phénomènes ont entre eux. Si je ne conçois pas cela, je n'ai aucune raison de croire que [...]. La finalité est le résultat de ce que les phénomènes se relient entre eux, elle est la condition de l'induction.

Il faut remarquer que ces lois que nous pouvons fonder sur le principe de causalité et de finalité n'ont pas besoin d'être permanentes. Il suffit que <712> quelque chose subsiste en elles de permanent. Lors même que toute la matière à laquelle elles s'appliquent aurait changé, elles pourraient rester vraies, mais il faudrait que cette matière, changée en apparence, fût restée la même. Ce qu'il y a de permanent dans la nature, ce sont des relations entre phénomènes. Mais pour que ces relations soient concevables, il faut [que nous sachions] qu'à cette forme mathématique[2] se rapportera toujours une matière. Ces relations[3] ne sont pas des lois, ne sont pas concevables, si on ne conçoit pas une matière [permanente][4]. Suivant Kant, la seule connaissance de la forme suffit à justifier ces lois ; mais il n'en est pas ainsi ; il faut encore la perpétuité d'une matière, et de la nature de cette matière.

Nous pouvons dire aussi qu'il est impossible de concevoir la causalité sans concevoir la finalité, impossible de concevoir le présent, si nous ne concevons pas une autre relation différente de celle-là. Prétendre que la relation de causalité est vraie, ce n'est pas soutenir que les phénomènes se passent dans le temps ; dire qu'il y a un ordre des phénomènes dans le temps, c'est dire qu'il y a dans le temps un ordre qui exprime une <713> relation entre ces phénomènes en dehors du temps. Cette liaison, c'est l'ordre de finalité, dans lequel ils se déterminent les uns les autres. C'est l'unité. Cette unité n'est autre chose que l'ordre de la causalité pris à rebours. Ce que nous appelons cause à effet dans la causalité,

---

[1] même quand *L*

[2] *terme incertain*

[3] Elles *L*

[4] *Un mot laissé en blanc par Lejoindre.*

nous l'appelons moyen à fin dans la finalité. La finalité est l'expression dans l'ordre du temps d'une relation objective entre phénomènes.

En résumé, l'explication de l'induction dans le système de Kant, [lequel l'explique] en la rattachant à la causalité, est insuffisante : il faut que l'esprit soit certain du concours, des conditions répétées en vue d'une fin. Les conditions antérieurement données n'expliquent pas un phénomène, mais seulement la fin de ce phénomène. [Mais] si nous avons compris la nécessité d'admettre la finalité pour concevoir la causalité, nous n'avons pas démontré la légitimité de toutes ces croyances. Une[1] théorie de l'induction qui se bornerait là serait incomplète ; pour chercher l'explication de cette croyance, il faut la chercher au-delà de la région de l'entendement. Tant que nous ne nous fondons pour établir les lois de la nature que sur la nécessité des lois de l'entendement, nous ne justifions pas l'emploi <714> de notre pensée : cette justification reste à faire[2].

[Conclusion]

Le résultat de cette étude sur le raisonnement est de nous faire comprendre que le raisonnement n'est pas une opération intellectuelle de l'entendement qui crée la connaissance : c'est une opération non matérielle mais purement formelle. Il ne fait qu'élaborer la connaissance. Ce qui le rend possible, c'est la possession par l'esprit de connaissances qui ne sauraient venir du raisonnement, connaissances de deux sortes : les unes purement formelles, les autres matérielles. Ces dernières sont celles qui nous fournissent la matière du raisonnement, qui permettent à l'induction de la définir, en partie du moins, car à côté de l'induction, le raisonnement admet deux autres sources, la source abstraite qui est la nature de la pensée, et la source métaphysique. Mais la source expérimentale et mathématique découlent en dernière analyse de la source métaphysique. Car il est impossible de savoir que la nature est régie par des lois sans savoir qu'il y a un ordre dans le phénomène indépendant de nous, qui soit indéfiniment et pour toute pensée. Connaître ce fait, c'est franchir les bornes de la connaissance du pur phénomène ; [mais] <715> une telle connaissance est impliquée dans celle que nous croyons avoir de l'existence d'un ordre de la nature. Il est impossible de concevoir cet ordre sans une matière spirituelle, que les lois ne font que traduire dans notre pensée. Si on n'admet pas que les lois de finalité par lesquelles les choses deviennent concevables expriment les choses elles-mêmes, et non pas seulement les formes de notre pensée, les lois de la nature deviennent un mystère.

Ainsi, dans l'induction, nous pensons métaphysiquement. Claude Bernard le reconnaissait. C'est une nécessité qui rend explicable nos croyances les plus certaines. De même pour la science abstraite

---

[1] Mais une *L*

[2] Nous n'avons pas expliqué la raison de cette croyance ; nous la trouverons dans l'étude de la raison *L'. Le texte de L' s'arrête ici.*

de nos connaissances universelles, majeures de nos raisonnements. En effet, pour que notre foi à cette vérité soit justifiable, il faut, non seulement que ces vérités soient des apparences, mais des nécessités. Comprendre leur sens, leur signification dans la vie pensante, c'est la condition pour croire en connaissance de cause. Comprendre la nécessité de notre vie pensante, c'est s'affranchir de la relativité où elles paraissent nous enfermer. L'intellection délivre.

<716> Ce que nous avons appelé le raisonnement non logique n'est pas un raisonnement à vrai dire, mais l'expression même de l'ordre métaphysique dans l'ordre de l'expérience. C'est parce que notre pensée a sa source au-delà du [phénomène] qu'elle peut exister. La connaissance des phénomènes dans la pensée n'est pas autre chose. Sans cette connaissance supérieure, toute connaissance des phénomènes devient impossible. C'est la certitude dans l'absolu qui guide l'inventeur dans la voie de ses découvertes. Suivant Kant déjà, l'idée de l'absolu, du parfait, ne sont pas des conditions intrinsèques de la connaissance, c'est-à-dire que ces idées n'ont pas d'application dans l'ordre du phénomène, mais, dit-il, ces idées nous empêchent de nous reposer jamais, elles nous donnent un mouvement en avant. Elles donnent à la connaissance une perpétuelle impulsion. Mais ce que Kant semble ne pas avoir vu, c'est que ces notions ne sont pas seulement des stimulants, des aiguillons pour l'entendement, mais que nous ne sommes pas dupes d'une illusion. Car la connaissance phénoménale dont il admet la certitude n'est concevable qu'à condition <717> d'admettre des notions d'absolu, de parfait, d'infini, une connaissance positive. Si elles n'étaient que des illusions, de pures idées, il serait impossible de concevoir la foi absolue que nous avons. Dans cette relativité des phénomènes, nous mettons l'absolu. Il faut donc que cette idée ne soit pas une simple illusion. L'idée de causalité, nous l'avons constaté, suppose l'idée de finalité. Nous pouvons même dire qu'il est impossible de concevoir l'ordre du temps et de l'espace sans concevoir la causalité. Kant admet qu'il suffit d'ouvrir les yeux de l'entendement pour voir les phénomènes dans l'espace et le temps. Mais c'est là voir la législation universelle de la nature. Par conséquent, dans la simple notion de l'espace se trouve impliquée l'analyse que nous avons faite.

Cette analyse que nous avons faite nous a simplement conduits à la découverte des conditions en général, mais remonter de conditions en conditions n'est pas justifier le conditionné. La certitude de la valeur du raisonnement et de ses productions ne peut être cherchée qu'en dehors de l'entendement. <718> L'ensemble de la vie de l'entendement ne se justifie pas [par] soi, et nous aurons à chercher au-delà du raisonnement sa justification. Dans le monde de l'entendement, la connaissance reste purement problématique. Elle repose sur le fait, c'est-à-dire sur la sensation, d'une part, et de l'autre sur des principes qui ne portent pas leur justification. Le raisonnement ne fait autre chose que mettre la pensée d'accord avec elle-même. La source de la pensée est double : d'une part la sensation, toujours renouvelée, d'autre part la raison. Tous les actes d'entendement ne font autre chose que transformer la matière des sensations de façon à la mettre de plus en plus d'accord avec elle-même. Si nous ne

savions pas que cette opération répond à quelque chose de vrai indépendamment de nous, cette opération serait vaine. La véritable source de la connaissance est donc, d'une part, dans la sensation, de l'autre dans cet acte par lequel nous franchissons les bornes de notre pensée pour affirmer la légitimité. <719> La région de l'entendement est donc celle de la logique ; il faut que nous sachions autrement que par lui quelle est la vérité[1].

Quel est le rôle du raisonnement dans la vie intellectuelle ?

Ce rôle est double. D'une part il est nécessaire à la science, de l'autre à la vie pensante. Dans la science, son rôle est de chercher à concilier les diverses hypothèses par lesquelles la pensée conçoit les choses qu'elle observe. Le raisonnement, c'est le calcul. Le calcul dans la connaissance scientifique sert à vérifier les explications que l'esprit s'est données des phénomènes. Le raisonnement sert donc à l'esprit d'indice d'erreurs. Il provoque de sa part la vérification des différentes observations qu'il a faites, ou des explications qu'il s'est données. Le raisonnement peut encore servir à suggérer des notions, des idées, des explications. En tirant les conséquences d'une supposition qu'on a faite, d'une loi qu'on a établie, on peut arriver à mettre en lumière <720> des explications qui seraient restées inaperçues. Ainsi c'est le calcul qui sert à Newton à établir sa loi de l'attraction universelle. De même, toutes les opérations mathématiques qu'on fait subir aux formules empiriques de la mécanique ont pour objet de nous faire saisir une représentation plus synthétique, plus simple de ces faits empiriques. Conceptions qui n'expliquent rien, il est vrai, mais nous permettent de résumer. Le raisonnement permet donc la vérification des hypothèses faites sur les faits, d'autre part il nous suggère des moyens de nous représenter ces faits.

Mais le raisonnement ne produit pas seul ces effets. Réduit à lui-même, il serait aveugle. Pour que le raisonnement s'exerce, il faut qu'il soit dirigé, dirigé par une idée. Pour que nous puissions trouver dans le calcul la justification de nos hypothèses, il faut que nous connaissions cette unité à laquelle l'ordre des faits est conforme. La véritable opération créatrice, ce n'est pas le raisonnement mais l'acte qui l'inspire, le dirige. C'est la méthode, c'est l'acte de la raison. <721> C'est par la raison, c'est-à-dire par l'acte de pensée qui nous fait affirmer autre chose que les faits, que nous savons d'avance que le raisonnement nous permet d'accorder entre elles toutes nos expériences. C'est par cet acte de raison que nous sommes conduits à décomposer les faits complexes en leurs éléments simples. Cette décomposition est un acte de raisonnement, mais comment serait-il possible si nous n'en savions d'avance la possibilité et la légitimité ? Apercevoir l'élément dans le composé n'est possible que si nous savons que les éléments existent dans le composé. Il faut que nous sachions que le simple doit se

[1] *Tout ceci ne fait qu'annoncer le cours sur la raison*

retrouver dans tous les composés. Il faut que nous connaissions l'unité de la matière. C'est donc la raison qui sert au raisonnement. Ainsi, qu'il s'agisse d'une analyse mathématique ou métaphysique, cette analyse n'est possible que par une synthèse préalable qui nous a fait deviner l'unité dans la multiplicité, la loi dans le fait.

Cette réflexion nous conduit donc à considérer la méthode, c'est-à-dire la direction de la pensée par la <722> raison, comme l'acte essentiel. Par suite, à rechercher quelles sont les qualités de l'esprit qui accompagnent celle-là. Quand bien même la méthode serait la pensée même, il resterait à se demander quelles sont les conditions de la pensée. Ainsi la liberté est le fond de la pensée, ce qui n'empêche pas qu'elle puisse se concilier avec les éléments de la pensée. La réalité de notre nature, nous ne pouvons la [penser][1], mais cela n'empêche pas que [nous croyons en][2] l'unité de notre nature. Il y a des conditions de la liberté, par exemple la pleine possession de la raison par elle-même, l'amour, la bienveillance, l'extinction absolue de l'égoïsme. Tout cela ne représente[3] que des parties de l'expression de la liberté. De même, quand nous demandons quelles sont les conditions de la méthode, il n'y a pas contradiction à concevoir que c'est l'absolu qui crée lui-même ses conditions. Nous pouvons dire que la raison gouverne la pensée, c'est-à-dire dire que la pensée est fécondée [par la] méthode, c'est dire qu'elle se dirige vers un but dont <723> elle doit avoir une conscience suffisamment claire. Ce but, c'est l'unité absolue, c'est la présence dans la pensée de cette idée de l'unité. Dans la mesure où l'esprit a l'idée de cette unité, il est capable de se gouverner.

Ce que nous disons actuellement pour le raisonnement spéculatif vaut aussi dans la pratique. Le raisonnement ne peut nous apprendre l'absolu. Il ne nous suffit pas d'avoir la claire notion du but pour le poursuivre avec méthode, il faut encore connaître les moyens qui peuvent y conduire. Ces moyens par lesquels l'esprit peut s'élever dans la connaissance métaphysique ne sont pas illimités. Il y a en nous un certain nombre de notions qui constituent la pensée et que la réflexion découvre. Descartes nous montre comment nous découvrons ces notions au bout de chaque recherche particulière. Mais il nous donne une simple énumération de ces notions, d'une façon tout empirique. Par conséquent, l'aptitude à diriger la recherche vers son but suppose la possession anticipée par l'esprit des notions par <724> lesquelles nous pouvons rattacher le complexe au simple. Cela ne peut être [atteint] qu'au moyen de la réflexion. Être apte à les découvrir par la réflexion est la condition de la méthode. Descartes nous recommande de recueillir, dans le détail des découvertes que nous avons faites, les notions premières qui nous ont servi [à les faire], et de nous servir désormais de ces notions pour faire

[1] *terme incertain*

[2] *texte incertain*

[3] n'est *L*

de nouvelles découvertes. Mais ces notions sont obtenues d'une façon purement empirique et n'ont donc qu'une certitude relative.

Ainsi donc, connaissance du but, puis connaissance des moyens, laquelle est finie par la réflexion. Mais cette connaissance des moyens ne suffit pas, il faut encore l'application et la persévérance de l'esprit. Mais cette application pour être possible suppose la force de l'imagination. L'imagination doit être assez forte pour permettre à la pensée de ne pas se laisser détourner de ses idées. L'imagination forte qui anime l'abstraction et la rend capable d'émouvoir la sensibilité : voilà la condition de l'attention et de la suite dans les idées. Il est clair qu'en outre <725> une certaine facilité de mémoire est utile. Car si l'esprit est toujours à la recherche de ces notions, il ne pourra conserver le calme utile à la réflexion. Mais ces conditions sont secondaires par rapport au sentiment de l'unité et de la force de la réflexion. Ces conditions constituent le génie même.

Il ne faut pas confondre cette méthode avec la méthode au point de vue logique. Cette méthode est la manière dont doivent être embrassés les produits de l'entendement. La méthode logique, c'est l'ensemble des liens qui doivent exister entre les éléments de la pensée. La science de la méthode comprend l'étude du perfectionnement des concepts, des jugements et des raisonnements, c'est-à-dire des différentes manières dont ces raisonnements peuvent se rattacher les uns aux autres.

La raison

<727> Le terme de raison est employé dans l'usage courant et dans le langage philosophique en sens divers. Si on s'en rapporte à l'étymologie, raison, une raison, c'est un compte. Rendre raison d'une chose, c'est rendre compte. La raison, d'après l'étymologie est la faculté de compter. Du reste tous les mots qui rendent l'idée de penser ont[1] un sens de *compte* (penser, *pensare*). Raison, dans un sens plus précis, signifie justification. Une raison, c'est ce qui justifie. La raison, c'est la faculté de justifier, mais en ce sens, seulement synonyme d'intelligence. Le mot a un [sens] plus précis depuis Kant. La raison c'est la faculté, soit réelle, soit illusoire, que l'intelligence posséderait de franchir les limites de l'expérience, de s'élever au-delà de ce qui paraît. Possédons-nous une telle faculté, forme suprême de l'intelligence, supérieure à l'entendement qui est l'intelligence s'exerçant dans le champ de l'expérience ? Suivant <728> Kant, nous ne la possédons pas ; nous devons seulement croire. Toutes les idées de monde au-dessus des phénomènes ne sont qu'illusoires, et n'ont dans la vie de l'homme qu'un rôle d'excitation : elles servent à engager notre entendement à ne pas s'arrêter à l'explication des phénomènes par les phénomènes, en montrant un au-delà. Mais si la raison ne joue que ce rôle de stimulant, dans la vie morale elle joue un rôle prépondérant : elle est ce qui doit être ; c'est notre faculté la plus élevée.

La question qui se pose à propos de la raison est donc de savoir si cette faculté existe, c'est-à-dire si nous sommes faits pour connaître véritablement quelque chose de plus que des phénomènes, que des apparences. La question de la raison se subdivise naturellement en deux parties, l'une qui a pour objet d'établir la réalité de ce pouvoir en nous, de déterminer en quoi il consiste ; l'autre qui a pour objet d'expliquer comment ce pouvoir est le principe de toute notre vie intellectuelle. La première de ces études est en quelque sorte régressive, analytique, la seconde est progressive, déductive, synthétique.

Démarche régressive, analytique : réalité de ce pouvoir en nous (732-754)

S'il est vrai que nous possédions <729> un pouvoir de saisir la réalité absolue, participons-nous à cette réalité ? Sommes-nous condamnés à n'atteindre que des traductions subjectives de cette réalité ? Si un tel pouvoir existe en nous, c'est que l'intelligence n'est pas une faculté purement subjective ; c'est que dans toutes ses actions, la trace de la réalité absolue peut se reconnaître, c'est que cette deuxième forme de l'intelligence, l'entendement, et la première forme de l'intelligence, la représentation, sont pénétrées de raison. La méthode pour établir la réalité de la raison, c'est

[11] ont tous *L*

précisément d'en montrer[1] la nécessité, c'est-à-dire que l'acte de représentation et l'acte d'entendement sont inintelligibles par eux-mêmes, ne s'expliquent pas si on n'admet pas que l'intelligence est représentée par quelque chose de plus élevé. S'il en est ainsi, la raison n'est pas une faculté à part, et ce n'est d'ailleurs pas comme telle que nous la considérons, mais comme une forme particulière de l'intelligence.

L'intelligence peut en effet se présenter sous plusieurs formes. L'une inférieure à la conscience : pas de moi. <730> Dans la vie de l'entendement on rencontre la conscience : le moi apparaît. Ce n'est que par un acte de critique que le moi peut se dégager de la croyance, qui lui est tout à fait naturelle, à l'objectivité des objets de ses pensées. Pour l'entendement qui s'abandonne à lui-même, qui ne fait pas appel à la réalité, les phénomènes sont des êtres. L'idée de phénomène ne peut surgir dans un esprit que lorsqu'il en vient par réflexion à se demander si ces objets, il ne les altère pas en les pensant. Ce n'est que lorsque la pensée conçoit l'idée d'une vérité absolue, indépendante des affections particulières, que cette pensée peut se poser la question de savoir si les objets qu'elle croit atteindre sont des réalités absolues. L'idée naturelle de l'entendement est de croire à ces objets, l'idée qu'ils sont phénomènes est un produit de la réflexion. Il y a donc, au-dessus de cette forme naturelle de l'activité de l'intelligence, une forme supérieure de l'activité intellectuelle, dans laquelle l'intelligence se juge elle-même, se demande <731> si ses affirmations *sont légitimes*. Sous cette forme, l'activité de l'intelligence est libre : elle n'est plus déterminée par ses objets. Ce ne sont pas ses objets qui la font, qui s'imposent à elle, qui l'inclinent à croire à eux[2]. La croyance qu'elle impose à ses pensées est son œuvre. Cette forme supérieure de la vie intellectuelle est celle de la raison, c'est la forme réfléchie : la réflexion est le mode d'exercice de la raison.

Mais la raison, si elle peut s'exercer ainsi à part, si elle a un acte qui lui est propre, qui est de se juger elle-même, la raison n'est pas pour cela un pouvoir distinct dans l'intelligence même. C'est précisément le contraire. C'est cet acte par lequel la raison se juge, juge l'intelligence, cet acte de réflexion où elle s'oppose l'idée de l'être, de la réalité absolue, c'est cet acte qui est la vie de l'intelligence tout entière. Qu'elle le sache ou non, l'intelligence ne peut s'exercer qu'à la condition d'affirmer l'être comme la dépassant elle-même, qu'à la condition de s'affirmer comme en relation avec cet être, comme conditionnée par lui.

<732> Nous avons à établir l'existence et à déterminer la nature de ce pouvoir qui se manifeste à part dans l'exercice de la réflexion, mais qui est la condition de toute la vie pensante, et par conséquent qui s'y réalise d'une façon constante. Pour l'établir, nous avons à nous demander quelles sont les différentes façons dont on peut s'expliquer l'action de l'intelligence, quelles hypothèses on peut se former pour se rendre compte de ce fait que nous sommes des êtres intelligents qui sont disposés par

[1] de démontrer *biffé*

[2] à elle *L*

leur nature à affirmer qu'il y a autour d'eux un monde d'êtres qui se développent, qui exercent des actions les uns sur les autres indéfiniment, suivant des lois qu'il y a lieu de connaître, étant une réalité, autrement dit, suivant des lois nécessaires.

Comment expliquer ce fait primordial qui contient toute la donnée du problème ? Il ne peut y avoir que trois manières de l'expliquer. On peut, ou bien soutenir que toutes nos connaissances, c'est-à-dire toutes les affirmations que nous portons sur les choses, s'expliquent comme de simples faits, ont leur source dans la sensation. <733> On peut subdiviser cette théorie : on peut y distinguer une sorte d'empirisme objectif et d'empirisme subjectif. On peut soutenir que toutes nos connaissances extérieures ont leur source dans la sensation, ou bien qu'elles ont leur source en partie dans l'intuition intérieure, par exemple celle de la cause, celle[1] du moi, par l'effort. Mais ces conceptions ne sortent pas de l'empirisme. C'est un empirisme subjectif. Ainsi la théorie de Maine de Biran, celle de Locke, suivant laquelle l'origine de l'idée de cause serait dans l'intuition du moi dans l'effort, cette théorie est évidemment empirique en ce qu'elle prétend tirer la notion de la cause d'une[2] simple intuition. Cette théorie, tout comme celle du pur empirisme, méconnaît le caractère nécessaire des principes de notre connaissance du monde extérieur. Ainsi, le fait de la conscience se résout en deux éléments : une matière qui est l'ensemble de nos sensations, et une forme, qui est l'ensemble des liaisons de cette matière. L'empirisme prétend que toutes ces relations nécessaires viennent de la matière <734> de la connaissance.

Il y a une autre explication : c'est de dire que la connaissance est un simple fait, qu'elle consiste dans la nature de la pensée. C'est la théorie de Kant. Suivant cette théorie, la matière vient des sens, et est reçue dans la forme de l'intelligence. Résulte de là que la conscience est nécessairement une relation, un phénomène. Nous ne voyons les choses qu'à travers les formes nécessaires de notre pensée. Ces formes ne sont qu'un simple fait, il n'y a pas lieu de se demander pourquoi elles sont ainsi. La connaissance est donc purement phénoménale. Les lois ont une objectivité puisque nous pouvons déterminer en elles un ordre conforme aux exigences de notre nature ; mais [elle] n'en est pas moins [connaissance] des phénomènes.

Nous avons à examiner successivement ces deux conceptions, la théorie empirique et la transcendantale. Nous avons montré que l'empirique ne peut nous donner le moyen d'expliquer comment nous avons l'idée que l'habitude de penser une chose d'une certaine manière <735> ne fait nullement que cette chose soit vraie de la sorte. Mais au contraire, nous avons l'idée d'une vérité qui peut être tout à fait contraire à une habitude actuelle de penser, d'une vérité dont le sentiment peut nous amener à modifier la vérité. L'empirisme détruit la possibilité d'expliquer la distinction entre l'erreur et la vérité. Pour lui, tout serait également vrai. D'où nous viendrait l'idée de vérité absolue si

---

[1] c'est *L*

[2] à une *L*

toutes nos croyances nous viennent du fait ? Ce qui réfute l'empirisme, cette théorie suivant laquelle la forme de la pensée est réductible à sa matière, c'est la certitude où nous sommes qu'il y a une réalité dont le signe, le *criterium* n'est nullement dans le fait qui nous pousse à affirmer. Or cette certitude dans la pensée, si nous ne la possédions pas, il serait impossible de juger qu'une conception est plus vraie qu'une autre. Dans l'empirisme, impossible d'expliquer comment l'esprit, en passant d'une connaissance à une autre, passe, croit passer[1] d'une conception moins vraie à une conception plus vraie : il n'y aurait qu'une simple succession.

<736> C'est par la même raison que nous rejetons la théorie transcendantale. En effet, si les formes de l'intelligence ne sont qu'un fait, que la nature de la pensée est tout empirique, comment se fait-il que nous ayons l'idée d'une vérité absolue ? Dira-t-on que cette vérité est une apparence constante, ce que nous concevons conformément à notre nature ? Mais notre connaissance dépasse infiniment en prétention cette limite de la subjectivité. Lorsque nous affirmons que le monde des phénomènes existe, sans doute nous considérons que ces phénomènes ne sont pas tels indépendamment de notre pensée, mais nous n'en avons pas moins l'idée qu'il y a quelque chose en eux qui n'est pas notre œuvre. Nous considérons tout au moins que cette nécessité que nous croyons en nous vaut pour d'autres que nous[2] ; nous concevons, nous croyons que les mêmes raisons qui nous déterminent dans nos conceptions des phénomènes doivent également déterminer d'autres esprits. Nous avons l'idée sans doute que notre connaissance des phénomènes est conditionnée par notre nature pensante, mais encore faut-il que nous jugions que notre nature <737> pensante n'est pas purement individuelle. Ce que nous appelons phénomène, c'est bien une manière qui nous permet de nous mettre d'accord avec tous. Ce n'est pas notre nature pensante à nous seuls qui conditionne les phénomènes, mais *la nature pensante*. Les formes de la pensée que Kant analyse ne sont pas des faits mais des nécessités. Comment autrement pourrions-nous connaître les autres esprits ? Et d'où nous viendrait la certitude que les phénomènes se présenteront dans des conditions sinon semblables, du moins analogues, si cette forme était purement subjective ? Comment saurions-nous que la nature ne leur manquera pas ? Car si nous consultons notre intelligence, si nous lui demandons pourquoi elle croit, nous voyons que sa croyance ne s'applique pas seulement au présent, mais à l'avenir. Croire à la certitude des phénomènes, c'est croire à leur perpétuité. La pure idée de phénomène serait inexplicable si l'esprit ne connaissait pas ou ne croyait pas connaître dans le phénomène quelque chose de plus qu'une <738> relation entre les phénomènes et les formes nécessaires de nos pensées. En effet, l'idée de phénomène, c'est l'idée de quelque chose qui se manifeste dans l'espace et dans le temps. Cette détermination fait partie intrinsèque de la notion d'espace. Impossible de concevoir l'espace sans les

---

[1] *Ces deux mots sont surajoutés, mais incertains.*

[2] que nous croyons en nous valent pour d'autres que pour nous *L*

corps ou les phénomènes qu'il contient[1]. Cette forme *a priori* prétendue subjective de l'étendue ne représente rien avant que l'acte de l'entendement ne vienne la déterminer et la remplir ; il ne servirait à rien à l'intelligence de délimiter l'espace et le temps si elle n'avait le pouvoir d'y déterminer la place des phénomènes. La détermination de la place est la condition pour qu'il y ait espace : avant cette détermination, pas d'espace. La représentation des phénomènes dans l'espace et le temps suppose un jugement fait par l'esprit par lequel il affirme que les phénomènes sont entre eux dans des relations nécessaires, déterminées, qui n'existent pas seulement dans l'intelligence qui les considère, mais dans les phénomènes eux-mêmes. En effet, <739> nous avons vu que l'étendue était le moyen que nous avons de nous donner nos sensations dans un certain ordre, par certains moyens. C'est la représentation du fondement réel de la possibilité où nous sommes de nous donner nos sensations dans un certain ordre. La représentation dans l'étendue suppose l'application[2] de quelque chose qui fait qu'en effet nous pouvons par certains moyens passer de certaines sensations à certaines autres. La notion d'étendue n'est pas purement subjective, mais la condition *sine qua non* de l'application de cette forme à une matière, c'est que cette matière possède en elle-même des relations qui sont indépendantes de nous. Impossible de concevoir l'étendue sans y ranger les phénomènes, impossible de concevoir les phénomènes sans les ranger dans l'étendue. Nous n'aurions plus aucun moyen de savoir que ce que nous connaissons des phénomènes vaut pour les autres esprits.

Le propre des formes de la pensée est précisément de n'être pas subjectives, de nous permettre une pensée qui est acceptée par tout esprit : tout au moins devons-nous reconnaître que ces formes sont les formes, non seulement de notre pensée, mais de la pensée. [Nous pourrions le nier]. <740> Mais alors, comment conclurons[3]-nous de notre connaissance à celle des autres ? Or l'affirmation d'une telle [universalité de notre] pensée est certainement contenue dans toutes nos connaissances : nous jugeons que le phénomène est déterminé pour tous les esprits ; nous jugeons qu'il y a un mode de pensée où toutes les pensées possibles peuvent se rencontrer ; la représentation des phénomènes dans l'espace suppose donc l'affirmation de relations causales ; [et] nous avons établi que la causalité ne se réduit nullement à la simple succession.

[Mais] ce lien objectif que nous jugeons exister entre les phénomènes, ce n'est pas à vrai dire un lien de causalité. Car la causalité, c'est la liaison nécessaire des phénomènes dans notre perception. Lorsque nous jugeons certain que les phénomènes se tiennent les uns les autres indépendamment de notre pensée, qu'il y a une liaison objective de ces phénomènes, cette liaison ne peut être une[4] liaison de causalité, car elle n'est pas représentable dans l'espace et dans le temps. Nous avons vu de quelle

[1] qu'ils contiennent *L*

[2] *terme incertain*

[3] jugerons *L*

[4] qu' *biffé*

nature peuvent être ces liaisons, quel rapport peut exister <741> entre nos sensations indépendamment de l'ordre dans lequel nous percevons. Ce ne peut être que des relations de convenance, d'harmonie, c'est-à-dire que la raison que nous pouvons avoir de croire à la causalité dans le champ de l'expérience, c'est que la causalité dans ce champ ne fait qu'exprimer à nos yeux une relation intérieure des objets auxquels le phénomène se rapporte.

Nous avons vu qu'il est également impossible de déduire la forme de la connaissance de sa matière et de les considérer comme indépendantes l'une de l'autre ; quant à déduire la matière de sa forme, c'est ce qui ne saurait être tenté. La doctrine de Kant nous a paru insuffisante parce que cette théorie revient en somme à l'empirisme, ou du moins est obligée de supposer que l'expérience fournit la vérification des principes *a priori*, c'est-à-dire des formes de la connaissance : or l'expérience[1] en est incapable. D'autre part, si on considère la matière et la forme comme venant de deux sources différentes, impossible de comprendre comment la matière ne manquera pas à notre connaissance. La croyance au phénomène suppose la croyance à son objectivité. De toute cette croyance, impossible de rendre compte <742> par la simple constatation du fait que la matière de la pensée vient se mouler dans sa forme. Que conclure, sinon que la connaissance, à la valeur de laquelle nous croyons naturellement, comporte quelque chose de plus qu'une certitude portant exclusivement sur des faits ou des liaisons de faits ? La connaissance forme un tout absolu dont les différentes parties s'entre-tiennent : le degré inférieur comprend déjà l'entendement ; la connaissance de la causalité implique l'affirmation entre les phénomènes d'un rapport objectif. Or que sont les phénomènes indépendamment de la causalité qui en est la liaison dans notre esprit ? ils ne sont que sensations. [En quoi peut alors consister cette liaison ?]

Nous avons l'idée d'une telle liaison ; cette liaison qui peut exister entre nos sensations indépendamment de l'ordre de la causalité est de deux sortes : les sensations peuvent s'engendrer entre elles par causalité et se fondre entre elles par analogie. C'est par la double loi de la sensibilité que les sensations tendent à se grouper, à se fondre suivant leur ressemblance. Toute sensation qui a existé dans un esprit laisse en lui sa trace et le prédispose à des [sensations] semblables : toute sensation tend à devenir habitude. <743> L'unité des sensations se réalise donc sous deux formes : la liaison de l'harmonie, et la liaison par l'habitude. Ces deux sortes de liaison se ramènent à une seule. En somme, l'unité des sensations est une unité de convergence et de tendance. Qui dit union de sensations dit en même temps tendance, convergence de ces sensations. Qu'est-ce qui explique ce fait que des sensations semblables tendent à se fondre ? [2]Si plusieurs sensations peuvent se réunir par le lien de l'habitude, si les sensations analogues s'appellent, c'est que toutes les sensations sont des sensations

[1] l'intelligence *L*

[2] *Ici deux phrases, l'une inachevée, l'autre sans son début* : C'est ce fait que les sensat[...] <*saut de ligne*> [...] toute action est une tendance.

d'esprit, et que c'est dans une tendance que se réunissent l'habitude et l'harmonie. Nous avons donc l'idée de ce que peut être une liaison objective de sensations. Ce ne peut être qu'une liaison de finalité, résultant de ce que ces sensations concourent à réaliser une même fin : telle est leur liaison objective.

La raison que nous pouvons avoir de croire que la matière de notre connaissance ne nous manquera pas, [1]cette raison, <744> nous ne pouvons la justifier que par la conception d'un type unique qui est ce que nous concevons en nous comme le support, la matière de l'intelligence pure. Autrement dit, croire à la permanence des lois de la nature, qu'entre les phénomènes naturels il y aura toujours analogie, c'est croire qu'il y a toujours, indépendamment de l'ordre de la connaissance, un fondement de tendance, un type unique de l'être que l'activité tend à réaliser[2].

Cette croyance à l'existence d'autres pensées ayant une nature analogue à la nôtre, c'est-à-dire qui consiste dans la tendance vers un état d'unité parfaite, d'harmonie tout au moins, cette croyance à l'existence d'autres esprits est la condition pour que nous concevions la nature du monde des phénomènes comme déterminée. Quand nous concevons qu'un objet a une nature déterminée, nous entendons qu'actuellement il existe une détermination absolue de tout son être. Car si nous étions le seul esprit, la seule incarnation de la pensée dans un organisme sensible, l'objet ne serait réalisé que dans notre sensibilité. Il y aurait toute la plus grande partie de la nature de cet objet qui ne serait pas réalisée. <745> Considérer qu'il est réalisé complètement, c'est considérer qu'il y a un tout de la sensibilité. Dire qu'une montre est déterminée complètement, c'est dire qu'elle n'est pas seulement pour nous, mais pour tout ce qui peut être. Ce qui fait que sa forme est absolue, c'est que le [...] Pour que nous pensions une absolue détermination des objets, il faut que nous concevions en même temps une détermination totale de la pensée.

Mais cela ne suffit pas. Quand nous disons qu'une chose existe, nous ne disons pas seulement qu'elle existe pour tous les esprits, mais nous concevons une nature spirituelle qui constitue la nature même de la chose, qui fait qu'elle existe par elle-même. Il faut donc admettre que les éléments des choses sont non seulement vivants pour nous, mais aussi pour eux-mêmes, qu'ils sont spirituels. [*Objection* -] Mais cette existence des objets ne consiste pas dans le fait que ces êtres sentent pour eux-mêmes, sont une tendance. Dire qu'une chose existe, c'est dire qu'on peut la représenter dans l'ordre abstrait sous la forme d'un système de mouvements se déterminant. Cet ordre est celui où toutes les pensées <746> peuvent se rencontrer. [*Réponse* -] Mais cette conception mécanique des choses suppose la conception d'une finalité. Dire que nous avons raison de concevoir les choses mécaniquement, c'est concevoir que ce que nous concevons comme la condition de ce mécanique

---

[1] *Biffé :* c'est la croyance que nous avons [...]. *L'expression « cette raison » renvoie donc à cette croyance fondamentale dont Lejoindre n'a pas consigné l'énoncé précis.*

[2] *Première rédaction :* "un type unique de l'être, qu'il faut réaliser par l'activité."

existe objectivement, et qu'en effet les êtres *sont* des tendances, ces âmes sous la forme desquelles nous sommes obligés de les concevoir.

Peut-on prouver ce[1] que nous concevons ainsi comme la condition de l'existence objective, qu'il y a en dehors de nous des esprits ? Impossible et contradictoire de le prouver par le raisonnement. Il est clair en effet que le raisonnement ne peut pas nous faire sortir de nous-mêmes, et il s'agit ici de sortir de soi-même. Mais ce qui n'est pas possible par un acte de pur entendement est possible autrement. N'est-ce pas même être dupe d'une illusion, déplacer[2] la question que de demander de prouver l'existence de tous ces esprits ? Prouver l'existence, n'est-ce pas une contradiction ? Comment nous prouverions-nous à nous-mêmes[3] notre existence autrement qu'en constatant ce fait que nous éprouvons notre existence ? Il faut d'abord <747> être certain de quelque chose d'indémontrable pour prouver quelque chose : toute raison s'appuie sur l'indémontrable. Pour un esprit parfait, tel que Dieu, l'être n'est plus objet de connaissance discursive, mais de connaissance directe : cet esprit apercevrait directement les principes et les conséquences de la géométrie. Une connaissance parfaite est une certitude ; un esprit parfait se passe de l'entendement. L'œuvre de la philosophie, c'est-à-dire de la raison réfléchie, n'est pas autre chose que la systématisation des croyances, mais la croyance ramenée à l'unité n'est plus ce que nous appelons la croyance : si toutes nos croyances pouvaient être ramenées à une seule, elles cesseraient d'être des croyances. Peut-on concevoir comme la vérification suprême, la conformité de la pensée avec son objet ? Non, [une telle vérification ne peut consister qu'en][4] une manière de penser dont nous soyons absolument certains, d'une[5] certitude [telle] que nous n'ayons aucune raison de l'ébranler. Qu'est-ce qu'une telle vérité ? C'est une vérité qui nous rend la vie possible. La vérification de cette vérité est une connaissance telle qu'elle détermine <748> en nous un état tel que notre être soit parfaitement réalisé. Et il y a un état tel, et il ne peut y en avoir qu'un.

Notre être consiste dans une tendance, mais ne tend pas à persévérer dans notre être : nous tendons à l'être. Être dans la vérité de son être, c'est renoncer à la vie sensible, à la vie individuelle, à ce qui nous sépare, nous isole, nous limite et par conséquent nous finit. C'est l'activité qui est le principe de l'intelligence ; pourquoi l'être tend-il vers l'avenir irrésistiblement ? Si l'être qui tend vers un état ne possédait déjà quelque chose de cet état, ne le pressentait pas, pourquoi tendrait-il à l'atteindre ? Le principe de la tendance, c'est l'attachement de l'être à ce qu'il n'est pas encore, et pour qu'il s'attache à ce qu'il n'est pas, il faut qu'il le soit déjà, d'une certaine façon du moins, et qu'il tende à

---

[1] que ce *L*

[2] déplace *L*

[3] en nous-mêmes *L*

[4] Non, mais c'est *L*

[5] certains. C'est une *L*

le réaliser en lui d'une autre façon. Autrement dit, le principe de l'activité, c'est le désir, et le désir suppose la possession partielle de ce qu'on désire, l'amour. « Nul ne peut aimer que soi-même » (Pascal), c'est-à-dire qu'un être <749> ne peut absolument renoncer à lui-même dans l'amour ; il faut que ce que nous voulons, aimons, ce soit quelque chose à quoi nous sommes absolument attachés, quelque chose qui tout en étant nous ne soit pas nous, c'est-à-dire ne soit pas susceptible de se réaliser complètement dans ce que nous sommes. Il est clair que le principe de l'activité d'un être doit être tel qu'il engendre dans cet être un développement indéfini : s'il était possible que nous réalisions le fond de notre être, nous serions des êtres finis, nous serions sans aucune espèce de relation avec les autres. Pour que nous soyons capables de mouvement, il faut que ce vers quoi nous tendons ne soit pas de l'ordre sensible, mais qu'il soit la condition de cette sensibilité. Or, ne connaissons-nous pas en réalité par l'expérience le type de cette manière d'être qui nous élève au-dessus de la sensibilité, qui nous fait à la fois être nous-mêmes, et pas nous en même temps ? N'y a-t-il pas une manière d'être qui nous réalise complètement sans nous arracher à notre nature individuelle ? Si : c'est l'amour, non d'une chose, d'un état, d'un plaisir ; ce ne serait pas l'amour absolu, car il pourrait être réalisé ; mais c'est l'amour de l'être même auquel nous sommes attachés, <750> au fond même de notre être. Il y a, dit Pascal, deux sortes d'amour : l'un qui ne tend qu'à la conservation de notre individu, l'amour sensible, puis il y a l'amour qui tend à l'être, à l'être indépendamment de nous, mais dont nous sommes nous-mêmes dépendants. Cet amour consiste dans le désintéressement. Or nous éprouvons tous cette disposition au désintéressement ; car étant des esprits, nous ne devons pas plus à nous-mêmes qu'à tout esprit. L'acte moral qui affirme qu'il y a autre chose que nous est possible à chacun d'entre nous, et c'est par cet acte que nous sortons du scepticisme. *Il n'y a qu'une preuve absolue de la valeur objective de la connaissance, c'est que nous pouvons aimer autre chose que nous, c'est l'attachement à l'être, par opposition au phénomène qui est nous-mêmes.* Si nous éprouvons de manière impérieuse que la vérité morale consiste à ne considérer nos plaisirs que comme des illusions, par cet acte moral nous posons l'existence du monde objectif, non matériel, mais des esprits.

Or l'expérience vient vérifier un tel acte. La seule croyance qui puisse être vérifiée à la lettre <751> et absolument, [c'est] que c'est par la charité, la bonté que nous pouvons trouver le bonheur. Impossible que ce soit notre nature seulement qui vérifie et justifie notre croyance. Ce n'est pas nous qui faisons que l'effet de la bonne action est une satisfaction incomparable. Si cette satisfaction est attachée à l'acte de charité, c'est que cet acte est celui qui réalise le fond même de notre être.

Il y a en somme pour chacun d'entre nous deux manières d'être : une nature apparente, sensible, phénoménale, qui constitue notre moi ; mais le fond de ce moi, ce sans quoi il ne s'explique pas, c'est l'être absolu. Il peut, par la liberté, s'attacher à cet être. Il y a donc deux manières d'être, l'une qui consiste à l'attachement à[1] cette vie, l'autre qui consiste dans le détachement. Chacun d'entre nous a

[1] de *L*

perpétuellement à choisir entre ces deux voies. S'il prend le premier élément, sa vie intellectuelle [devient] inexplicable, parce qu'il ne réalise pas en soi le fond de son être. Nous pouvons manifester Dieu en nous de deux façons : en ne le voulant pas et en le voulant. Réaliser en nous l'unité, c'est réaliser le fond même <752> de notre nature. Celui qui se pense comme individu ne peut être logique, car il est impossible que la nature ne lui crie pas qu'il l'abandonne. En somme, le seul fondement véritable de la certitude, et par conséquent l'acte propre de la raison, c'est cet acte essentiellement pratique par lequel notre être affirme qu'il y a d'autres êtres que lui, en voulant l'être qui est lui et en même temps tous les autres. En sortant de notre égoïsme, nous obtenons la certitude que le monde existe. La seule preuve que nous ayons que le monde existe, c'est de croire en Dieu, et la justification de notre croyance en Dieu, c'est que nous croyons au bien. Nous n'entrons dans la vérité que par la charité, comme l'a dit Pascal.

C'est ce que Kant avait aperçu, mais sans en prendre une conscience parfaitement claire. Il élevait la Raison pratique, qui selon lui devait nous faire comprendre les réalités : Dieu, la liberté, l'âme. Impossible de les démontrer tous les trois par la spéculation, mais possible par la pratique. L'impératif du devoir est catégorique. Nous sommes certains que nous devons vouloir le devoir.

<753> (Dans le 24ème article des *Pensées* de Pascal, le commentaire à « de ce qu'on ne peut entrer dans la vérité que par la charité » : « Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement, et l'un et l'autre naturellement, et il se durcit à son choix contre l'un ou l'autre ».)

[En quoi ce pouvoir consiste]

Nous avons vu la partie réflexive de la théorie de la raison. Le but que nous poursuivions était d'établir notre croyance à l'objectivité du monde. Nous avons vu que les efforts pour justifier l'intelligence par elle-même sont toujours insuffisants. Notre raison est une nature qui prétend saisir les êtres en dehors d'elle. Mais il n'y a aucun moyen de vérifier ce fait qu'à notre nature répond quelque chose en dehors d'elle. La véritable justification existe dans l'union du sujet pensant et de l'objet pensé. Tant que nous ne nous élevons pas au-dessus de la pensée même, [...]. C'est dans le sentiment de l'amour, de la charité, c'est-à-dire dans le mouvement qui nous porte à nous abandonner, que nous éprouvons l'existence de quelque chose, d'autrui. Le véritable amour consiste à se donner soi-même, et <754> il n'y a que l'amour de l'être universel qui [ne] puisse être prouvé qu'en l'aimant.

Nous prouvons Dieu en l'aimant et en trouvant ce bonheur dans cet amour. C'est dans cet acte moral de la soumission à la volonté de Dieu déterminé par l'amour que consiste le devoir. Un être qui

ferait son devoir sans l'aimer, uniquement[1] parce qu'il est son devoir, s'inclinerait devant une idole et ne ferait pas son devoir complètement. Il y a autant de mérite, comme le dit Spinoza, à éviter la tentation qu'à l'affronter et à lui résister.

Nous avons vu que Kant avait montré qu'on ne pouvait connaître la liberté, Dieu et l'âme que comme conséquences de la vie morale. La connaissance pratique suivant lui n'est pas une véritable connaissance, elle n'est que la croyance. Nous ne savons pas que Dieu existe, mais nous devons le croire ; nous devons agir en êtres moraux. Mais il n'est pas certain que Dieu, l'âme et la liberté existent : il faut dire que nous en sommes certains. Au contraire, dans l'ordre de l'expérience, il y a une certitude absolue. Toute la connaissance expérimentale est certaine. Nous ne pouvons pas ne pas avoir <755> de connaissance proprement dite. Kant est d'accord avec nous pour reconnaître que c'est seulement par l'acte moral que nous trouvons la seule voie qui puisse nous conduire vers l'être absolu, Dieu, la liberté et les âmes. Mais ce en quoi sa pensée semble devoir être rectifiée, c'est qu'il considère la connaissance spéculative dans le champ de l'expérience comme possédant par elle-même la certitude, sans avoir besoin d'être fondée sur la connaissance « rationnelle » conçue comme une connaissance pratique. Sans la connaissance rationnelle, quoi qu'en dise Kant, il n'y a pas de connaissance véritable. Sans elle, l'être ne peut réaliser son moi : c'est en voulant que l'on comprend. Kant, en niant la présence de cette connaissance, s'est mis dans l'impossibilité d'expliquer les formes de l'entendement. Ces formes, il les accepte, les constate. Car il n'est pas vrai que les formes de la sensibilité puissent se concevoir sans les catégories de l'entendement, et celles-ci sans les idées de la raison, de même les principes de l'entendement sans les principes de la raison. Comme le disait Descartes, le fini n'est concevable que par l'infini, l'imparfait que par le parfait, le contingent que par le nécessaire, la nécessité même que par le libre, c'est-à-dire la cause seconde que par la cause première : la cause en général que <756> par la fin. Suivant Kant, l'idée de l'infini, du parfait, de l'absolu, qui se subdivise en idée de l'être en soi, idée de la cause première, correspondant à l'idée de causalité, idée de l'être total, idée de l'absolument nécessaire, correspondant à la modalité. Suivant Kant, toutes ces idées ne sont que des stimulants de la pensée, sont régulatrices. Mais en elles-mêmes, elles ne représentent rien, rien ne leur correspond. Nous ne pouvons rien connaître qui corresponde à l'idée d'infini.

Est-il vrai que ces idées de la raison ne sont que des [idées] régulatrices ? Si nous ne concevions pas ces idées là, nous ne pourrions concevoir les idées correspondantes de la raison. Est-il vrai que nous sommes libres de croire le parfait, le libre, l'absolu, mais que la raison morale nous impose de le croire ? Aucun objet ne correspond à ces idées, c'est par elles que les objets peuvent être pensés[2]. Elles servent d'intermédiaires, et comme de médiatrices entre l'ordre pratique et l'ordre intellectuel, c'est-à-dire entre l'ordre de l'être et celui du phénomène. L'idée de l'absolu, par exemple, par laquelle

[1] que *L*

[2] peuvent penser *L*

seulement nous pouvons concevoir l'idée de l'être relatif, nous trompe sur sa nature si nous croyons qu'il peut exister un être <757> susceptible d'être connu, intelligible et qui néanmoins ne dépende de rien. Cette idée nous apprend que l'être vrai est l'unité active vivante, universelle ; que cet être n'est pas de l'ordre de l'intelligence, que l'intelligence ne saurait le représenter. L'idée de l'absolu n'a d'autre sens que celui-ci : savoir que l'idée de relatif est une idée qui comme toute idée n'atteint que le phénomène et nous apprend à nous détacher de l'idée, c'est-à-dire de la pure représentation intellectuelle. Le véritable absolu, c'est donc l'être considéré en tant que le relatif ne l'exprime pas. De même, l'idée de l'infini ne signifie nullement qu'il y a un infini, mais seulement qu'en tant que nous concevons les choses sous la catégorie de la quantité, c'est-à-dire comme finies, circonscrites, nous ne faisons que les concevoir, les saisir par leur dehors, mais que l'être véritable n'est pas saisi par l'intelligence. De même la perfection ; toute qualité est finie, a des degrés ; l'idée de l'essence de l'être ne peut se manifester qu'à des degrés. L'idée que nous avons du parfait nous apprend qu'en tant que l'être n'est manifesté qu'avec des degrés, il n'est <758> pas saisi en lui-même, mais dans ses manifestations extérieures. - L'idée du nécessaire nous apprend simplement qu'en tant que nous considérons un objet, un phénomène comme pouvant être ou ne pas être, nous ne faisons que le considérer par notre intelligence, et par conséquent dans l'ordre de la pure manifestation du phénomène, que dans l'être il n'y a pas de telle condition. - L'idée de l'être en soi, quand nous la considérons, nous n'apprenons pas autre chose que : l'être n'est pas véritablement ce qu'il a de pareil dans l'intelligence, particulièrement dans l'intelligence des autres. - De même pour l'idée de liberté. L'idée de liberté, c'est l'idée que quand nous nous plaçons dans l'ordre de nécessité, nous sommes dans le monde de l'intelligence, l'ordre du phénomène, qui a besoin d'un ordre supérieur.

De là vient que l'être absolu peut être considéré comme doué de toutes ces déterminations, absolu, parfait, libre, sans qu'il y ait contradiction. En effet, quoique contraires, ces qualités peuvent coexister, puisqu'elles ne sont que la négation de l'intelligence incapable de saisir le fond même de l'être. Si le fond de l'être n'est pas <759> intelligence, il ne peut être que deux choses : finalité, c'est-à-dire tendance, et sentiment d'unité. Le monde, système de phénomènes, est soumis aux lois de l'entendement. La raison nous apprend que ces lois n'ont de valeur que pour les phénomènes, et aussi que le fond de l'être est unité, et que ce par quoi les phénomènes tiennent à l'être c'est la tendance, c'est-à-dire la finalité, c'est-à-dire ce sont les âmes. Au-dessus du monde, la raison pose en les voulant, en les aimant, les âmes, comme les relations nécessaires du monde avec Dieu.

D'après ce que nous venons de dire, la raison est donc cette forme supérieure de l'intelligence par laquelle l'intelligence se constitue elle-même en se jugeant, c'est-à-dire en se considérant comme n'étant que ce qu'elle est, c'est-à-dire comme une puissance seconde qui ne saisit que le dehors de l'être. Elle se saisit comme une faculté critique, et comme une faculté qui se critique elle-même. Mais cette action par laquelle la raison se juge ne se produit pas d'une manière constante. Elle peut croire que tout relève d'elle, elle peut se faire sa propre idole. Elle peut croire que la vérité suffit à tout. C'est

alors que la <760> [raison] engendre la métaphysique proprement dite, la fausse, aux yeux de laquelle l'absolu, l'infini, correspondent à des objets qu'il y a lieu de déterminer, tandis qu'au fond ce ne sont que des négations, de folles représentations de l'entendement. La paresse métaphysique est dupe de ces idées qui nous affranchissent de [...] et fait de l'être vrai une sorte de prolongement du monde sensible, tandis qu'il faut le chercher dans la volonté et dans la moralité.

[Démarche progressive, déductive, ou synthétique : comment ce pouvoir est le principe de toute notre vie intellectuelle]

Comment peut-on concevoir maintenant que la raison engendre toutes les catégories de la pensée ? Nous partons, non pas d'une hypothèse, mais du fait de l'acte moral, conçu comme l'attachement de la volonté à l'être absolu. Qu'est-ce que suppose cet acte ? Deux termes opposés, dont l'un se subordonne à l'autre. L'un, le terme sensible, l'autre, le terme sensible encore, mais au sens idéal du mot. Donc le point de départ dont doivent venir toutes les formes de l'intelligence est l'acte au-dessus duquel il n'y a pas à remonter, et qui suppose deux termes, l'un égoïste, l'autre désintéressé, l'amour et le plaisir. Ce sont là les deux faces inséparables de l'être, le moi, c'est-à-dire l'attachement à tout et le non-moi, la charité.

<761> Dans cet acte moral par lequel l'être individuel se subordonne au tout se trouve posée la multiplicité absolue des êtres semblables à nous. Ces êtres, nous les concevons comme tenant à l'être comme à l'absolu, comme tendant à être ; par là est constituée l'unité intérieure de l'être. C'est par Dieu que nous aimons et connaissons les esprits. *Nous avons donc engendré de la sorte le principe de finalité.* Mais il faut encore nous représenter tout ce qui se passe à un moment donné dans tous ces êtres comme retentissant dans tous les autres. Sans quoi, si les âmes étaient indépendantes les unes des autres, ne se tenaient que par leur but commun, leur unité ne serait qu'apparente. Il faut que ce qui se passe dans l'une de ces âmes se manifeste dans toutes les autres. Quel est donc cet objet que l'intelligence a pour mission de relier ? C'est, d'une part, la sensibilité qu'on pourrait appeler active, l'unité, et d'autre part la matière de l'unité, la sensibilité passive. Dans l'acte d'amour <762> se trouve comprise l'idée d'une sensibilité individuelle sans aucun rapport avec un objet absolu. La forme du sensible inférieur, ce qui est sa raison d'être, c'est le sensible supérieur. Ce qui rend possible la sensation, c'est le sentiment. La seule façon de passer du moi au non-moi, c'est de se considérer soi comme subordonné au non-moi (tel est le sentiment rationnel par excellence) en affirmant que nous ne sommes [que] des apparences en tant que sensibles, et que nous ne sommes réels qu'en tant qu'actifs.

En posant l'amour nous posons quelque chose qui doit être pour soi, et non seulement que ce doit être, mais que cela est. Dans le sentiment moral abstrait de Kant, l'obéissance à la loi pour la loi, l'être enfermé dans le relatif affirme déjà l'être hors du relatif. Mais ce qui doit être n'est pas identique à ce qui est : pour que ce qui doit être soit, il faut qu'on puisse trouver ce qui est dans ce qui doit être.

Kant réduit le sentiment à[1] une espèce de position arbitraire de ce qui doit être, de l'absolu. Mais nous restons ici dans le subjectif : c'est un caprice de mon <763> égoïsme qui me fait poser l'être moral. Mais le sentiment moral comprend tout autre chose que la soumission de la volonté à une loi[2]. Si on peut vouloir ce qui n'existe pas, on ne peut aimer que ce qui existe. Pour que cet objet auquel nous nous subordonnons dans l'acte moral puisse nous inspirer le sentiment de l'amour, il faut que nous n'ayons pas ici une simple possibilité ; pour que de cette affirmation accompagnée d'amour résulte en nous le sentiment que nous sommes dans la voie de la vérité, pour que même dans les peines morales et physiques, le sentiment de l'accomplissement de cet acte moral nous élève au-dessus d'elles, il faut évidemment que cet être auquel l'homme se subordonne soit vraiment l'être, et qu'il réalise sa véritable nature, qu'il fasse descendre en lui, avec la vie, l'être. Nous éprouvons dans l'acte moral, non pas que nous voulons ce que nous devons vouloir, mais que nous devenons dans l'apparence ce que nous sommes dans la pleine réalité. Il est clair que le mode d'action qui nous rendra le plus parfaitement heureux sera celui qui réalisera notre être réel. Autrement dit, l'acte moral n'est pas autre chose que l'acte par lequel nous faisons descendre Dieu en nous, [l'acte] par lequel nous devenons <764> les collaborateurs de Dieu. Si Dieu et nous-mêmes ne sommes autre chose que moralité, c'est-à-dire charité, amour, n'est-ce pas que le type unique de l'être consiste dans la subordination du sensible égoïste au sensible désintéressé, c'est-à-dire du plaisir à l'amour ?

Nous ne pouvons concevoir le fond de l'être de la sorte : d'une part il est sensibilité : un être [n']est d'abord que ce qu'il se sent lui-même ; mais il n'est qu'apparence. Il n'est que la subordination de ce qu'il éprouve actuellement à ce qu'il n'éprouve pas, à ce qui n'est pas lui. Il est d'une part l'attachement à la sensibilité, mais surtout l'attachement à la domination de la sensibilité qui est la vie même. Or cela revient à dire que l'être est à la fois sensibilité, c'est-à-dire diversité, et unité, c'est-à-dire amour. Dire qu'il est amour, c'est dire, non pas qu'il est Dieu[3], mais qu'il dépend de Dieu. L'acte simple de la raison met en présence deux éléments, la sensibilité personnelle et la sensibilité impersonnelle.

Dès lors, comment pouvons-nous en faire sortir toutes les formes abstraites de la pensée ? Elles en sortent comme les résultats de la nécessité qui nous est faite, de notre raison. <765> Comment la matière de la sensibilité, c'est-à-dire comment la sensibilité en tant que passive peut-elle se rattacher à son objet absolu, quel peut être l'intermédiaire entre la sensation et l'amour, entre ce que nous éprouvons que nous sommes, et ce que nous ne pourrons jamais être exclusivement, mais à quoi nous pouvons cependant participer, quelle peut être la liaison entre la matière et Dieu ? Cette liaison ne peut être que l'idée de la tendance, de l'appétit. Nous ne pouvons concevoir qu'il s'établisse de liaison que

---

[1] qu'à *L*

[2] *Biffé :* Il comprend encore l'amour.

[3] c'est dire qu'il n'est, non pas Dieu *L*

par l'intermédiaire de ce que nous désirons sentir. Entre ce que nous aimons au fond, et qui est non pas notre être, mais l'être, et ce que nous éprouvons, il y a un intermédiaire : ce que nous désirons devenir. La liaison entre ce que nous éprouvons et ce que nous aimons, c'est l'appétit, la tendance de l'être à persévérer dans son être, parce qu'au fond c'est dans l'être qu'il doit persévérer. Nous nous imaginons vouloir persévérer dans notre être, parce que nous avons l'idée d'une sensibilité qui n'est pas adéquate. D'où nous vient l'idée de cette sensibilité ? Il faut que nous ayons l'idée, non pas de quelque chose de mobile, mais de quelque chose de fixe. Comment <766> tirer l'idée d'un moi permanent de l'idée d'une sensibilité pure, purement sensible ? Une seule manière d'expliquer l'attachement à son être, c'est que ce n'est pas nous que nous voulons maintenir, mais l'être. Nous sommes dupes d'une illusion qui fait que nous sommes les ouvriers de l'univers. Nous-mêmes nous ne sommes que l'ensemble de nos états passifs, ou plutôt nous ne serions que cela si nous n'étions pas la tendance qui relie tous ces états. Le fond même de l'être consiste dans l'apparition de ces deux faces : la face sensible qui doit être en perpétuel devenir, et la face réelle, l'être, qui est immuable. L'être ne peut pas réaliser le lien qui l'unit aux êtres autrement que par sa sensibilité passive.

Dès lors, l'acte moral se développe dans cette analyse, et nous comprenons pourquoi il n'est pas simplement amour de Dieu, mais aussi amour s'adressant à la personne convergente, à l'activité, à la volonté, à l'âme. En effet, ce que nous pouvons aimer, ce ne peut pas être simplement l'être pur, ni l'être purement sensible, mais la liaison vivante des deux. L'amour, en tant qu'il tend à passer d'un état actuel à un [état] ultérieur, <767> tout naturellement s'attache à ce qui le reproduit lui-même, c'est-à-dire [à] ce qui est tendance. Le sentiment moral absolu suppose l'attachement de l'être, non pas seulement à Dieu, mais à tous les êtres en tant qu'ils tiennent à Dieu. Les Stoïciens disaient que nous ne pouvons aimer que les êtres raisonnables, parce que par la raison nous participons à la nature divine. Mais cet amour peut s'adresser aussi à tous les êtres, non seulement raisonnables, mais instinctifs, car l'instinct est de la raison ; l'instinct est inexplicable si on n'y voit pas la manifestation spontanée de l'être, action par laquelle il tend spontanément à réaliser en lui l'unité et l'adaptation. Si l'animal possède l'instinct, si son intelligence possède l'instinct, c'est que le fond de sa nature n'est pas matière, mais raison, esprit. Il comprend le lien qui l'unit avec le reste des choses et avec les êtres qui l'environnent (l'intelligence est, en plus de l'instinct, l'aptitude à la réflexion). Dès lors, puisque tout ce qui est n'est que par sa participation à l'unité absolue, il en résulte que notre amour de Dieu comprend l'amour, non des choses, mais des êtres dont ces choses ne sont que les manifestations.

<768> Jusqu'à présent nous avons saisi dans l'acte moral les deux pôles de l'être et la ligne qui les unit. Ce qui nous reste à expliquer, c'est : comment s'engendre en nous l'idée de l'être, objet de l'intelligence et non plus seulement objet de volonté ?

L'idée de l'être objet de l'intelligence, c'est l'idée de la vérité. Qu'est-ce que l'idée de la vérité ? Pourquoi faut-il que cette idée s'engendre en nous ? L'idée de la vérité doit s'engendrer dans l'esprit parce que c'est l'être dans le phénomène, l'absolu dans le relatif. Du moment que l'objet de la volonté,

c'est l'absolu à travers le relatif, elle ne peut le faire qu'à la condition de se représenter l'absolu dans le relatif même. Nous ne pouvons tendre à travers une succession d'états vers l'être absolu qu'à la condition de nous représenter qu'entre cet être et nous il y a une voie directe, un fil que nous devons suivre si nous voulons atteindre notre objet, c'est-à-dire que nous devons nous représenter la totalité du sensible comme un système qui est susceptible d'être compris dans son unité, d'être conçu comme une unité, c'est-à-dire encore qu'il faut que nous concevions notre état actuel comme étant l'expression de la totalité du senti. Mais affirmer dans le sensible une liaison <769> entre ce sensible et tout le sensible, ce n'est pas autre chose qu'affirmer qu'il a une nature, et que, tout en n'étant que pour nous, il est absolument, il est susceptible d'être compris. Pourquoi faut-il qu'il y ait une vérité du sensible ? Il le faut parce qu'il faut que nous [le] concevions senti, et [que nous concevions] le sentant[1] comme exprimant en lui la totalité du sensible, comme étant relié à cette totalité. Il doit y avoir une manière de le concevoir, non plus seulement pour soi, mais pour tout le reste ; cette manière de le concevoir, non plus par rapport à soi, [mais par rapport au tout], c'est la vérité. Le senti, c'est l'apparence conçue de telle façon que l'on exprime par là le fait de sa dépendance par rapport à toute autre apparence. Dire qu'il y a une vérité de tout ce qui arrive, c'est dire qu'il y a une manière de se le représenter dans laquelle tous les esprits s'accordent. Il y a une vérité parce que nous concevons que tous les esprits se tiennent, il doit y avoir pour eux une manière de porter en eux tout ce qui affecte tous les autres. Cette manière, c'est l'intelligence. Dans mon esprit participant à la nature absolue de l'esprit, je puis concevoir toute sensibilité à l'aide de ma sensibilité. <770> Quand je dis que voici un cheval, un chien, je dis qu'il y a là un être qui est en relation avec toutes les sensibilités, et non seulement avec la mienne. La vérité d'une chose, c'est le rapport de cette chose avec tout ce qui existe et tout ce qui pense. Pour qu'il y ait une vérité, il faut que je conçoive l'idéal, une manière plus absolue, plus *une* de se représenter la chose. Pour un esprit qui ne comprendrait pas une vérité indépendante de lui, il n'y aurait pas de vérité. Pour que nous concevions que cet encrier existe, il faut que je conçoive qu'il y a une manière de l'expliquer, manière qui ne sera jamais réalisée.

Cette idée de la vérité, de l'être, se décompose en idée de la causalité et de la finalité. En effet, les idées des choses n'entrent en moi qu'en tant qu'elles entrent dans mes tendances. Toute idée est donc en moi un moyen : elle exprime donc, d'une part la relation de ce que je subis en ce moment avec ce que je veux devenir, mais d'autre part, elle exprime ce que je subis, non seulement la relation de ce que je subis et veux être, mais ce que je subis ; je ne puis concevoir une idée <771> qu'à la condition de la concevoir comme résultat du contact d'une chose. - *En tant que nous concevons que toutes nos sensations sont en relation entre elles*[2]*, que chacune est solidaire du tout de la sensation, et cela, parce que cette sensation est dans la dépendance de notre activité, qui elle-même dépend de son but, nous*

[1] que nous concevions senti et le sentant *L*

[2] *Biffé :* solidaires,

concevons l'universelle causalité, par le moyen de la finalité au dedans de nous. Toutes les sensations, en tant qu'elles sont toutes moyens les unes par rapport aux autres, nous les concevons comme conditions les unes des autres. En tant que nous concevons cette relation des sensations, nous concevons cette sensation comme objective. Pour concevoir que tout ce qui se produit en nous a une cause, il faut comprendre que ce qui se produit ne peut s'expliquer que par ce qui s'est déjà produit. L'affirmation de la causalité ne se produit qu'à la condition que nous puissions faire deux parts dans la succession de nos pensées, l'une pour nous et l'autre pour ce qui est extérieur à nous. Cela ne peut avoir lieu qu'à la condition de savoir qu'il y a un être absolu dont nous ne sommes que manifestations. Nous ne pouvons concevoir la causalité qu'en concevant en dehors de nous un être du senti. Si nous concevions la sensation comme indépendante, nous ne pourrions concevoir la causalité. On ne peut concevoir la causalité qu'en sachant <772> qu'il y a deux parts à faire : l'une pour ce qu'elle est par rapport aux autres, et l'autre par rapport à nous.

Quand je me représente que tout ce que j'éprouve en ce moment est en relation avec ce que j'éprouverai jamais, je conçois l'ordre de l'espace. L'espace, c'est le lien de nos sensations possibles. *Le temps, c'est la représentation du fait que mon pouvoir sur la sensation est déterminé par la causalité*, de même que l'espace c'est la détermination de la causalité par la finalité.

Pourrions-nous aussi concevoir l'idée de substance de la même façon ? *Quand nous concevons qu'un être est constitué par la permanence de la poursuite d'une fin, nous le concevons comme substance*. La substance est la représentation immobile de la finalité. La qualité est la substance [considérée] de manière à expliquer les sensations qu'elle donne. On pourrait ainsi reconstruire par synthèse tout ce que nous avons analysé pour arriver à la raison. L'absence de celle-ci rendrait l'entendement hypothétique ; sa fonction <773> confère d'un seul coup la certitude à toute la vérité : cette solution de l'inconnue capitale donne celle de toutes les autres équations. En saisissant la raison, nous saisissons, nous établissons du même coup la réalité, l'objectivité de toute la vie intellectuelle.

L'Activité : Activité inconsciente. Activité consciente. Activité réfléchie.

<775> L'activité[1] est la faculté essentielle de l'âme : en effet, quand on parle de faculté, on parle d'un mode d'agir : toute faculté est donc activité. Cependant on considère l'activité comme une forme générale de toutes les facultés. On peut étudier les différents modes sous lesquels se présente l'activité, autrement dit le mouvement de l'être vers une fin, soit pour s'en rendre maître, soit pour s'en écarter.

L'activité est au fond de toute faculté. Connaître, c'est poursuivre une fin : la connaissance. Sentir, ce n'est pas poursuivre une fin, mais si nous ne poursuivions pas une fin, nous ne sentirions pas. Définir l'âme par l'activité, c'est en donner la meilleure définition. On ne peut pas dire, comme l'a fait Descartes, que l'âme est une chose pensante, car qui dit chose dit objet inerte, or l'âme est essentiellement active. Une chose n'est pas l'acteur de certains effets et encore moins l'auteur, mais seulement le théâtre. <776> Leibniz a mieux défini l'âme lorsqu'il a dit qu'elle était une force consciente d'elle-même (*vis sui conscia*). L'âme est une force, mais il faut distinguer la force qu'est l'âme des forces physiques. Au fond, ces forces ne sont que des abstractions ; ainsi, quand nous parlons d'électricité, nous entendons la cause, quelle qu'elle soit, des phénomènes électriques : il n'y a pas de cause réelle des phénomènes électriques ; quand nous parlons de la gravitation universelle, nous ne faisons qu'exprimer, par cette idée abstraite, le[2] fait que les corps tendent à tomber les uns sur les autres. Donc les forces physiques ne sont que des représentations de la pensée. Si l'électricité était un être, il faudrait supposer qu'elle serait quelque chose de plus qu'une simple force, mais quelque chose tendant à une fin, une âme. Nous commençons par appliquer à nous-mêmes l'idée de la causalité. Ce n'est que lorsque nous avons saisi en nous-mêmes l'idée de force tendant à une fin que nous l'appliquons à la nature. Ce que l'âme a de propre, c'est qu'elle a conscience d'elle-même. Elle n'agit jamais <777> sans pouvoir prendre conscience d'elle-même. Dans l'activité, il y a toujours conscience d'un but. À supposer que les choses tendent à des buts, les notions de ces buts ne sont pas dans ces choses. L'activité est donc le pouvoir qu'a l'âme de tendre à une fin, soit inconsciemment, ou consciemment, soit en y réfléchissant.

Mais cette définition ne convient pas à toutes les formes de l'activité. Il y a une forme intérieure de l'activité qui est l'activité indéterminée qui ne tend à aucun but nettement conçu. Ainsi, dans l'état de rêverie, notre pensée ne poursuit pas de but. L'activité indéterminée n'appartient pas à la psychologie, puisque nous n'avons aucun[3] moyen de l'étudier. L'activité indéterminée est la source de

---

[1] *Ce développement introductif était précédé du titre* « I - Activité inconsciente » ; *nous le supprimons puisqu'il figure à nouveau à sa véritable place, au f.779.*

[2] que le *L*

[3] qu'un *L*

l'activité déterminée. L'enfant commence à faire des mouvements sans but. Donc il y a lieu de distinguer deux formes d'activité : l'une qui poursuit une fin, et l'autre qui n'en poursuit pas, qui n'est déterminée que par la sensation. Pourtant on ne peut pas dire que nous n'avons aucun but absolument : on ne peut <778> pas dire que l'enfant qui se remue n'a aucune fin : il change ses sensations.

L'activité déterminée a trois[1] formes : la forme inconsciente, suivant laquelle nous agissons sans savoir pourquoi nous agissons de cette manière ; cette première forme se subdivise en instinct et habitude. La deuxième est celle suivant laquelle on poursuit une fin en connaissance de cause : c'est la volonté. Elle a pour caractère la connaissance et la connaissance des moyens. Enfin, la troisième forme de l'activité est la forme réfléchie, suivant laquelle nous comprenons parfaitement le but vers lequel nous tendons : c'est l'activité raisonnable. La fin ne s'impose plus à nous-mêmes, nous nous affranchissons de la nécessité, nous entrons dans la liberté. Ainsi la liberté est la forme supérieure, rationnelle, réfléchie de l'activité. Tous les êtres ne sont pas capables de cette forme : l'homme même n'en est pas toujours capable. Il y a donc trois formes de l'activité déterminée : l'instinct et l'habitude appartiennent[2] à tous les êtres ; les êtres intelligents, l'homme, dans sa vie ordinaire, mènent de front <779> avec l'activité instinctive et l'activité habituelle l'activité volontaire ; quant à la forme supérieure de l'activité, c'est celle de la vie humaine idéale.

I - Activité inconsciente. L'instinct.

L'activité [instinctive] est une aptitude naturelle à l'exécution spontanée et inconsciente de certains actes nécessaires à la conservation de l'individu ou de l'espèce. Tous les êtres possèdent l'instinct. Il est clair que puisque la constitution de chaque être a des besoins spéciaux, il doit y avoir pour cet être nécessité de certains actes pour conserver la vie. Et si cet être était condamné à n'apprendre que de l'expérience, jamais il ne trouverait complètement tous les modes d'action nécessaires à sa conservation. L'oiseau n'inventerait pas comment[3] faire un nid. Les êtres ont plus ou moins d'instinct suivant qu'ils peuvent plus ou moins y suppléer par l'intelligence.

L'instinct ne doit pas être confondu avec d'autres faits psychiques, par exemple avec le besoin. L'instinct présuppose le besoin pour <780> se manifester. Si le poussin n'avait pas besoin de nourriture, il ne mettrait pas à profit son instinct. L'instinct est un mode d'activité qui suppose une certaine représentation. L'instinct n'est pas comme le besoin un phénomène de sensibilité, mais un acte

[1] deux *L*

[2] qui appartiennent *L*

[3] à *L*

d'activité. De même, l'instinct ne se confond pas avec la tendance. L'instinct est une détermination de la tendance. Sans tendance, pas d'instinct possible ; nous avons des tendances parce que nous avons des besoins. Autre chose est la tendance de l'animal à conserver son espèce, autre chose l'instinct qui lui fait conserver cette espèce. L'enfant a tendance à manger, mais cette tendance n'est pas suffisante pour le déterminer à téter. L'instinct se distingue aussi du désir. Le désir est plutôt un sentiment qu'une action. L'oiseau pourrait désirer d'avoir un nid sans avoir l'instinct de faire un nid. Le désir ne suppose pas la connaissance et le choix des moyens. Enfin, l'instinct ne se confond pas non <781> plus avec une habitude acquise. On ne peut pas dire que l'instinct d'aujourd'hui est une habitude d'hier. Pascal retournant la proposition : l'habitude est une seconde nature, a dit : la nature n'est-elle pas une première habitude ? C'est cette théorie de l'instinct qui est soutenue par les empiristes. Pour les empiristes, l'habitude est le facteur unique du progrès. Mais en réservant la question de l'instinct et de l'habitude, constatons que dans un [un] être instinct et habitude sont très différents. "L'habitude se forme peu à peu par suite d'un mouvement qui n'est pas naturel et inné, mais qui se répète fréquemment." (Aristote)

Voilà l'instinct distingué sommairement des autres faits psychiques en rapport. L'instinct ne se confond pas avec l'intelligence, et surtout avec la raison, forme suprême de l'intelligence. L'intelligence réduite nous fera connaître, mais non agir. Dans l'instinct, il y a une impulsion. Si vous considérez l'intelligence au sens complet <782> du mot, les caractères qu'elle présente sont différents de l'instinct. L'être qui agit par instinct se représente son acte, peut-être même la fin qu'il poursuit ; mais il agit en quelque sorte sous l'action d'une hallucination. Connaître une fin, c'est se représenter que la fin qu'on poursuit est bonne, puisqu'il faut l'atteindre. On ne peut concevoir la fin et les moyens, si on ne reconnaît entre la fin et les moyens une relation nécessaire. La connaissance de la fin poursuivie suppose la connaissance des moyens, par conséquent de la causalité, suppose donc l'acte d'entendement, ce qui n'existe pas dans l'instinct. L'acte d'intelligence suppose la représentation de la fin comme fin, et de nos moyens. L'instinct est *spontané* : l'être qui agit par instinct n'a pas à chercher le meilleur ; en tant que l'être choisit, décide, ce n'est plus l'instinct mais l'intelligence qui le détermine. L'instinct est *infaillible* : on n'a jamais vu des abeilles construire leurs cellules autrement qu'hexagonales. <783> L'instinct est aussi, au moins relativement, *immuable* : il y a des instincts qui disparaissent, mais pourquoi ne pas dire qu'il y en a qui se créent ? Il est immuable et par suite imperfectible. Ensuite il est *uniforme*, c'est-à-dire qu'il est le même dans tous les individus de l'espèce ; au contraire l'intelligence varie d'un individu à l'autre. L'instinct est *spécial*, c'est-à-dire qu'il s'applique à certains actes. L'abeille qui construit une cellule hexagonale ne pourrait pas faire une cellule de forme plus simple. La raison n'est pas naturelle mais acquise ; pour ce motif elle n'est pas infaillible. Elle n'est pas immuable, mais acquise, elle est le résultat de l'expérience. La raison n'est pas uniforme d'un individu à l'autre ; chez certains hommes, l'aptitude à réfléchir est très faible. Lorsque l'être raisonnable accomplit un certain acte par raison, il s'est rendu capable d'accomplir d'autres actes

analogues : c'est là ce qui fait différer l'homme de la bête. La raison, comme le dit Descartes, est un instrument universel.

<784> Les instincts peuvent être divisés en deux groupes :

1°- Les actions réflexes : ce sont celles qui peuvent être produites à l'instigation d'une certaine sensation. Par exemple, lorsqu'on avale de travers, on fait naturellement ce qu'il faut faire pour rejeter ce qu'on a avalé de travers. Mais on peut perfectionner cet acte réflexe. Les actes réflexes sont donc des instincts élémentaires qui consistent en des réactions qui se produisent à la partie même du corps où ont eu lieu ces actions. Les actes réflexes se produisent localement. C'est Descartes qui a inventé le mot d'action réflexe, et qui a supposé que[1] certains mouvements étaient purement mécaniques ; et il croyait même que chez les animaux tous les mouvements étaient réflexes.

2°- [Les] instincts proprement dits, ou instincts complexes, se subdivisent en deux groupes : a) individuels, b) sociaux. (a) Dans les instincts proprement dits plusieurs organes entrent en action, au lieu que dans l'acte réflexe, un organe seulement entre en jeu. Dans les instincts proprement dits il faut ranger <785> la nutrition, la reproduction. (b) Les instincts sociaux atteignent leur plus haut degré dans les animaux inférieurs : oiseaux, insectes. Dans les insectes, le véritable individu, c'est la colonie ; les fonctions y sont séparées de telle manière que l'individu ne serait rien sans tout l'ensemble. Ce sont les insectes qui réalisent l'idéal de la vie dont parle Pascal, si l'individu ne vaut que pour l'ensemble.

La répartition de l'instinct dans la vie animale est telle que l'instinct est en proportion inverse de l'intelligence. Les animaux inférieurs n'ont presque que des instincts, par exemple l'abeille. Chez l'homme au contraire, à peine d'instincts.

Quelle est l'origine de l'instinct ? Il y a d'abord une première théorie : celle de Descartes. Pas d'instinct du tout. Les actes d'instinct sont produits par le mécanisme des organes. Mais s'il en est ainsi, comment expliquer l'intervention de l'intelligence dans les actes instinctifs ? Comment admettre que l'animal est [dé]pourvu de sensibilité ? Qu'on dise que cette sensibilité n'est pas raisonnable, c'est <786> soutenable, mais qu'elle n'existe pas, c'est insoutenable.

Condillac nie l'instinct. Pour lui, l'animal naît sans instincts et apprend ses instincts. Buffon admet et l'instinct et l'intelligence : en quoi il a sans doute raison. À Condillac se rattache la théorie empirique, H. Spencer, Darwin : l'instinct habitude héréditaire. Pour Condillac, c'est le langage qui fait toute la pensée chez l'homme. Pour lui ce sont les signes qui font la pensée, parce que c'est la méthode qui fait la pensée et que ce sont les signes qui font la méthode. Si l'animal avait les signes, il aurait donc la pensée. Après Condillac, pour qui l'instinct n'est que l'intelligence même, parce que Condillac méconnaît ce fait que l'instinct est universel, infaillible, et que par conséquent, il est impossible de

[1] que pour les animaux *L* ; les animaux *biffé*

l'expliquer [1]par l'intelligence, viennent H. Spencer et Darwin, pour qui l'instinct est une habitude héréditaire. Suivant Darwin, les mêmes principes qui ont présidé à l'évolution des formes ont <787> présidé à l'évolution des instincts. Si les animaux d'une même espèce ont toujours eu les mêmes instincts, c'est que cette espèce n'a pas changé, qu'elle s'est trouvée organisée pour pouvoir survivre. Pour que les animaux de cette espèce aient pu se maintenir, il a fallu qu'ils aient en [eux] des tendances instinctives en harmonie avec les formes de cette espèce.

Il faut reconnaître en effet que si les individus d'une espèce n'avaient pas possédé les instincts appropriés à leur structure, ils n'auraient pas vécu ; mais s'ensuit-il que ce soit uniquement le hasard qui, faisant varier les structures des êtres, a fait varier aussi les instincts d'une manière harmonique ? Doit-on exclure la spontanéité, une spontanéité instinctive, capable de combiner une action compliquée, peut-on dire que l'animal se soit trouvé par hasard disposé à agir d'une façon utile à son existence ? S'il s'agissait seulement d'un instinct simple ayant rapport à un seul organe, le hasard aurait pu être facteur, mais il s'agit d'un instinct complexe. L'oiseau ne peut arriver à trouver les matériaux de son nid que s'il a d'un seul coup l'instinct <788> que ce sont ces matériaux qu'il faut. Du moment qu'il y a *concours d'actions* déterminé par une raison intelligente, il faut reconnaître qu'il y a à cela une cause qui est un besoin antérieur à l'être, un instinct.

Doit-on confondre cette faculté divinatrice de l'instinct avec la faculté divinatrice de l'intelligence ? Non. L'instinct, indispensable à l'être pour exister, doit exister dès le début, ne doit pas procéder par gradations, par l'intelligence. L'intelligence va par gradations, elle ajoute peu à peu ses conquêtes ; l'instinct au contraire arrive d'un seul coup. De plus l'intelligence est indépendante de l'organisme. L'instinct est, si on veut, une intelligence, mais une intelligence circonscrite, parfaite dès le début. L'instinct ne peut se ramener à l'habitude, parce qu'il suppose une spontanéité intelligente, parce qu'il n'est pas enregistrement passif et aveugle. Mais il ne se ramène pas non plus à l'intelligence parce qu'il est absolu.

L'instinct dans tous les êtres c'est le nécessaire. Expliquer l'instinct par l'intelligence, c'est expliquer le <789> nécessaire par le superflu. Il y a par exemple un instinct qui ne peut avoir été engendré par l'habitude puisqu'il vient de l'hérédité.

L'habitude

L'habitude est une aptitude et une tendance acquise au moyen de l'action à un certain mode d'action ou de résistance.

C'est une tendance *acquise*. C'est d'abord une aptitude, qui nous rend aptes à faire certaines choses que nous ne pourrions faire sans elle. C'est le propre de l'habitude d'être accompagnée d'une

[1] *Biffé :* autrement que

tendance : toutes les fois que nous avons pris l'habitude de résister à telle douleur, souffrance, ou d'accomplir telle action qui impose un concours de moyens, non seulement nous avons l'aptitude, mais nous avons une tendance à cette aptitude. Il n'est pas jusqu'aux douleurs morales auxquelles on ne s'habitue. C'est surtout lorsqu'il s'agit d'actions que l'habitude devient un besoin. Si vous avez pris l'habitude de vous promener à telle heure, le corps de lui-même se lève à cette heure.

Parmi les habitudes : actives et passives. Mais au fond la totalité sont actives, parce que <790> habitude suppose action. L'habitude passive est une adaptation permanente. Nous ne pourrions contracter l'habitude de résistance sans agir. L'habitude est donc une manifestation de l'activité : elle est le résultat de l'activité.

Quelles sont les lois de l'habitude ? L'habitude se forme par la répétition des mêmes actes ou par la continuation du même acte. On s'accoutume à une action extérieure en la subissant un certain temps. On s'accoutume aussi à une action en la répétant souvent. Quels sont les effets de l'habitude ? Les effets diffèrent suivant qu'il s'agit d'habitudes passives ou actives. Les habitudes passives émoussent la sensibilité. Toutes les fois qu'on agit pour résister à une sensation, on finit par développer un besoin de cette réaction. Le plaisir dans lequel l'intelligence intervient devient de plus en plus vif à mesure qu'on le répète, jusqu'au jour où on en est pénétré complètement. Lorsque l'activité intellectuelle intervient dans l'habitude, elle y introduit un élément de plaisir. Mais l'accoutumance au plaisir diminue l'activité de celui-ci, et émousse l'activité. <791> L'habitude active a pour effet de développer en nous la tendance à l'acte, de nous le rendre plus facile, et de nous permettre de l'accomplir plus parfaitement. À mesure que nous avons mieux discipliné par l'habitude notre activité, nous avons mieux rattaché les différents détails de façon à ce que les autres s'accomplissent d'eux-mêmes. À mesure qu'on s'habitue mieux à exécuter[1] les différentes parties d'un morceau de musique, il devient plus facile de subordonner les unes aux autres les différentes parties de la[2] pensée de l'auteur. L'habitude joue donc par rapport à la volonté et à l'intelligence un rôle très important, elle les affranchit ; elle leur permet d'accomplir plus parfaitement tout ce qu'elles font. Tendance à l'acte, facilité, perfection, tels sont les effets de l'habitude. Si on rapproche tous ces effets, ils se ramènent à un seul : l'habitude fortifie l'activité et la rend plus féconde : elle fortifie dans l'être l'acte par lequel il résiste, elle est par suite la condition universelle de l'existence individuelle et du progrès.

<792> On comprend maintenant que par le moyen de l'habitude nous condensons tous nos efforts intérieurs pour réagir contre le milieu qui nous enveloppe, nous condensons toute la superficie de notre moi en[3] chacun des points successifs par lesquels il se développe. Mes sensations sont

---

[1] à exécuter mieux *L*

[2] du morceau à la *biffé*

[3] par *L*

conditionnées en moi par tout mon passé, par l'effet de l'habitude. L'habitude établit une relation entre des sensations qui n'ont aucun rapport entre elles. Elle peut aussi collaborer avec l'analogie. Il y a une foule de perceptions qui n'éveillent en nous l'analogie que par l'action de l'habitude : pour l'audition d'un morceau de musique par exemple.

L'habitude, lorsqu'elle atteint sa perfection, présente presque tous les caractères de l'instinct. Elle supprime en nous l'effort, car l'effort est un phénomène de sensibilité déterminée par l'activité. Comme nous l'avons vu, la condition de la conscience c'est l'effort, car elle ne se produit que dans la lutte d'une idée qu'on poursuit et d'une idée latente. Grâce à l'habitude, on fait cet effort sans peine ; on le fait spontanément et avec une sûreté parfaite. L'habitude <793> ne se trompe que lorsque les circonstances changent. Inconscience, spontanéité, ce sont là les caractères de l'instinct ; on a donc été [tenté] de les confondre. Mais *l'habitude est individuelle, tandis que l'instinct est spécifique*. Cependant il ne faudrait pas exagérer l'unité spécifique de l'instinct : c'est souvent l'ignorance qui nous fait voir l'unité de l'instinct. De toute nécessité, il faut admettre que l'instinct n'agit jamais seul, qu'il est mis en œuvre par l'intelligence, qu'il est modifié par les circonstances. Mais le fait même que l'instinct n'est pas absolument immuable marque encore sa différence avec l'habitude. L'instinct est relativement immobile, tandis que l'habitude ne l'est pas. L'instinct est toujours un principe intellectuel, c'est une forme d'intelligence, d'invention ; il est de l'essence de l'habitude de se développer, de s'accroître, de se perdre, et aussi d'être aveugle, car elle n'invente rien, ne fait qu'enregistrer. L'instinct n'invente pas, mais le fait même qu'il est immuable n'empêche pas qu'il ne soit lui-même une véritable invention. L'habitude n'est donc pas une <794> forme de l'intelligence inventive sous sa forme spontanée.

Nous avons vu que les actes d'instinct sont absolument spéciaux ; il n'en est pas de même de l'habitude. Si vous vous accoutumez à jouer d'un instrument de musique, vous vous accoutumerez plus facilement à jouer d'un autre instrument. Cela tient à ce que dans la formation de l'habitude intervient l'intelligence. Ce qui rend possible la progression continue de l'intelligence, c'est le raisonnement. Tout progrès d'intelligence devient un moyen d'en réaliser un autre. C'est un fait incontestable que l'instinct est spécial.

Ces analogies entre l'instinct et l'habitude expliquent pourquoi ils ont été souvent confondus. Nous avons vu que Condillac explique l'instinct par l'habitude, et que Darwin et Spencer ne voient dans l'instinct que des habitudes héréditaires. Il faut du reste reconnaître que certains instincts peuvent n'être que des habitudes héréditaires, ou même des habitudes. Par exemple, le chien sauvage n'aboie pas, il hurle. L'aboiement n'est donc pas un instinct : il n'existe que dans un milieu où on articule.

<795> Ce qui résulte de tout ceci, c'est que l'instinct est spontanéité intelligente, tandis que l'habitude ne fait qu'enregistrer. Mais l'habitude ne va pas sans spontanéité. L'être qui n'agirait pas spontanément ne serait pas actif et ne s'habituerait pas. L'habitude détermine bien la tendance à l'acte, mais la suppose aussi avant elle. Le principe de l'habitude, c'est que l'être en agissant tend à conserver

l'être, et subsidiairement à conserver l'être le plus possible. L'habitude résulte donc de la tendance de l'être à se conserver : c'est l'adaptation, condition de la conservation. Se conserver le plus possible, c'est, dans l'être vivant, un principe qui correspond au principe de l'inertie chez les êtres inanimés (d'ailleurs le principe de l'inertie n'est qu'une représentation sensible de cette loi que l'être tend à se conserver).

Rôle de l'habitude dans la vie humaine - Les habitudes.

Les habitudes peuvent être réparties en habitudes du corps et [habitudes] de l'âme. Par habitude du corps, nous entendons une adaptation, une discipline du corps. Toute habitude suppose nécessairement des <796> actions qui sont des déplacements dans l'étendue, et qui par conséquent doivent se concevoir, se représenter sous forme corporelle. C'est par l'habitude que nous tenons au corps : notre corps même, pour mieux dire, n'est que la représentation du système de nos habitudes. L'esprit s'oppose au corps comme [à] la conservation de nos habitudes.

Les habitudes du corps se divisent en passives et actives. Nous sommes forcés de reconnaître que cette classification n'est pas absolument exacte. Les habitudes du corps sont celles par lesquelles le corps s'habitue à résister à l'action du milieu extérieur, à certains travaux. Les habitudes actives du corps sont des habitudes qui supposent l'intervention de la volonté, comme la marche, la parole, qui ne sont que des habitudes : elles sont donc actives. Les habitudes du corps supposent l'intervention de l'intelligence, de la volonté. On s'habitue d'autant plus facilement à une action qu'on l'a mieux décomposée : ces habitudes dépendent donc de l'âme. Aussi, quand ces habitudes ne sont pas surveillées par l'intelligence, elles se perdent, deviennent routines. Dans la routine, les différentes parties de <797> l'action finissent par se confondre. Toutes ces habitudes, actives et passives supposent une organisation intérieure de l'organisme.

Les habitudes de l'âme se divisent en [habitudes] passives, ou de la sensibilité, et [habitudes] actives. Les habitudes de la sensibilité se subdivisent en intellectuelles et involontaires d'une part, et de l'autre en habitudes volontaires ou habitudes morales. Intelligence et volonté sont toujours réunies. L'intelligence s'habitue et acquiert par l'habitude, pour ses différentes fonctions, une perfection qui peut croître indéfiniment. La part de l'habitude est si grande dans la vie intellectuelle que l'école anglaise a prétendu ramener à l'habitude toute notre vie intellectuelle. Il est certain en effet que si l'intelligence était réduite à ses éléments innés, naturels, si on ne pouvait contracter d'habitude, elle n'existerait pas sous la forme que nous lui connaissons. La perception sensible se décompose en un grand nombre d'actions qui ne s'accomplissent dans un seul instant que par l'effet de l'habitude ; c'est par l'habitude que nous sommes capables, à la suite d'un groupe <798> de sensations extérieures, [de déterminer l'objet] dont il nous vient : la perception extérieure est l'œuvre de l'habitude. Ce qui n'est pas acquis, c'est la certitude qu'à nos constructions correspond quelque chose de réel, qu'elles ne sont

pas de pures fantaisies arbitraires. On ne peut pas dire non plus qu'aucune des formes de l'entendement s'explique par l'habitude.

Dans l'ordre de la conception, la part de l'habitude est non moins grande. C'est par l'habitude que nous formons des concepts. La pensée deviendrait impossible pour qui n'aurait pas contracté l'habitude de réunir immédiatement les éléments de sa pensée, dans l'appel que la raison en fait. L'habitude simplifie : ainsi un raisonnement clair pour qui a l'habitude des mathématiques est lettre close pour un ignorant. Ce qui manifeste de la façon la plus matériellement sensible [la place de l'habitude] dans la vie de l'entendement, c'est le langage. Nous nous accoutumons à penser, à grouper nos idées en nous accoutumant à grouper les mots qui les expriment. Les mots sont comme le corps de la pensée. L'imagination nous représente l'image [de la pensée] dans les liaisons des mots correspondants, <799> grâce aux mots la pensée devient en quelque sorte mathématique. Il y a des esprits pour lesquels la pensée est très facile grâce à l'association qu'ils voient entre les mots.

Donc, à tous les degrés de la vie intellectuelle, l'habitude intervient. Nous ne pouvons nous faire une idée de l'intelligence sans l'habitude : sinon, elle serait toujours une table rase. Mais il importe de distinguer les habitudes générales, universelles, des habitudes spéciales. Mais il n'y a entre les hommes que des différences de degrés. Nous pouvons développer nos habitudes intellectuelles particulières dans la mesure qui nous convient, mais il n'est pas en notre pouvoir d'avoir en nous un minimum d'habitude de toutes les habitudes intellectuelles.

Il faut distinguer les habitudes acquises par la volonté, habitudes acquises de l'âme, d'avec les habitudes de la volonté ou habitudes morales. Par celles-ci, il faut entendre des habitudes de vouloir, de se déterminer, de prendre un parti, en sacrifiant les considérations d'ordre sensible aux considérations d'ordre intellectuel Par sa nature, l'habitude paraît contradictoire à la volonté. Vouloir, c'est adhérer à une fin parce qu'on <800> la préfère. Cependant, si nous prenons le mot de volonté, non pas au sens de désir, de faculté de préférer, par un simple acte de jugement, si nous entendons par volonté le pouvoir de choisir entre les deux fins irréductibles qui se proposent à notre nature, déjà distinguées dans l'étude de la raison : fin égoïste, et fin désintéressée, nous sommes conduits à nous faire de la volonté une idée où il y aura place pour l'habitude. En effet, on peut s'habituer à préférer la fin désintéressée à l'autre. Primitivement, lorsque le seul entendement non aidé de la nature nous propose ces deux fins, notre nature nous incline vers la fin inférieure, égoïste. Tout ce qui existe, c'est le pouvoir de juger que la fin désintéressée est plus belle que l'autre. Mais de ce jugement à la détermination existante, il y a un abîme. Pour que cette fin existe, il faut que notre nature elle-même nous y incline. Il faut que, développée en nous par l'habitude, elle nous porte vers la fin désintéressée. La volonté morale est donc développée en nous par l'habitude.

Mais si la volonté morale ne <801> peut se réaliser que par l'habitude, ne s'ensuit-il pas qu'elle perd par là tout mérite ? Non. Le mérite ne se rapporte pas à l'acte présent mais à l'ensemble des actes

qui l'ont rendu possible. En outre, si la volonté morale avait un objet défini, on comprendrait qu'à la fin elle pût devenir machinale, instinctive, mais il n'en est pas ainsi. Le propre d'une volonté qui se développe est de définir indéfiniment les nouvelles conquêtes qu'elle doit faire. Le propre de la volonté désintéressée, c'est, par rapport aux hommes, l'aptitude à réaliser de plus en plus en eux l'union avec nous et avec eux. Les moyens d'atteindre ce but ne se découvrent que peu à peu, et pour les réaliser il n'y a que l'habitude. Les moyens de réaliser l'union sont indéfinis. L'effet de l'habitude n'est pas de supprimer la spontanéité, l'invention, mais de la rendre possible. L'habitude morale ne peut pas se confondre avec la routine. Il faut l'action de l'intelligence, de la volonté pour <802> gouverner ses actes. L'action de l'habitude suppose un jugement sur l'acte, la considération qu'il n'est qu'un moyen en vue de fins[1] extérieures. C'est dans cette action de la raison, qui se maintient au-dessus de l'habitude, que consiste le caractère moral de la vertu.

La volonté

<802> La volonté est la forme consciente de l'activité déterminée. On peut la définir : le pouvoir qu'a l'âme de nous attacher à une chose en connaissance de cause et de la poursuivre. La volonté est le pouvoir de se déterminer et d'agir librement[2]. Son propre est d'être accompagnée de conscience : elle commence donc à la forme moyenne de la vie de l'intelligence. On ne peut pas dire que la volonté est l'activité gouvernée par la réflexion si on prend « réflexion » au sens de "pouvoir de se replier sur soi-même", car dans ce sens ce n'est plus la volonté, mais la liberté.

L'étude de la volonté doit commencer par l'étude de l'acte volontaire. Qu'est-ce que vouloir ? Vouloir <803> quelque chose, ce n'est pas seulement désirer quelque chose. Le désir suppose simplement la représentation de l'objet et une inclination de sensibilité. Dans la volonté, nous prenons un parti : celui de poursuivre l'objet. Pour que l'acte de volonté se produise, une première condition est nécessaire : c'est que l'objet que la volonté poursuivra soit conçu. *Il faut la conception de l'acte à accomplir, de la fin pour laquelle il doit être accompli*, la conception de moyens par lesquels il pourra être accompli. Tout acte de volonté est toujours la volonté d'un acte. Vous délibérez, par exemple, si vous direz telle parole ou ne la direz pas. On veut acquérir une chose : cela nécessite un acte. Cet acte doit nécessairement avoir une fin, un but : on ne veut pas agir pour agir. Tout acte suppose une fin. Pour que nous puissions vouloir un acte, il faut que nous concevions la fin qui peut en sortir. Cette fin peut être de deux formes : une fin nécessaire, ou bien un plaisir. Dans ce cas nous sommes portés à

[1] faits *L*

[2] Cette dernière phrase est ajoutée en marge.

l'acte par un mobile. *On appelle mobile, par opposition au motif, les impulsions immédiates qui nous portent à différents actes*. Mais l'acte en question <804> peut n'être pas voulu pour lui-même, mais pour ses conséquences plus ou moins éloignées. On dit alors qu'il a des motifs. *Les motifs sont les raisons de cet acte conçues par l'intelligence*. Mais la distinction entre motifs et mobiles n'est pas absolue. Toutes les fois que nous voulons un acte pour ses conséquences plus ou moins lointaines, c'est-à-dire pour des motifs, c'est que ces conséquences touchent notre sensibilité. *Ainsi, les motifs peuvent se ramener à deux groupes : ceux qui tendent à réaliser un plaisir et ceux qui tendent à une satisfaction désintéressée.* On ne conçoit pas une troisième détermination des actes. Les motifs sont toujours subordonnés à des mobiles.

L'acte volontaire suppose la conception des moyens.

Donc, pour qu'il y ait acte volontaire, il faut concevoir les moyens : il faut concevoir que cet acte est possible, il faut voir des intermédiaires qui réunissent le point présent au point à venir. La conception des moyens forme la contrepartie de la conception de la fin. En concevant la fin, nous concevons les conséquences, en concevant les moyens nous concevons les conditions, en concevant les conditions nous concevons quelque chose qui trouve sa place dans la réalité. La considération de moyens <805> est inséparable de celle de fins : toutes les fois que nous découvrons les moyens, nous sommes amenés à nous demander si ces moyens eux-mêmes ne peuvent pas avoir d'autres fins. Lorsqu'il s'agit d'une action qui peut intéresser nos semblables, il faut considérer si les moyens ne lèsent pas certains intérêts ; la considération des moyens éveille donc l'idée de certaines fins auxquelles nous n'avions pas songé. La considération des conséquences d'une action a donc pour résultat de présenter à notre pensée les idées des différentes et principales fins auxquelles nos actes peuvent tendre. Si nous considérons les résultats d'une action et les moyens que nous employons, les conséquences se ramènent à un petit nombre, qui correspondent à certaines fins auxquelles notre volonté peut s'attacher. Si nous considérons toutes les conséquences qui peuvent résulter d'un acte, elles nous apparaissent comme ne pouvant aboutir qu'à deux sortes de résultats, correspondant à deux fins opposées : ou bien le développement de notre moi sensible, ou bien l'intérêt des autres ; du moins ce sont là les fins naturelles, car on peut considérer les intérêts supérieurs consistant dans la réalisation de notre être. Il peut y avoir des conséquences sensibles pour nous et pour les autres, et <806> des conséquences morales pour nous et pour les autres. Par suite, la considération des fins et des moyens a pour effet de nous poser un problème à résoudre, celui de savoir si l'action aura pour résultat de préparer la réalisation de telle fin en sacrifiant l'intérêt d'autrui, ou bien de[1] ne réaliser que des intérêts sensibles et non un intérêt moral. *Délibérer, c'est comparer entre elles les conséquences d'un acte possible, au point de vue des fins qui se proposent à notre volonté* ; c'est, tout d'abord, un acte d'intelligence proprement dit, puisque c'est découvrir par l'observation et le raisonnement dans quelle

[1] à *L*

mesure tel acte, tel moyen de l'acte réalisera telle fin de notre nature : la toute première partie de la délibération ne relève que de l'entendement. Mais il ne suffit pas de déterminer si l'action est possible, il faut que nous décidions si une action qui entraînera de la souffrance physique, mais qui aura pour effet de supprimer la souffrance d'autrui, si cette action[1] lui procurera un bien moral. C'est dans la détermination de la mesure des conséquences que consiste la délibération. *Délibérer, c'est mettre en présence des tendances contraires, irréductibles*, ou plus ou moins irréductibles. <807> Dans la délibération morale, les tendances qui s'opposent sont absolument irréductibles. Mais ce deuxième élément de l'acte volontaire ne contient pas encore l'acte volontaire en lui-même. Vouloir, c'est se résoudre, c'est prendre un parti, c'est jeter dans la balance de l'entendement le poids de la raison, de la volonté. Lorsque la délibération a été poussée assez loin, lorsqu'elle s'est fondée sur une conception suffisamment claire, il arrive un moment où l'acte de l'intelligence prend fin, où nous avons conscience que nous n'avons plus rien à obtenir dans la considération de l'action possible, dans la comparaison des fins auxquelles ses effets peuvent contribuer. De deux choses l'une : ou bien l'acte dont il s'agit ne nous est pas nécessaire, et si la clarté n'est pas dans notre esprit que notre volonté se portera [ou non] sur d'autres actes, ou bien s'il faut que nous décidions s'il faut agir ou non, l'acte volontaire intervient. Ou bien[2] notre pensée se détourne de la considération des effets de l'acte qu'elle condamne comme désagréable, et qu'elle désirerait pouvoir éviter, et elle ne s'attache plus qu'à la considération des effets qui s'accordent avec ses tendances. *La résolution est donc* <808> *cet acte par lequel l'esprit se détourne pour s'attacher à la considération de l'acte même, et des moyens qui servent à le réaliser*.

Trois stades par conséquent dans l'acte volontaire : (1) *simple conception*, représentation dans l'esprit de l'acte à accomplir, *représentation qui nous vient sous forme de tendance* ; considération des fins que cet acte peut réaliser, c'est-à-dire éveil des tendances qui nous portent à cet acte, et conception de moyens nécessaires pour réaliser cet acte. À ce premier degré, nous n'avons encore que la matière de l'acte volontaire. [(2)] Au deuxième degré, nous rencontrons la *comparaison de ces moyens* : c'est un acte de délibération, purement intellectuel comme le premier. (3) Mais lorsque nous avons ainsi considéré, comparé, reste à prendre un parti, à faire le sacrifice de certaines considérations. Impossible que l'action se produise en nous si cette matière intellectuelle n'est pas [...]

C'est dans la décision que consiste l'acte volontaire.

Ce n'est [que] lorsque la délibération, soit partielle, soit complète, sera faite, que se fera la décision. La décision consiste à rétablir l'unité que la conception a détruite. *L'acte volontaire consiste*

---

[1] si elle *L*

[2] Ou bien *surajouté. On peut proposer :* De deux choses l'une : à l'issue de la délibération, soit l'acte dont il s'agit n'apparaît pas nécessaire parce qu'il n'est pas clair pour notre esprit que la volonté doive se porter sur tel acte plutôt que sur tel autre, soit il n'apparaît pas nécessaire parce qu'il n'est pas clair pour notre esprit qu'il faille ou non agir ; alors l'acte de volonté (la résolution) intervient : notre pensée, etc.

donc dans la résolution, c'est-à-dire dans la cessation de la délibération. <809> On a toujours dans la délibération des raisons de se décider d'une façon et des raisons de se décider d'une autre. La résolution commence lorsqu'on considère les raisons qui nous portent à rejeter un parti. Les volontés faibles ne prennent jamais de décisions irrévocables. Chez elles, la délibération continue après la résolution prise. La conséquence générale, c'est de diminuer l'activité productrice de l'esprit. Le pire danger où nous puissions tomber, comme l'a montré Descartes, c'est d'hésiter continuellement. Le résultat de ces hésitations est de nous empêcher de nous instruire par l'expérience.

Quant à l'acte même d'accomplissement, il ne fait pas partie de l'acte volontaire, ce qui ne veut pas dire qu'il ne fait pas partie de la volonté : plus[1] une intelligence est active, plus la volonté est active, et plus elle prend de décisions dans le cours des actes qu'elle accomplit. Nous ne pouvons donc pas dire que l'acte une fois voulu fasse partie de la volonté de cet acte, mais il consiste à son tour dans une série d'actes volontaires. En général, c'est l'habitude qui joue le plus grand rôle dans l'exécution de l'acte lui-même, car l'acte en général <810> est une action où le corps intervient. Nos tendances morales nous déterminent d'autant plus qu'elles ont été plus fortifiées dans l'habitude. On s'accoutume à comparer les conséquences d'une action et les différents moyens qui servent à y arriver, et cette action s'accomplit d'autant plus parfaitement que la volonté y a été plus parfaitement dressée. La découverte des conséquences d'une action relève de l'habitude. *Une intelligence très exercée, très sûre, est une intelligence où de très bonnes habitudes se sont formées par l'intervention de la raison*. L'habitude intervient surtout dans cette activité primordiale dans laquelle l'esprit apporte l'idée même de l'acte à accomplir.

L'acte de résolution est-il libre ?

Cet acte par lequel nous décidons entre tendances opposées, acte de résolution, acte volontaire proprement dit, est-il libre, ou résulte-t-il en nous d'impulsions irrésistibles ? Est-ce notre nature qui le réalise, ou est-ce nous-mêmes ? Est-ce nous qui accordons la préférence à telle tendance sur telle autre ? Est-ce un acte de liberté ou formons-nous ce projet uniquement parce que nous sommes ainsi faits ? Est-ce nous qui faisons la valeur de nos motifs ? Cette question est <811> évidemment la principale, la seule que la volonté soulève.

Témoignage de la liberté trouvé dans la conscience directe.

Si nous ne considérons que le témoignage de la conscience, la question est tranchée : elle nous dit que nous sommes libres. L'acquiescement que nous accordons à l'idée de l'acte n'est pas un simple acquiescement de fait. En quoi consiste donc cette liberté ? *Elle ne consiste pas dans la liberté physique*, la liberté du corps, dont nous ne disposons jamais que dans une certaine mesure. Il faut

[1] Mais plus *L*

distinguer aussi de la liberté du vouloir d'autres libertés, telles que la liberté civile, qui consiste à disposer de soi, de ses manifestations extérieures dans la société, de disposer de ses biens, non pas seulement de ses biens en eux-mêmes, en ce sens qu'on peut en faire ce que l'on veut, mais du droit d'y renoncer. La liberté politique s'en distingue : c'est le droit de participer au gouvernement de son pays. Ces deux libertés ne nous appartiennent pas nécessairement : elles dépendent de la constitution du pays que nous habitons. Mais la liberté morale, aucune entrave extérieure ne peut l'atteindre. Lors même que nous n'aurions aucun moyen de manifester nos pensées, que toutes les formes extérieures de la liberté seraient anéanties pour nous, nous n'en aurions pas moins <812> la liberté de juger de ce qui est vrai ou de ce qui est faux. Cette liberté, on ne conçoit pas que nous puissions la perdre, nous ne la perdrions qu'avec l'intelligence même, avec la raison. Dans l'être qui a conscience de ce qu'il fait, qui assiste à ses actes, la liberté existe, elle est son essence même : dire *moi*, c'est s'opposer à ses actes, se considérer comme leur source. *Si nous n'étions pas libres, nos actes ne seraient qu'une somme d'actes*, notre moi ne serait rien ; ce n'est pas ce que notre conscience nous atteste.

Dans la conscience indirecte.

Ce n'est pas seulement la conscience directe qui nous témoigne de notre liberté, c'est aussi la conscience indirecte. *Ainsi, qu'est-ce que le sentiment de la responsabilité*, qui est la source du sentiment de la dignité ? C'est l'implication du sentiment de la liberté. Si nous n'étions pas libres, comment croirions-nous que nous sommes responsables de nos actes ? De même, lorsque l'action est accomplie, suivant que nous l'avons faite en obéissant à nos tendances supérieures, ou au contraire en nous inclinant sous l'action des tendances purement sensibles, pourquoi l'être qui ne serait pas l'agent de ses propres actes en serait-il fier ou honteux, <813> heureux ou malheureux ? - Indépendamment des sentiments que nous éprouvons en nous-mêmes, d'autres sentiments attestent notre croyance à la liberté. Ce sont ceux qui ont rapport aux actes que nous voyons faire à nos semblables. Nous les approuvons ou les blâmons. Il est vrai qu'on pourrait dire que ces approbations ou ces blâmes sont de simples jugements esthétiques : nous admirons le développement de l'intelligence, nous éprouvons de la peine en présence des faits les plus aveugles ; doit-on confondre l'approbation avec l'admiration, le blâme avec cette souffrance esthétique que nous éprouvons en face de faits aveugles ? Non. *L'approbation suppose toujours un usage qu'un être a fait de lui-même comme être. Blâmer, c'est protester de la contradiction qu'on constate entre sa propre volonté et la volonté de celui qu'on blâme.* L'estime, le mépris supposent encore la croyance à la liberté.

Enfin, tous les actes par lesquels nous engageons nos semblables envers nous, les influences que nous exerçons sur eux, les contrats que nous passons avec eux, *etc.*, tout cela suppose que nous les croyons capables <814> d'accorder la préférence aux actes que nous attendons d'eux : les contrats sont en quelque sorte des poids que nous mettons dans la balance de notre volonté. Si nous ne les croyions pas libres, comment ajouterions-nous foi aux promesses des uns et non à celles des autres ? Mais ce

qui résume tous ces sentiments, ce sont les sentiments bienveillants ou malveillants qu'ils nous imposent. Nous ne pouvons aimer, vouloir du bien à autrui qu'en tant que nous le considérons comme capable de nous vouloir du bien à son tour. Sans doute, la semence de l'amour est dans la nature, mais il faut que cette semence, [ce] soit la volonté qui la développe.

Raison psychologique imaginée contre la liberté : les lois de notre esprit.

Cependant, si l'existence de la liberté nous est attestée directement et indirectement par la conscience, il y a aussi en nous certaines dispositions naturelles qui nous portent à former certains jugements incompatibles avec la liberté. Nous sommes certains que la nature obéit à des lois ; notre corps est soumis à des lois, nous savons qu'il ne nous appartient pas de le soustraire à ces lois. Nous apprenons par l'expérience que notre esprit a aussi ses lois : ces lois, ce sont celles <815> qui régissent tous les esprits, sans lesquelles il n'y aurait pas de psychologie. Indépendamment de cela, chacun a les lois de sa nature : quelque chose détermine un être à être ce qu'il est. Nous ne croyons pas que le mauvais puisse devenir bon sans transition. Nous croyons à l'existence de caractères différents dans les différents individus humains. La preuve que nous croyons à des lois qui empêchent les hommes de faire ce qu'ils veulent, c'est que nous croyons pouvoir compter sur ces lois pour agir sur les hommes. *Il faut que nous sachions que la liberté est déterminée toujours dans un certain sens pour que nous comptions sur autrui.* Or si, d'une part, nous croyons que nous sommes libres, et d'autre part que la nécessité gouverne les choses, qu'elle est intérieure à notre esprit, qu'elle est intérieure à la volonté, n'y a-t-il pas là en présence deux croyances contradictoires ?

La question de la liberté au point de vue historique.

Comment se concilie la croyance à la liberté et la croyance aux lois ? Chez beaucoup d'entre nous ces deux croyances se juxtaposent sans se nuire. Faute de réflexion, ils n'aperçoivent pas la contradiction au moins apparente, ou <816> s'ils l'aperçoivent, ce n'est que par instants. Chez certains peuples, la croyance à la liberté, ou à la non-existence de la liberté, a pris le pas sur l'autre. Ainsi chez une partie des musulmans, nous trouvons le fatalisme. Dans l'Antiquité, nous trouvons la croyance au *fatum*. Pour les Grecs, Jupiter lui-même ne fait pas ce qu'il veut. Chez les Celtes au contraire, il semble que nous trouvions la croyance à la liberté poussée à un degré extrême. Dans le christianisme rigoureux, la doctrine de la liberté est niée par la doctrine de la grâce : Saint Paul, Saint Augustin, Calvin, Luther, les Jansénistes représentent la toute-puissance de Dieu sur notre volonté. Dans la philosophie, nous trouvons la même opposition : pour Platon, la liberté n'existe qu'à un moment, celui où les âmes sont appelées à choisir leur sort. Une fois ce choix fait, leur destinée est irrévocable. Ceci n'est qu'un mythe qui exprime qu'il y a un point où la liberté existe, où le déterminisme fait défaut, mais ce point est indéterminable. Quant à la liberté dans la vie, Platon la supprime par ce fait que <817> personne n'est méchant volontairement, et que nous ne sommes méchants que lorsque nous ne

voyons pas le bien. La véritable science morale consiste à comprendre pourquoi le bien est le bien. Celui qui juge que le bien est le bien, il est impossible que celui-là ne le désire pas. C'est chez les Épicuriens que nous trouvons, à ce qu'il semble, l'idée de la liberté sous sa forme la plus nette. Épicure conçoit la liberté comme le fond de tout atome, de tout être en soi. La liberté pour l'atome c'est la liberté de dévier de la verticale. Bien entendu, cette liberté est capricieuse, elle est le hasard, c'est une action qui ne vient de rien. D'autre part les Stoïciens conçoivent la liberté comme le fond même de la volonté, mais pour eux ce n'est que l'acte par lequel l'esprit accepte la nécessité. Ce n'est que la raison considérée en tant qu'elle appartient également à l'homme et à la nature. L'homme n'est plus déterminé par les choses, mais par lui-même. Au Moyen-Âge, la question de la liberté s'est agitée sous la forme de la discussion entre les Pélasgiens, partisans <818> de la liberté absolue, et les Augustiniens. Plus tard, discussion entre les Scottistes, qui voient la liberté absolue en Dieu (la liberté en lui est même supérieure aux principes intellectuels) - à cette doctrine s'oppose celle de Saint Thomas, suivant laquelle en Dieu la vérité de la raison fait partie de la nature de Dieu : en lui c'est l'intelligence qui fait la volonté. Au XVIIème Siècle, Descartes se range du côté de Scot, Leibniz du côté des Thomistes. Pour Descartes, c'est Dieu qui a fait la vérité. Suivant Leibniz, Dieu ne peut vouloir que le vrai, que le bien, que le possible. À la même époque nous trouvons la liberté niée absolument par Bayle et par Spinoza. Suivant Bayle, notre volonté ressemble à une girouette qui tourne sous l'action du vent et qui s'imaginerait que c'est sous son action qu'elle tourne. Suivant Spinoza, la croyance à la liberté n'est que l'ignorance même des motifs qui nous déterminent. Au siècle suivant, nous trouvons la doctrine de la liberté défendue <819> par Reid. Mais c'est la liberté mal conçue. Suivant lui, c'est le pouvoir de choisir indifféremment : c'est la liberté d'indifférence. Reid en fait le type de la liberté. Suivant lui, il faut reconnaître à l'âme le pouvoir de choisir indifféremment telle alternative, quand bien même tout nous ferait pencher vers une autre.

Nous voyons par cette revue, que d'une part la liberté a été très contestée, et que de l'autre elle a été conçue d'une façon très différente. Nous voyons enfin des raisons que la conscience reconnaît. Est-il vrai que la volonté soit libre ?

Fatalisme.

On appelle fatalisme le système qui nie l'existence de la liberté en nous. Le fatalisme ne doit pas être confondu avec le déterminisme, lequel est parfaitement compatible avec l'existence de la liberté. Le fatalisme se présente sous plusieurs formes suivant les arguments qu'il invoque. Ces formes se ramènent à deux. L'une, le *fatalisme métaphysique ou théologique*, *fatalisme proprement dit* ; l'autre, *le fatalisme qu'on peut appeler scientifique, qui se subdivise en fatalisme physiologique et psychologique.* <820> Ce qu'il y a de vrai dans ce dernier, c'est le déterminisme, et de faux, la fausse application du déterminisme.

Fatalisme théologique.

Examinons d'abord le vrai fatalisme. Suivant cette doctrine, *la liberté est incompatible avec la nature de Dieu*. Ce jugement peut se présenter sous plusieurs formes, qui correspondent aux formes de l'absolu, mais en somme toutes ces formes ne sont que l'expression ou plutôt les conséquences mal tirées de la quatrième Antinomie : La nécessité absolue existe, d'où il résulte que tout ce qui existe, résultant de cette nécessité, est nécessaire.

Trois formes.

Les trois formes de ce fatalisme sont : *l'incompatibilité de la liberté avec la toute-puissance de Dieu, l'incompatibilité de la liberté avec l'omniscience de Dieu, son incompatibilité avec la bonté de Dieu*.

1° - Incompatibilité de la liberté avec la toute-puissance de Dieu.

Si nous étions libres, nous pourrions commencer quelque chose : Dieu ne serait pas tout-puissant. Cette forme de cet argument vient d'une fausse conception de la puissance divine. Quand on conçoit Dieu de la sorte, on le conçoit comme séparé absolument des créatures. Or il ne peut y avoir opposition entre la liberté de Dieu <821> et celle de l'homme que s'il y a une séparation absolue entre eux. *C'est la plus grande preuve de puissance que Dieu puisse donner que de créer des êtres libres capables de coopérer à son œuvre*. Loin que la liberté nie Dieu, c'est la liberté qui réalise le mieux la toute-puissance de Dieu.

2° - Avec la prescience divine.

Argument de la prescience - *Dieu est tout intelligence, il sait tout ce que nous ferons, par conséquent ce que nous ferons, il le sait maintenant : ou bien alors il ne le sait pas, et n'est pas Dieu*. Mais cet argument vient aussi d'une fausse conception de la nature de Dieu. Quand nous prêtons à Dieu une intelligence absolue, nous lui prêtons une intelligence semblable à la nôtre. La question est de savoir *si l'intelligence divine est une intelligence qui ne saisisse les choses que dans leurs conditions, dans leurs effets, dans l'ordre des causes*. Connaître les choses de la sorte, ce n'est pas les connaître ; les connaître, c'est les connaître dans leur principe intérieur. L'intelligence que Dieu possède n'a aucun rapport avec la nôtre, c'est une intelligence de l'absolu. Il n'y a pas pour Dieu passé, présent, avenir. *Dieu ne prévoit pas, il voit*, il connaît intérieurement les choses, comme il se <822> connaît lui-même. On peut dire que Dieu connaît nos actions libres sans pour cela les faire cesser d'être libres : son intelligence consiste à posséder en soi les principes qui expliquent notre liberté. C'est la liberté seule qui réalise l'être. - Pour comprendre combien cet argument est dépourvu de valeur, il n'y a qu'à songer qu'on pourrait former un pareil argument en se fondant sur des raisons purement logiques. On pourrait dire : de deux choses l'une : ou je me déciderai à me promener, ou je

me déciderai à rester. L'un des deux est vrai dès maintenant ; il n'est pas nécessaire de faire intervenir l'idée de Dieu, mais seulement l'ordre de la vérité. Mais supposer cela, n'est-ce pas supposer ce qui est en question ? Si on considère toute la trame des actions de la vie, on voit que toutes ces conditions sont de simples conditions ; ma liberté n'est-elle pas la condition fondamentale pour que l'effet se produise ? Il se peut très bien que l'ordre logique ne soit pas l'ordre de l'être, mais l'ordre du phénomène. Ainsi l'argument théologique de la prescience se présente mieux sous la forme logique. <823> Il n'est nullement nécessaire que ce qui doit arriver plus tard soit déjà prêt dès maintenant. Est-il vrai que l'avenir préexiste dans le présent, voilà la question. S'il en est ainsi, le présent préexisterait dans le passé, et par conséquent tout préexisterait dans rien.

3° - Avec la bonté divine.

Troisième argument théologique : *Dieu est parfaitement bon : comment donc, étant parfaitement bon, a-t-il donné à l'homme le pouvoir de mal faire ?* Mais il s'agit de savoir si être cause de ses actes n'est pas plutôt un bien qu'un mal. *La liberté est en réalité la forme naturelle de l'intervention de Dieu en nous*. Être libre, c'est agir avec Dieu, par Dieu. Loin qu'il y ait une opposition entre la liberté de l'homme et la grâce divine, c'est seulement par la grâce divine que nous sommes libres. La liberté n'est que l'activité de l'âme déterminée par la coopération de Dieu. C'est une fausse conception de la nature de Dieu qui entraîne la conception fataliste.

Tel est le fatalisme. Cette manière de nier la liberté est incompatible avec la conception qu'on se fait de Dieu.

Fatalisme scientifique.

Mais il y a une autre forme de fatalisme. Le monde <824> *est un système de causes et d'effets. Des exceptions à la loi de causalité rendraient vaine cette loi, et il n'y aurait plus de science possible.* La loi suivant laquelle rien n'arrive sans cause et sans effets ne peut admettre des exceptions. Ce fatalisme repose donc sur l'impossibilité de concilier la liberté avec l'existence d'un ordre de causalité de la nature. Il se présente sous deux formes : le fatalisme physique et physiologique ; le fatalisme psychologique. Avant d'examiner ces deux formes, remarquons d'abord que l'argument qu'il invoque repose sur un principe vrai : tout ce qui arrive repose sur des causes. Si les actions humaines sont libres, cela ne veut pas dire qu'elles n'aient pas leurs conditions. *Le problème consiste donc à concilier le déterminisme avec la croyance à la liberté*. On peut comprendre qu'il y a une forme de l'activité dans laquelle la liberté se réalise.

Fatalisme physiologique.

Fatalisme physique et physiologique, ou fatalisme matérialiste - Il consiste à ne considérer [que] comme [une] dépendance de notre corps notre nature morale. <825> Le milieu physique où nous

sommes placés, le climat, l'hérédité, le genre de vie que nous menons, tout cela détermine la nature de notre corps. Cette nature détermine nos passions, notre intelligence, la force des motifs ; par conséquent nous ne sommes pas libres, *car nous sommes dans la dépendance de notre corps, et celui-ci est dans la dépendance du milieu extérieur.* Ce n'est pas autre chose qu'une forme du matérialisme lui-même. Il nous montre que le développement de notre être moral est parallèle à celui de notre corps : quand nous sommes enfants de corps, nous le sommes aussi d'esprit. Les maladies, le sexe, l'âge déterminent le caractère, les dispositions. L'éducation physique, sociale, déterminent les besoins de notre corps. Cet ensemble d'actions physiques et physiologiques détermine le caractère. Tel tempérament, tel caractère, telle habitude, tel caractère, *etc*. Il faut reconnaître que cette influence du physique sur le moral est très forte. Quand nous prétendons que nous sommes libres, nous ne prétendons nullement qu'il soit également possible à chacun d'entre nous de vouloir n'importe quoi. Il suffit, pour que la liberté existe, qu'il existe en nous un principe de liberté. Or <826> il est certain que la liberté est le fond de notre nature. Nous pouvons résister à notre corps ; nous savons que dans telles conditions il perd la santé, nous pouvons donc éviter certaines de ces conditions ; nous pouvons dans une certaine mesure apprendre quelles sont les conditions les plus favorables à notre volonté. Si par exemple vous comprenez que c'est telle maladie qui vous rend égoïstes, vous pouvez vous en garantir en partie, vous pouvez du moins vous rendre compte que cet égoïsme n'est pas votre œuvre ; ce simple jugement vous affranchit de votre égoïsme. L'affranchissement complet n'est pas possible, mais l'affranchissement progressif suffit. Si vous comprenez la vérité de votre nature et que vous l'acceptez telle qu'elle est [...]. Ce qui nous rend capable de comprendre notre nature, c'est qu'elle est notre propre fond. Le Stoïcien demandait de réaliser la liberté par la soumission réfléchie à la loi extérieure. Mais pourquoi cette liberté est-elle bonne ? C'est ce qu'il est impossible de comprendre.

Nous devons reconnaître que quelque chose est vrai dans le fatalisme matérialiste : ce qui est vrai, c'est le principe dont il part, le déterminisme ; mais <827> il en[1] tire de fausses conséquences. Il n'indique que des conditions, mais les conditions ne sont pas des causes, et l'esprit peut échapper à ces conditions. Nous trouvons dans notre corps des influences, des moyens qui nous manquent, mais tous ces moyens ne peuvent être mis en œuvre que par l'activité intellectuelle, que par la volonté. Mais il y a un point que le déterminisme physique ne franchit pas, *c'est celui où commence la vie spirituelle*. Or, on peut admettre que notre corps fournisse à notre esprit nos sensations, tout cela est dans la dépendance du corps, mais ce qui ne dépend pas du corps, c'est l'*intelligence*. La connaissance n'est pas dans la dépendance du corps, par conséquent si c'est de l'intelligence que la liberté dépend, il est tout au moins certain que nous sommes libres, en tant que notre intelligence est un principe indépendant du corps.

[1] mais dont il *L*

[Fatalisme psychologique]

Mais ne peut-on pas soutenir que cette intelligence devient à son tour un principe de détermination ? C'est ce que soutient le fatalisme psychologique. N'est-ce pas l'intelligence qui détermine la volonté ? Le fatalisme physiologique ne serait vrai que s'il prouvait que l'acte de détermination <828> est indépendant de la volonté : il ne serait donc vrai que si le fatalisme psychologique l'était. Le véritable argument du déterminisme matérialiste, c'est l'argument psychologique.

Pouvons-nous admettre que la volonté soit libre au sens de Reid, qu'elle peut choisir indifféremment entre deux partis ? Existe-t-il en nous une part de liberté ? Si nous avons ce pouvoir de liberté, on peut affirmer hardiment que nous n'en avons aucune conscience. Si on veut observer cette action d'indifférence, nous tenterons de la saisir comme acte, or un acte suppose la volonté de quelque chose : un acte qui ne tendrait pas à quelque chose ne serait rien du tout. Si ma main va prendre un sou dans une poche sans raison, elle est une pure machine. [1]Si vous n'aviez aucune raison de faire un acte, cet acte ne serait pas à vous. D'ailleurs, autre chose est agir sans aucun motif et agir pour un motif dont vous n'avez pas conscience. L'action sans motif est une action qui ne peut entrer dans la conscience : prendre conscience d'une action, c'est l'expliquer par des motifs.

Ou bien donc *les actes absolument indifférents* <829> *n'existent pas. Suivant Spinoza nous croyons être libres parce que nous n'avons pas conscience des motifs qui nous déterminent.* Le contraire paraît plus vrai. La question est celle-ci : la liberté peut-elle exister dans le choix entre deux motifs ? C'est là qu'il faut qu'elle existe pour que nous soyons libres. *La question est de savoir si nous nous déterminons toujours pour le motif le plus fort.* Il est certain que toutes les fois que nous déterminons un motif de préférence à un autre, nous ne nous déterminons de la sorte que parce que le motif nous paraît le plus fort. Supposons que ce motif ne soit pas le plus fort, ou ne nous paraisse pas le plus fort ; il faut admettre que nous faisons arbitrairement la force de ce motif. *Mais alors, si nous faisons arbitrairement sa force, d'où tirons-nous le pouvoir d'augmenter la force de ce motif ? Pas d'autre part que de ce fait que nous créons un motif.* Car créer un motif, c'est nous déterminer sans motif. *Mais il faut qu'il y ait déjà en nous une tendance à augmenter la force de ce motif, et dans ce cas nous ne sommes plus indifférents.* <830> Nous ne pouvons jamais nous déterminer sans motif, nous l'avons reconnu. Nous nous déterminons toujours pour le motif le plus fort. Mais cette vérité que nous avons établie demande commentaire. Si nous l'accordions absolument, ce serait accorder la thèse fataliste. Comment avons-nous fait pour l'établir ? Nous avons montré que si on la refuse, il faut admettre la liberté d'indifférence.

---

[1] Si nous pouvons produire donc [...] *interrompu*

« [Ou bien] nous nous déterminons toujours[1] pour le[2] motif [qui nous paraît] le plus fort, et les déterministes[3] n'en demandent pas davantage, ou bien[4] nous faisons, entre les motifs eux-mêmes, un choix sans motif, [et l'on revient par un détour à la liberté d'indifférence] ; or nous ne disons pas que la liberté d'indifférence soit fausse et impossible en elle-même, nous disons seulement qu'elle ne peut pas être constatée par la pure conscience[5]. Un acte de pure liberté serait en effet un acte indépendant de toute manière innée ou acquise de penser ou[6] de sentir ; il serait donc étranger à tout ce qui constitue notre caractère personnel ; par suite[7] nous n'aurions aucune raison pour nous l'attribuer et nous en croire responsables. Mais il serait de plus indéterminé en lui-même et vide de toute matière[8]. <831> L'acte qui produirait en nous une détermination ne différerait pas intrinsèquement de l'acte qui produirait une[9] détermination opposée, [ou d'un acte suspensif de toute détermination ;] il ne différerait même pas de l'absence de tout acte, et serait lui-même un pur néant aux yeux de la conscience. Nous n'avons, en réalité, conscience que d'une chose, c'est que notre volonté ne peut être déterminée, non pas par des appétits, mais que par des pensées[10]. (Nous pouvons en effet être déterminés par des motifs purement inconscients, des appétits, comme les animaux ; le sage n'est au contraire déterminé que par des idées)[11]. Encore faut-il remarquer [que] des pensées qui ne seraient en

---

[1] Cette longue citation est extraite de Lachelier, *Psychologie et métaphysique*, article publié dans la *Revue philosophique* (tome XIX, 1885, pp. 481-516. Elle se situe p. 489, dans la deuxième partie de l'article, dans laquelle Lachelier expose, non à proprement parler sa propre thèse, mais la critique de la psychologie cousinienne par la « nouvelle psychologie » (empirique). Lachelier, dans cette analyse de la liberté, n'éprouve pas le besoin de se démarquer de ces critiques, et prend nettement à son compte la forme qu'il leur donne ici. Quand nous le pouvons, nous rétablissons entre crochets les parties manquantes du texte de Lachelier : on verra qu'elles sont peu nombreuses. Quand le texte diffère, nous renvoyons en note le texte de Lachelier (*PM*), sauf lorsque le texte de Lejoindre est absolument inacceptable.

[2] en faveur du *PM*

[3] les partisans du déterminisme *PM*

[4] ou *PM*

[5] par la pure conscience, et qu'elle est fausse, par conséquent, aux yeux de la psychologie. *PM*

[6] et *PM*

[7] et *PM*

[8] Mais il serait, de plus, insaisissable en lui-même, car il serait indéterminé et vide de toute matière *PM*

[9] qui aurait produit la *PM*

[10] c'est que notre conduite peut être déterminée, non seulement par des appétits, mais par des pensées. *PM*

[11] *Cette parenthèse de Lagneau remplace le texte suivant de Lachelier :* Il est donc parfaitement vrai de dire que nous n'agissons pas comme les animaux et que les hommes sages et réfléchis agissent autrement- que ceux qui s'abandonnent à leurs passions.

> nous l'objet d'aucun désir n'exerceraient[1] aucune influence sur notre activité[2], car nous ne pouvons agir qu'en vue d'un bien, et nous ne pouvons regarder comme un bien que ce qui est pour nous objet de désir[3]. Il y a plus : les pensées mêmes qui nous représentent une conduite à tenir ne s'éveillent[4] en nous que sous l'influence d'un désir, [ou tout au moins d'un penchant] (le désir n'est qu'une tendance consciente)[5], car notre esprit lui-même serait[6] inactif s'il n'était sollicité par l'attrait d'un bien, que cette intelligence s'efforce de posséder dans l'idée[7], <832> en attendant que nous le possédions en réalité. C'est donc, en définitive, le désir qui est l'unique ressort de l'activité » (Lachelier).

Si nous nous en tenions là, nous irions aborder au fatalisme ; mais ce n'est pas tout d'accorder tout cela, et il faut se demander si accorder tout cela, c'est accorder le fatalisme. Qu'est-ce qu'un acte volontaire ? C'est un acte ou l'intelligence intervient. Un acte intellectuel doit pouvoir s'expliquer en tant qu'il se réalise, et son explication nécessaire consiste à le rattacher à quelque chose, à nos tendances, par exemple. Suit-il de là que cette tendance qui explique l'acte une fois accompli soit l'explication absolue de l'acte, non seulement en tant que phénomène, mais de l'acte en tant qu'être ? De ce que nous ne pouvons produire aucun acte volontaire qui ne soit un acte intellectuel et explicable comme tel, s'ensuit-il que l'explication que cet acte doit nécessairement avoir en rende compte absolument ? Pas le moins du monde. De même que le déterminisme extérieur, mécanique, c'est-à-dire l'enchaînement des causes secondes dans les faits physiques, n'expliquerait <833> pas ces faits, mais seulement leur apparition, de même le déterminisme psychologique n'explique nullement la production même des faits, mais seulement leur apparition, c'est-à-dire que, lorsque nous expliquons un acte volontaire, en le rattachant à nos tendances comme à ses causes naturelles, à nos tendances, c'est-à-dire à nos impulsions qui nous portent vers certaines fins plus ou moins bien conçues, nous ne faisons autre chose que céder à une nécessité intellectuelle ; c'est notre entendement qui exige de nous que nous nous représentions les choses de la sorte. Il est impossible que nous ne nous expliquions un

---

[1] désir, qui n'exerceraient *sic L*

[2] sur nos actions *PM*

[3] l'objet d'un désir *PM*

[4] ne s'éveillent et ne s'ordonnent *PM*

[5] *Cette parenthèse est de Lagneau.*

[6] resterait *PM*

[7] qu'il s'efforce de posséder en idée *PM*

fait comme se rattachant au tout de notre vie intérieure, de même qu'il est impossible que nous expliquions les phénomènes extérieurs autrement qu'en les considérant comme causes les uns des autres. C'est une nécessité que notre intelligence conçoive l'explication de l'être intérieur par la finalité, comme l'explication du phénomène extérieur par la causalité. Mais il ne s'ensuit pas de cela que cette explication rende compte de l'existence même de nos pensées. Il y a en effet une raison de croire qu'elle n'en rend pas compte, c'est que jamais <834> cette explication de nos déterminations prétendues n'est absolue. Nous ne pouvons pas dire que nos tendances aient[1] un objet déterminé et que par suite l'existence de cet objet détermine toute notre conduite, qui tend à l'atteindre et à le posséder. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que tous nos actes *répondent à nos tendances, mais cela ne veut nullement dire que nos tendances sont des faits absolus, déterminant absolument nos actes* : il faudrait pour cela qu'elles fussent elles-mêmes absolues. La question est précisément de savoir si toutes ces tendances s'imposent à moi absolument ; si toutes ces tendances n'étaient pas d'une nécessité absolue, nos actes ne seraient plus nécessaires que par rapport à nos tendances, mais ils ne le seraient pas absolument. Pour que nous fussions obligés d'admettre que nos actes sont nécessaires, que la liberté n'existe pas, il faudrait que l'explication des phénomènes physiques par le déterminisme suffise à notre raison. Nos tendances, il y a lieu de les expliquer, lieu de nous demander si elles sont des faits ultimes, au-delà desquels il n'y a pas à remonter.

Que l'explication de nos actes, telle <835> que notre entendement nous la livre, c'est-à-dire l'explication par nos tendances, ne soit pas suffisante, c'est incontestable[2]. Pour qu'une explication fût satisfaisante, il faudrait que notre intelligence, qui conçoit ces tendances, pût s'expliquer à son tour par ses objets, par ces tendances par lesquelles elle explique tout. Il faudrait que ce fût notre nature toute faite qui fournît l'explication de cette faculté que nous avons de comprendre. Or il n'en est pas ainsi. Il est impossible d'expliquer l'intelligence elle-même en la ramenant à sa matière. Lorsque nous expliquons un acte par des tendances, nous ne faisons que céder à une nécessité intellectuelle, qui n'a pas sa source dans les objets sensibles, mais au-dessus de nous-mêmes.

Lorsque nous concevons tous nos actes comme se rapportant à des tendances, nous ne concevons de la sorte que notre *moi sensible*, et n'expliquons nos actions que par ce moi sensible. En réalité, nous ne sommes vraiment nous-mêmes qu'à la condition de concevoir qu'il n'y a pas seulement notre moi sensible, mais notre moi intellectuel, la vérité de la raison. Nous ne pouvons nous concevoir comme être qu'à la condition de concevoir qu'il y a une vérité absolue, <836> nous ne sommes véritablement qu'en tant que ces tendances ne sont qu'une matière. Ce qui fait véritablement notre être, notre moi, ce par quoi nous devons expliquer nos actions, c'est ce sans quoi notre moi sensible ne

[1] est *L*

[2] Que l'explication de nos actes, telle que notre entendement nous la livre, c'est-à-dire qu'elle n'est pas suffisamment explicable par nos tendances : incontestable *L*

serait pas un moi véritable ; c'est en tant que nous concevons que cette explication de nous-même ne[1] nous rattache pas à l'être, que nous nous concevons comme vraiment réels. La véritable explication de nos actes consiste à expliquer nos tendances, le moi, non en tant que simples faits dont la reproduction constitue la finalité en nous, mais parce qu'elles[2] dépendent de quelque chose qui n'est pas un phénomène, qui est véritablement. L'affirmation d'un être objectif, indépendant de nous est la condition de notre propre être ; notre véritable explication, ce n'est pas celle de nos actes par ces tendances, mais de ces tendances elles-mêmes. Nous ne pouvons comprendre que notre être consiste dans la réalité qu'à la condition de comprendre qu'il y a non seulement [notre être] mais un être vers lequel nous tendons. La véritable explication de nos actions est celle qui explique que nous tendons à quelque chose parce que nous savons qu'il y a quelque chose vers <837> quoi nous tendons. Cet objet, nous ne pouvons le posséder que par l'acte moral. Par cet acte nous réalisons pleinement notre nature. Nos tendances alors, en tant que nous concevons que c'est cet acte qui est notre fond, nous apparaissent comme de simples traductions extérieures. Elles exprimeraient une idée absolue de l'être auquel nous nous rattachons et par lequel nous sommes. C'est seulement par l'acte moral que la raison peut se comprendre. Dire que nous ne sommes pas libres, ce serait dire que l'entendement qui engendre l'explication par la tendance est le fond même de notre être. *Mais l'entendement n'est qu'une production au-dehors de la raison.*

Ainsi, peut-on dire que nous soyons libres dans la vie de la volonté ? Non en un sens, oui dans l'autre. Non en ce que nous n'agissons que sous l'action de nos tendances, intellectuellement ; on peut dire alors que nous sommes libres au fond, sans pouvoir dire que nous le soyons dans la forme même de notre vie. Nous sommes libres au fond en ce sens que nos tendances ne sont que l'expression en nous de l'existence d'un <838> être qui est bonté et amour. Le déterminisme psychologique est incontestable si nos actes sont expliqués par une tendance nécessaire à une fin : nécessité dans finalité comme dans causalité. Il faut donc dire en un sens que nous ne sommes pas libres. Mais s'ensuit-il que la liberté n'existe pas, même dans l'ordre de l'activité purement volontaire ? Il faudrait l'accorder si nous devions admettre nécessairement que cette façon dont nous concevons nos actes en les expliquant par nos tendances est quelque chose de plus qu'une nécessité intellectuelle. Or nous avons vu que la nature de l'intelligence n'exprime pas nécessairement, et même pas du tout l'être vrai. Si l'intelligence était réduite à elle-même, elle ne nous ferait pas connaître la réalité. Notre être véritable consiste dans la nécessité que nous nous représentions notre être dans la finalité, et non dans la finalité elle-même. Nous nous comprenons comme des tendances se dirigeant vers des fins. L'entendement nous contraint à nous concevoir comme déterminés, mais cet entendement, d'où vient-il ? Il n'est pas sa propre cause. Cette cause qu'il suppose est d'autre nature que lui. Cette nature supérieure à l'entendement est

---

[1] qui ne *L*

[2] que parce qu'elles *L*

l'origine de la cause de l'entendement. <839> Cette forme nécessaire de l'intelligence dont la fonction est de nous montrer la nécessité s'explique elle-même comme le produit d'une spontanéité absolue. Ce n'est pas de la matière de la connaissance que nous vient cette connaissance. L'esprit, considéré en tant qu'il produit, qu'il pense, n'est pas déterminé par le dehors, par sa matière, mais par sa propre nature. Quand nous concevons notre nature déterminée par des tendances, nous exprimons la spontanéité de notre nature. Notre intelligence est l'œuvre de l'esprit. Nous aurions beau être effectivement ces tendances, être la matière de nos actes, jamais[1] de cette nécessité ne pourrait sortir la connaissance de cette nécessité. Quelle que soit la matière fournie à mon entendement, ce n'est jamais cette matière qui sera mon entendement. Tout acte d'entendement, par le fait seul qu'il ne vient pas de sa matière, qu'il est plus qu'un fait mais un acte, c'est-à-dire l'expression dans le fait de quelque chose qui dépasse le fait, n'est pas inerte, passif. Il n'est pas vrai que nous soyons nécessités, en ce premier sens que le jugement serait imposé par la nature extérieure, et en ce deuxième sens qu'il serait absolument soumis à ses formes. <840> La nécessité ne sera absolue, nous ne serons absolument obligés de renoncer à nous croire libres que si notre intelligence est un fait absolu, nécessaire. Mais il n'en est pas ainsi : notre intelligence est notre œuvre. Si nous sommes intelligents, si nous avons un entendement constitué par des lois, c'est que nous avons une raison, que nous avons une puissance à la tyrannie de ces lois.

En résumé, nous sommes déterminés dans la raison de la volonté par des motifs : mais cette nécessité n'est pas absolue, car ces motifs sont l'œuvre de l'intelligence en nous, et non pas d'une nécessité. C'est nous-mêmes qui faisons notre intelligence. On peut donc dire que les actes qui ne s'élèvent pas au-dessus de la vie intellectuelle sont nécessités sans qu'il en résulte qu'ils ne sont pas des productions de la liberté. C'est seulement dans l'acte de réflexion, quand nous comprenons que nos tendances sensibles sont inexplicables sans tendances désintéressées, par la réflexion, que nous nous identifions à cette vérité absolue, ou plutôt à ce principe de toute vérité que la raison nous découvre. Tout homme qui agit avec désintéressement agit selon la liberté. <841> *La liberté tend à exprimer l'identité de l'être avec l'être* ; identité qui ne peut être réalisée que par l'acte moral, l'amour. Le seul moyen de sortir de nous-mêmes, c'est d'en sortir par l'amour. Cet acte ne peut s'expliquer que par lui-même. Du moment que nous concevons que cet acte nous réalise plus parfaitement que l'acte présent, égoïste, nous le désirons. Lorsque nous ne réfléchissons pas sur cette double vérité, nous la subissons ; par conséquent, pour l'homme qui ne réfléchit pas, le problème de la liberté n'est pas susceptible d'une réponse affirmative. En tant que nous concevons que les tendances fatales, aveugles, purement sensibles, n'ont pas de sens, nous ne pouvons nous y attacher. Si ces tendances existaient seules, comment s'expliquerait la liaison des êtres entre eux ? Il faut qu'il y ait une unité de l'univers intérieur,

[1] que jamais *L*

de l'univers des âmes, pour qu'il y ait une unité de l'univers extérieur. Il faut que nous concevions que lorsque chaque être s'attache à lui-même, il [...]

La question de la nécessité et de la liberté n'est en somme pas autre chose que la question de l'intérêt <842> et de l'égoïsme. Si nous sommes libres, c'est que nous sommes désintéressés à notre insu[1].

Ce qui rend possible la tendance vers l'absolu, c'est la pré[*illisible*] de cet absolu. La réflexion nous apprend donc qu'il est impossible de concevoir la tendance réduite à elle seule, et autrement qu'étant une expression de l'autre. Impossible de concevoir l'intelligence autrement que comme l'expression de la vie morale. La réflexion nous apprend que notre sensibilité égoïste ne se suffit pas à elle-même, et d'autre part que notre intelligence, qui paraît s'imposer à nous comme une nécessité, ne se suffit pas à elle-même, et est l'œuvre d'un principe qui la dépasse et par lequel nous posons l'être. L'acte de la raison consiste donc à concevoir l'être, et d'autre part [le phénomène] comme étant manifestation de cet être. Si nous comprenons que la nécessité n'est qu'apparence, nous ne sentons même plus la nécessité. En la comprenant comme phénomène, nous nous concevons [comme] être, et comme spontanéité absolue. Mais <843> cette spontanéité, il faut encore la faire descendre dans nos actes, la traduire dans la vie sensible ; c'est ce qui est possible par la réflexion, comme une conquête progressive de l'habitude. En concevant que nous sommes libres, il nous est possible de traduire dans le phénomène l'acte de liberté. Vivre libre c'est assurer la prédominance de la forme sur la matière. Mais cela ne suffit pas. Nous pouvons subordonner les tendances sensibles aux tendances désintéressées. Il y a nécessité pour nous de nous affranchir absolument de la sensibilité physique. Les plaisirs des sens esthétiques sont plus relevés que ceux de la sensibilité générale, nous pouvons donc peu à peu, par l'intervention de l'intelligence, développer en nous l'aptitude à attacher une plus grande valeur à la satisfaction de ces appétits sensibles supérieurs qu'à celle de nos appétits inférieurs. Nous pouvons peu à peu discipliner notre nature au désintéressement ; en cela consiste l'éducation morale. Dans la mesure où nous donnons la supériorité aux appétits supérieurs, nous réalisons la liberté.

Ainsi ne peut-on pas répondre par oui ou non à <844> la question de la liberté. Dans le règne inférieur de la vie humaine, purement sensible, où nous sommes dirigés par des *appétits*, nous sommes dans le pur ordre du déterminisme. Dans la vie intellectuelle, nous sommes déjà plus libres, mais nous sommes encore déterminés par des idées. Par la réflexion nous saisissons à la fois cette vérité que la nécessité n'est que dans l'apparence, et nous trouvons dans cette réflexion le moyen de nous unir à cette liberté qui est le fond de notre être. La liberté n'existe que dans la vie morale, ce que Maine de Biran appelle la vie divine, où nos actions sont toujours déterminées par cette pensée que c'est le désintéressement, l'amour qui explique tout. Nous pouvons subordonner progressivement nos

---

[1] *Biffé* : Nous comprenons d'une part que la tendance égoïste ne se suffit pas à elle-même ; nous comprenons...

tendances inférieures aux supérieures, et par conséquent arriver à la liberté par l'intelligence, qui est le degré le plus parfait de la vie, est l'amour.

À cette question : sommes-nous libres ? il faut répondre : en tant que nous sommes subordonnés à la vie sensible, nous ne sommes pas libres, mais nous sommes des manifestations de la liberté. En tant que nous sommes considérés comme engendrant des motifs, <845> nous pouvons être libres. Mais il faut s'élever au deuxième degré. Dans la vie sensible et la vie intellectuelle, on ne peut pas dire que nous ne sommes pas libres, mais que la liberté fait défaut. L'être vraiment libre est l'être raisonnable, qui manifeste la liberté dans ses actes, dont il fait le temple de l'amour. La liberté existe en nous que nous la réalisions ou non, mais [...].

Mais cette idée de liberté exprime-t-elle le fond même de l'être ? Non. Car qu'est-ce qu'être libre ? C'est ne dépendre de rien. L'être absolu ne peut pas être absolument libre en ce sens qu'il est nécessaire. En l'identifiant à l'amour, nous le concevons comme liberté : il est donc nécessité et liberté. Liberté et nécessité sont donc deux conceptions par lesquelles nous concevons le fond même de l'être. Si nous considérons le fond de l'être en tant que [...], il est liberté. Si nous le concevons en tant qu'il faut qu'il pose des objets, il est nécessité.

Le langage

Langage inarticulé ou synthétique, souvent appelé naturel, et langage articulé ou analytique, souvent appelé artificiel.

1° - Théorie du langage inarticulé : production et interprétation.

2° - Théorie du langage articulé : ses rapports avec la pensée, son origine - son interprétation. Les langues, l'écriture.

<847>*Le langage est un système de signes nécessaires à la communication, à la conservation et à la formation même de la pensée.* On appelle signe toute chose pensée dont la présence à l'esprit éveille l'idée d'une autre chose, plus particulièrement d'une autre chose absente, plus particulièrement d'une autre chose insensible par elle-même, spirituelle. Les véritables signes sont les signes sensibles de la pensée. L'existence de pareils signes est d'une nécessité évidente puisque les hommes constituent une société, où il est impossible de vivre sans une communication incessante avec tous les autres. Nous tirons des autres la plupart de nos idées, tout au moins la plupart des signes <848> nécessaires à la former. Nous avons besoin de savoir ce que pensent, ce qu'éprouvent les autres. Autrement, impossible de se servir d'eux ou de leur servir : d'où la nécessité sociale du langage. Communiquer entre eux par les pensées directement, du moins à l'état naturel, est impossible.

Les signes employés par les hommes pour se communiquer leurs pensées sont de deux sortes : *les uns conventionnels, les autres naturels*. Conventionnels, c'est-à-dire que *le rapport entre le signe et la chose signifiée a été établi par la volonté*. Ce qui fait qu'une chose est le signe d'une pensée, c'est le rapport qui existe entre cette chose et cette pensée. C'est *ce rapport qui peut être de convention ou naturel*. Un exemple de signe où [le rapport entre le signe et] la chose signifiée est conventionnel, ce sont les signes télégraphiques, les signes musicaux. À ces signes conventionnels s'opposent les signes naturels. *Ainsi, les larmes sont le signe naturel de la douleur*. Ce geste qui appelle est le signe de l'appel. Question de savoir si [les signes qui forment] le langage parlé sont des signes naturels ou conventionnels : le mot qu'on emploie <849> d'ordinaire dans ce cas à la place de conventionnel est artificiel. Le langage peut bien être appelé un langage artificiel, mais non, tout de suite, conventionnel. Il est aussi naturel que l'homme, ayant déjà la parole, invente des mots, qu'il est naturel qu'il pleure. C'est en effet une question capitale dans l'étude du langage que celle de savoir si le langage a une origine naturelle ou simplement artificielle. Ce n'est pas par ces qualifications que nous devons commencer par distinguer le langage parlé [...].

Nous distinguons, le langage de pure convention mis de côté, le langage inarticulé : exclamation, geste, physionomie, et le langage articulé ou la parole. Ces deux sortes de langage diffèrent tout d'abord en ceci que si on met à part l'exclamation, espèce de parole inarticulée, le geste et la physionomie parlent aux yeux, l'autre parlant à l'oreille. La parole est un langage articulé, au contraire le geste, la physionomie, sont les formes d'un langage inarticulé, dont les termes <850> ne sont pas divisés et ne peuvent exprimer la pensée que par blocs, par ensembles, [les formes d'un langage] qui est synthétique, le langage articulé, exprimant la pensée en analysant, étant analytique. Le premier est le langage du sentiment, le deuxième étant celui de la pensée. Le langage inarticulé est le langage animal, les animaux le possèdent en effet ; le deuxième au contraire est le langage humain.

[Le langage inarticulé]

[Nous] considérerons d'abord le langage synthétique ou inarticulé. C'est le premier dont l'homme dispose.

[Production du langage inarticulé]

Dès son arrivée au monde, l'enfant manifeste ce qu'il éprouve par des cris, des gestes, *etc*. Plus tard, il apprend à se servir des mouvements, de cris, pour exprimer sa pensée. C'est alors que ces mouvements, ces cris deviennent des signes. Ces signes ne deviennent signes qu'à la condition d'être voulus, ou compris par un esprit comme la manifestation d'un état intérieur[1] : le langage articulé préexiste à l'autre et lui est nécessaire. En effet l'homme ne peut posséder la parole avant d'avoir la pensée. Le langage inarticulé est encore utile à l'homme <851> puisque lorsque les langues diffèrent c'est le seul possible : mais alors il doit quelque chose à la parole, car alors la pensée a été développée auparavant par la parole. Le langage articulé sert à la parole en la commentant ; presque toujours il lui donne une clarté qu'elle n'aurait pas. Telle phrase qui a produit un effet merveilleux à la tribune, ne produit plus qu'un effet piteux.

Le langage inarticulé peut être divisé en langage objectif ou imitatif et en langage subjectif ou expressif. Le premier consiste dans certains gestes indiquant ce que nous voulons : ils expriment un objet extérieur. La question de savoir d'où vient ce langage ne se pose pas. Pour le langage subjectif, il y a lieu [de se demander] quel est le rapport entre la chose et l'état de pensée, le sentiment. Cette question de savoir comment la physionomie, en tant qu'elle [...] exprime la pensée des hommes, est très ancienne. Nous possédons le pouvoir de juger des caractères d'après leur physionomie. <852> Les traits de la physionomie sont en général spontanément compris, ou du moins, cela est vrai dans un

[1] antérieur *L*

[sens précis] de la physionomie. Nous ne reconnaissons pas toujours une canaille d'un honnête homme, mais nous reconnaissons facilement si un homme est en colère ou non ; il y a lieu de distinguer en effet deux sortes de physionomies : la physionomie mobile et la physionomie fixe. La physionomie mobile, c'est l'ensemble des mouvements par lesquels le visage exprime les pensées. Autant la connaissance des pensées d'un homme par l'étude de sa physionomie présente de certitude, autant est difficile l'étude de son caractère par sa morphologie. Ce qui fait que nous nous trompons dans l'étude de la physionomie, c'est que nous ne pouvons pas distinguer ce qui est l'oeuvre de la mimique de l'oeuvre de la nature. L'enfant a des traits que lui a donnés la nature, et il a aussi les traits qu'il se fait peu à peu. Il est certain que le caractère est exprimé surtout par les traits que nous nous faisons ou que nous imposent les circonstances. Plus l'existence est passionnée, plus vous contractez votre visage, et plus les traits, les rides s'accentuent. La véritable étude scientifique de la physionomie, c'est l'étude de l'expression des sentiments <853> par le visage.

L'origine de la physiognomonie[1] est merveilleuse : elle a son origine dans la magie, dans l'astrologie. Au Moyen-Âge, on n'interprétait les traits du visage que par l'astronomie. Étant donné que le ciel est le type de perfection de la nature, et que l'homme doit être semblable à la nature, on pensait que l'homme devait avoir aussi son ciel. Cardan, qui pourtant vivait au XVIème Siècle, divisait le front en sept lignes, chacune consacrée à un astre, et suivant les rapprochements de ces lignes on prédisait la destinée d'un homme. Même au XVIIème Siècle les plus grands esprits n'étaient pas affranchis de l'astrologie : par exemple le comte de Ballainvilliers, qui a introduit le spinozisme en France, a écrit un traité sur l'astrologie. Cependant c'est au XVIIème Siècle que l'italien Dellaporta a renouvelé la physiognomonie. Mais les véritables progrès de la physiognomonie ne commencèrent que lorsqu'on chercha comment et pourquoi tel mouvement du visage correspondait à des sentiments. C'est le physiologiste Camper <854> qui voulut le premier qu'il y eût un mouvement pour chaque sentiment. Moreau de la Sarthe, traducteur de Lavateur, tend [d'un côté]à attribuer une passion à chaque muscle du visage, et de l'autre, il tend à expliquer les contractions de ces muscles par une cause physiologique. Mais il faut arriver à Ch. Bell pour trouver une science véritable. Il a développé le principe de l'explication physiologique indiqué par Moreau. Suivant lui, tout mouvement de la physionomie a sa cause dans les modifications des organes du corps causées par le sentiment moral. Mais l'erreur de Bell est d'avoir tout expliqué par les nerfs de la respiration. Mais Claude Bernard a ruiné cette hypothèse des nerfs spéciaux de la respiration ; en somme le principe qui subsiste, c'est que les signes de la physionomie sont des effets ou des moyens.

Il faut citer ensuite Duchesne de Boulogne, auteur d'un traité de physionomie. Il renonce à l'explication physiologique : il se borne à déterminer quels muscles <855> de la face se contractent sous l'action de certains sentiments. Il fait contracter artificiellement par le Réophore les muscles d'un

[1] physionomie *L*

homme dont les muscles du visage sont paralysés. Suivant le sentiment exprimé, on conclut que tel ou tel muscle exprime tel sentiment. Les résultats de Duchesne de Boulogne sont qu'il divise les muscles de la face en trois groupes : (1) Les muscles expressifs, soit : muscle frontal, dont la contraction exprime l'attention, muscle orbiculo palpébral supérieur (contention) ; ???, muscle de la douleur. Enfin le pyramidal du nez est les muscle de l'agression. (2) Les muscles qui agissent par coopération : joie, bienveillance, lubricité, frayeur.

Enfin nous arrivons au physiologiste Gratiolet. Il a fait un livre intitulé <*lacune*>. Il a expliqué ainsi le principe de la science de l'expression. Les sens, l'imagination et la pensée même, si élevée et si abstraite qu'on la suppose, ne peuvent s'exercer sans exprimer un sentiment corrélatif, et ce sentiment se traduit *directement, sympathiquement, symboliquement ou métaphoriquement.* Il faut expliquer[1] la physionomie mobile ou physionomie proprement dite. Le visage se contracte peu à peu, <856> d'une manière définitive sous l'influence du sentiment qui domine, ce qui permet de faire rentrer dans cette étude la physionomie statique. Le mouvement de la vie constitue le masque du visage. Gratiolet, le premier, donne le principe d'explication naturelle de la physionomie mobile, comme nous l'avons vu. En effet, toutes les pensées sont accompagnées d'un sentiment, c'est ce qui les rend nôtres : elles déterminent en nous un certain ordre de sensations et provoquent un jugement d'ensemble sur la nature, lequel jugement détermine notre activité, et ainsi tout notre être. Les sensations ont une disposition à coopérer entre elles par le fait que nous sommes une unité pensante ; à telle sensation dans une partie correspond une sensation analogue dans toute autre partie. Toute idée tend vers une certaine fin, et toutes les sensations en puissance formées en nous s'éveillent tellement qu'il y a mouvement de notre activité vers le but que la pensée nous propose (sentiment agréable du goût détermine mouvement de convergence dans tout notre organisme, qui est une unité).

Nos sensations tendent à se provoquer par leur analogie, tendent vers un but unique. <857> Ce principe rend donc compte du mouvement physique (1°) par l'utilité (actuelle), (2°) par la sympathie. Certains signes sont dus à l'hérédité ; nous exprimons ainsi tous les principes d'explication dans la question.

Mouvement de physionomie expliqué par l'utilité (explication par utilité physiologique) : tremblement de la face dans le besoin de l'organisme : arrêt de la circulation, respiration spasmodique dans les fortes douleurs. Dans la douleur on s'arrache les cheveux, besoin de déterminer un contrepoids à la douleur, de lui donner une autre direction ; on est sûr qu'on peut modérer cette douleur, puisqu'on la cause soi-même.

1° - Dans le mouvement on est déterminé à agir immédiatement.

2° - L'acte exprime sentiment.

---

[1] exprimer *C*

2[c] - Signes formés par sympathie

a - Sympathie d'imitation (certains gestes tendent à montrer que notre imagination est mise en mouvement, et nous tendons à nous mettre dans des sensations analogues à celles d'un autre, bâillement, rire, battement de mains). Communication des sentiments dans la foule : c'est par le signe que le sentiment pénètre en nous.

b - Sympathie mécanique et fonctions. Lorsque <858> un organe entre en action, toutes les autres fonctions de l'organisme tendent à en faire autant. C'est l'<?> à l'intérieur de l'organisme. Le corps tendu tout entier dans un certain mouvement (équitation, escrime) ; affirmation ou négation. L'écriture exprimant les sentiments d'un homme. Fonctions <?> de l'expression.

c - Sympathie parce que le mouvement de physionomie est l'expression naturelle d'un acte qui a une analogie avec le sentiment en question (froncement des narines exprime dégoût - geste pour repousser un objet déplaisant ; toux dans l'embarras, exprimant d'abord gêne dans la gorge, *etc*.

Principe de l'hérédité (chien qui tourne en rond avant de se coucher - chat qui enfouit ses excréments) : c'est de les rattacher à une habitude de leurs ancêtres, qui ont fait cela comme actes utiles.

Le principe de l'utilité et celui de la sympathie expriment donc tous les jeux de la physionomie. Or utilité et sympathie sont identiques au fond. Produire un mouvement par imitation ou parce qu'il est analogue à l'acte qu'on veut produire, c'est toujours une action extérieure.

Le principe du langage naturel inarticulé <859> est donc celui de l'universelle liaison du sensible et de l'ordre qui y correspond. Tout se tient dans le système de la sensibilité, et même dans les organismes différents. D'un ordre de sensations à un autre, il y a toujours des analogies possibles (couleurs et sons). Sentir c'est agir, or notre action ne peut avoir que des types restreints, et il peut y avoir même dépense d'activité par sensations différentes : ceci rend le symbolisme possible.

Jusqu'ici, pas de jeux de physionomie conventionnels ; il en est pourtant quelques-uns : pied de nez, oui et non par la tête. Ces deux éléments du naturel et du conventionnel s'enchevêtrent dans l'explication des gestes, ce qui la rend si difficile.

La physionomie proprement dite est une résultante de la physionomie mobile et de la physionomie naturelle : explication de l'écriture éducation main naturelle.

Telle est l'expression du langage inarticulé.

Interprétation du langage inarticulé.

Difficile d'interpréter les signes subjectifs :

1° - Interprétation immédiate : toutes les fois qu'elle est fondée sur analogie des signes et de l'état : couleurs, sons, formes qui ont analogie avec les sentiments qu'ils expriment, s'interprètent facilement (cris désagréables, pour un enfant).

2° - Interprétation acquise progressivement. L'enfant paraît comprendre, mais il ne comprend pas en réalité, il est seulement affecté, il ne comprend pas d'abord, il sent - il ne comprend que lorsque à ces gestes sont associés des actes dont il a à se louer ou à se plaindre. Doit-on admettre que cette découverte est due à la simple expression ? Pour cela, il faudrait qu'il ait lui-même éprouvé ces sentiments et les ait exprimés par ces mêmes signes. Le fait que l'enfant suppose des sentiments aux autres s'explique par une disposition qui lui est naturelle de concevoir d'autres natures spirituelles indépendantes de lui : expliqué par sa disposition à aimer les autres, et se rapproche de ceux sur lesquels il projette sa nature propre. Il n'a donc pas d'interprétation naturelle des signes.

Langage articulé

<861> Le langage articulé est un langage abstrait, ou pour mieux dire c'est le langage de l'abstraction. le langage inarticulé est celui de la passion : le langage articulé analyse les pensées. Il est aussi nécessaire, non seulement à la transmission de la pensée, mais aussi à sa conservation. Le mot, étant un signe, peut s'établir en relation avec d'autres signes. La tendance que nous avons à reproduire les sons devient un moyen de conserver les idées elles-mêmes. Des mots bien définis permettent de conserver les pensées dans leur forme précise. Tant qu'un mot n'a pas exprimé toute la pensée, l'esprit a du mal à retrouver cette pensée.

Le langage articulé est nécessaire, non seulement à sa conservation, mais aussi à sa formation. Toute pensée suppose un dessin fait par l'imagination dans l'espace. La base qu'il faut à la pensée est insuffisante si ses contours ne sont colorés par le mot. C'est la parole qui vient en aide à l'imagination dans l'acte de <?> une image à la pensée.

L'échec qui arrive à la pensée qui veut <862> fixer les contours de l'image est réparé par le son. Le son a l'avantage que par son moyen, nous pouvons trouver dans la pensée des autres un point d'appui à la nôtre. C'est avec la pensée des autres que nous rectifions la nôtre. Le langage est un instrument de pensée collectif. Il est en même temps qu'un instrument de précision un instrument de critique. Penser, c'est proprement rectifier notre pensée par la pensée d'autrui. La pensée proprement dite n'est rien moins qu'une opération par laquelle nous nous représentons les choses suivant notre nature à nous. Le langage donc, qui semblerait matérialiser la pensée, la rendre plus subjective, est une condition sans laquelle la pensée ne sortirait pas d'elle-même, ne serait pas universelle.

Ce n'est pas seulement [en tant] qu'il facilite l'abstraction, mais aussi en tant qu'il facilite la communication de la pensée que le langage est nécessaire à la pensée.

On pourrait, il est vrai, employer des signes visuels. Mais ils ne sauraient avoir la valeur des signes sonores. Les signes sonores ont l'avantage de ne pas représenter matériellement nos pensées, de ne pas <863> les peindre. Mais il faut que le langage exprime les choses sensibles. Si les rapports de notre pensée ne pouvaient s'exprimer que par des lignes visuelles, il en résulterait pour la pensée, à la fois la nécessité d'une extrême précision dans ses dessins, et par suite une extrême difficulté de se mouvoir dans ces abstractions. On peut, il est vrai, substituer au langage visuel synthétique le langage analytique : c'est ce que font les sourds-muets : mais <*ce langage*< a l'inconvénient d'occuper les mains, et d'être infiniment moins près du coeur que la parole. Il est impossible que le langage des mains acquière la richesse de coloration, d'intonation de la voix. Le langage analytique ne peut pas exprimer toute la pensée. Faire entendre ses pensées est plus facile en se servant de la parole que par gestes. La parole a donc sur le langage visuel l'avantage d'être articulé. Ce langage aura encore le désavantage d'être moins sensible que la parole.

Le mot et en général le signe articulé est l'objet concret de la pensée. S'il n'y a pas de pensée qui ne tende à s'exprimer par des mots, cela veut-il dire que la pensée <864> ne soit pas indépendante des mots ? C'est la théorie soutenue par les traditionalistes et les sensualistes. Suivant Condillac, c'est pourtant la parole qui distingue l'homme de l'animal, en ce qu'elle lui permet d'enchaîner et d'abstraire ses idées. Il est certain qu'on ne rencontre pas le don d'abstraire indépendamment de celui de former des signes. Mais cela ne veut pas dire que c'est à cause de cela qu'il a pu penser. On peut concevoir un organisme doué de la parole (perroquet) auquel ce don soit inutile. Il est certain que, sans parole, pas de pensée : mais ce qui fait la parole, c'est la disposition à attacher un sens aux signes. Si nous n'étions pas aptes à attacher un sens au son, à quoi servirait de penser ? Pourquoi le progrès de la pensée ne serait-il pas la pensée et non le langage ? Néanmoins il est certain que le progrès de la pensée ait suivi ceux de la parole, et que la création du langage a été une condition du progrès de la pensée. <865> M. de Bonald a exprimé la même idée lorsqu'il a dit que l'homme pense sa parole avant d'exprimer sa pensée. Cela tient à ce qu'il appartient à l'école traditionaliste. Les philosophes <???> avaient considéré toutes nos facultés comme développées en nous dès l'origine. M. de Bonald a démontré que la plupart de nos pensées nous viennent des autres.

Il est bien vrai en un sens que l'homme pense sa parole avant sa pensée. Il est vrai qu'avant de trouver une pensée, nous cherchons des mots, c'est-à-dire que nous cherchons quel est le sens de ces mots, que nous cherchons à les concilier. Il est donc certain que le langage est condition de la pensée, mais cela ne veut pas dire que dans l'ensemble il n'en soit pas le produit. Mais le sens des mots, nous le créons en partie. Il n'est pas strictement vrai que nous pensions notre parole avant de parler notre pensée. Lorsque nous arrivons à former une pensée clairement, les mots arrivent facilement. Autre chose est penser, autre chose parler[1]. La pensée est un acte de raison. Avant de la concevoir, nous

[1] penser *L*

l'avons eue. La véritable <866> source de la pensée, c'est dans ce sentiment synthétique que consiste <*lacune*> Il n'y a pas de langage articulé synthétique ; nous tendons à développer notre pensée, et les mots <*lacune*>. Il n'est pas juste de dire comme Boileau si en tant que concevoir on entend inventer d'une manière sûre. Ce n'est que lorsque <*lacune*> notre pensée que nous pouvons l'exprimer. Il faut ajouter que la difficulté à adapter à sa pensée un langage clair [est d'autant plus grande] que notre pensée est plus personnelle, plus éloignée de la banalité. Cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas nécessaire de donner à sa pensée une forme absolue par le langage. Il ne faut pas confondre la puissance inventive avec la faculté de s'exprimer ; mais la difficulté de s'exprimer doit être d'autant plus grande qu'il a pris l'habitude d'exprimer toutes ses pensées pour lui même.

À plus forte raison doit-on écarter la thèse de Condillac, suivant laquelle une science bien faite n'est qu'une langue bien faite. <867> Évidemment il faut dire qu'une science bien faite suppose une langue bien faite. Cependant il n'est pas nécessaire de lui faire cette concession. Condillac [considère] comme la science parfaite la mathématique ; mais comme l'a montré Kant, les mathématiques sont une science formelle. La vraie science est la physique. Ne voyant d'autre science que les mathématiques, et voyant qu'elles ont été engendrées entièrement par invention de signes, il en était arrivé à les considérer comme une terminologie bien faite. Sans doute, il serait difficile de faire avancer les mathématiques sans les signes : le système décimal et les signes algébriques ont constitué un grand progrès. Mais il y a loin de là à dire que les mathématiques ne sont qu'une terminologie bien faite. C'est l'invention des opérations à faire qui fait l'invention des signes. Il n'est nullement exact d'ailleurs que les progrès de la science soient dans la dépendance des progrès de la terminologie ; la puissance du génie consiste justement à se mettre au-dessus des conditions extérieures. On peut dire des sciences <868> ce que Descartes dit de l'éloquence, qu'un homme éloquent, quand bien même il ne parlerait que bas-breton, serait plus éloquent que celui qui connaîtrait l'éloquence d'après les leçons d'un rhéteur. Le fait qu'on peut présenter la géométrie sous toutes sortes de formes, comme on le fait maintenant, n'empêche pas que la géométrie est constituée définitivement. L'invention de la pensée précède la découverte du langage, de même dans la science. De même on peut accorder à Condillac que l'organisation de la langue complète celle de la science, car elle lui permet de devenir plus claire, et de permettre aux esprits intelligents d'y pénétrer. Mais ce mérite est tout extérieur.

Une autre face de cette question est celle de savoir d'où vient la parole : cette question est dans la dépendance de la précédente. La parole est-elle le résultat d'une convention ? Les hommes se sont-ils entendus pour donner des noms aux choses ? C'est là sans doute la première idée qu'on a dû se faire <869> du langage. Il est certain que certains langages (chimie) font ainsi. Mais impossible à comprendre autrement. Toutes les idées qu'expriment les mots n'ont pu être attachées à ces mots par convention, car il aurait fallu que les esprits s'entendissent pour avoir ces idées, il leur aurait donc fallu des mots.

Voyons la théorie traditionaliste de Bonald : selon lui, le langage est la condition de la pensée ; en pensant la pensée des autres. La première génération d'hommes a reçu le langage avec la vérité de Dieu. Mais, ou bien l'homme n'aurait au aucune idée dans l'esprit avant que Dieu ne lui en ait révélé, et alors <*lacune*>, ou bien, il avait des idées, et alors comment, selon Bonald, doué du pouvoir d'abstraire, de penser, aurait-il été dépourvu du pouvoir d'attacher des signes à l'homme ? Faire intervenir Dieu, c'est supprimer la spontanéité de la pensée. La pensée n'est pas une matière qui pénètre dans la pensée, mais une espèce de <870> stimulant.

Nous sommes amenés à reconnaître que le langage n'est pas d'origine conventionnelle ou divine, mais oeuvre de la pensée. Dire que l'origine soit dans la pensée, ne peut pas [vouloir] dire que ce soit par origine artificielle. Car il était de notre nature d'inventer artificiellement le langage. Mais si nous prenions *artificiellement* dans le sens d'*arbitraire*, nous serions dans l'erreur. Le langage est naturel dans ce sens qu'il répond à une nécessité, à une exigence de notre nature pensante. Les mots par lesquels le langage exprime les idées ont dû être à l'origine inventés à cause des rapports saisis par l'inventeur entre le son de ces mots et les idées qu'il y attachait.

Si nous demandons à la linguistique ce qu'elle peut nous apprendre sur l'origine du langage, nous trouvons comme résultat de ces recherches que les mots qui constituent les principales langues civilisées, qui se comptent par milliers, dérivent en somme d'un très petit nombre de racines, c'est-à-dire de sons simples, en général <871> monosyllabiques, qui tous expriment une idée abstraite qui se retrouve sous différentes formes plus ou moins compliquées où la racine entre. Les langues se décomposent en groupes de mots suivant les racines. Toutes ces racines expriment des idées abstraites qui ont rapport à des objets concrets : ce sont des idées de mouvements ou d'actes simples. Les idées morales pures sont toutes exprimées par des racines qui représentent quelque chose de matériel, un déplacement, un mouvement par exemple. Cette relation des mots entre eux, par l'intermédiaire de leurs racines, cette dépendance des racines met bien en lumière cette vérité que la pensée ne peut jamais s'exercer qu'à la condition d'être accompagnée de certains mouvements, qu'à la condition que l'imagination y intervienne pour la représenter. Les racines expriment ce besoin de fournir une matière à la pensée abstraite. De ce que ces racines servent à former[1] tous les mots, il ne faut pas conclure qu'elles aient été les premiers mots formés, mais seulement que tous les mots qui se sont formés, avec <872> la suite des idées correspondantes se sont formés par analogie les uns avec les autres. L'analogie dans les mots a été la condition de l'intelligibilité du langage. Les analogies s'exprimaient par le fait que quelque chose subsistait du mot ancien. La racine a du se former à la suite du mot lui-même. Autrement, il faudrait admettre que les hommes ont exprimé d'abord des idées abstraites. Les hommes ont nommé d'abord l'abstrait dans le concret, l'universel dans l'individuel. Comme l'élément dominant de l'objet était ce qui permettait de nommer l'autre <*lacune*>. Du reste, le point de vue

[1] nommer *L*

auquel on devait se placer pour nommer les objets variait avec les individus. Ce n'est que peu à peu, sous l'action des événements politiques, que les langues se sont répandues. Qu'est-ce qui a déterminé l'organisation des idiomes ? C'est que les mots sont entrés en concurrence entre eux, et en même temps les idées. <873> Les mots qui ont subsisté sont ceux qui étaient les mieux faits pour subsister : cela fait que nous ne sommes en présence que de quelques racines. Il est même probable que le progrès des mots ira dans le sens de l'élimination d'un certain nombre de racines. Tous les jours nous inventons des mots, ceux-là seuls qui répondent à un besoin survivent. le besoin auquel répondent les mots est un besoin d'imagination, celui de voir avec plus de netteté, ou de concevoir avec plus d'ordre. Quand nous demandons d'où viennent les mots, pourquoi tel son exprime telle idée, il ne faut pas s'étonner que le son ne réponde plus à l'idée, car les mots évoluent. La puissance créatrice du langage n'est pas celle qui a fait inventer le mot pour désigner l'idée, mais celle qui a fait choisir entre un très grand nombre de mots la même idée : il n'y a pas eu invention par trait de génie, mais sélection, choix. Les expressions qui se sont trouvées les plus analogues à l'idée, les plus pittoresques, <874> sont celles qui ont été choisies.

Par là se trouve résolue la question de l'origine naturelle du langage. Il suffit d'admettre qu'à l'origine, en présence des objets, des sentiments qui accompagnaient ses idées, l'homme a manifesté la faculté d'exprimer ces idées en articulant des sons. La question n'est pas de savoir quelle est au juste la nature de ce rapport, mais celle de savoir comment telles racines ont survécu. C'est la sélection naturelle qui doit expliquer l'état actuel des langues. Tout ce qu'on peut dire sur l'origine du langage, c'est qu'il était nécessaire, et que la manière dont le langage a été produit est en rapport avec les besoins de la pensée. C'est toujours le besoin de penser l'abstrait dans l'individuel que le langage a exprimé.

Deux théories ont servi pour l'expliquer : (1°) Celle de l'onomatopée : toutes nos idées devaient être exprimées par des sons reproduisant le bruit des objets (Epicure, Lucrèce) : par exemple le radical *fl* exprimerait l'idée de couler. <875> Or, il est évident qu'il n'y a qu'un très petit nombre d'objets se prêtant à être ainsi reproduits par des sons. Puis, toutes les idées n'auraient pu être exprimées que par analogie avec ces racines, or nous avons vu que toutes ces idées ont leur origine dans le mouvement. Il y a des racines par onomatopées, mais elles ont été stériles. - Mais si ce n'est pas l'onomatopée, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas dans les mots quelque chose qui représente le sentiment. Quand nous avons à choisir entre plusieurs mots, nous choisissons toujours celui qui exprime le mieux notre sentiment, mouvement de l'âme. Ce que nous faisons d'instinct dans le choix des mots, a du avoir lieu quand les mots ont été formés.

Quelles sont les lois qui président à l'évolution du langage ? Elles sont de trois sortes : des lois logiques, des lois sensibles ou d'imagination, et des lois physiologiques. Les lois logiques président à l'évolution de la grammaire et de la syntaxe. <878> Le besoin d'exprimer les mêmes rapports de mots a déterminé les règles de la grammaire. Le besoin d'exprimer les mêmes rapports d'idées a déterminé

les lois de la syntaxe. Au point de vue logique, les langues tendent toujours à se simplifier et à s'abstraire. Les langues ont passé par trois états : à l'origine, nous rencontrons l'état monosyllabique des langues : nous retrouvons cet état dans la langue chinoise : le mot est à la fois substantif, adjectif, verbe, sa position dans la phrase exprimant le sens. Les langues ont besoin du langage inarticulé, de l'écriture pour être comprises. Peu à peu les mots s'agglutinent, se rapprochent par, deux, par trois, et même par grand nombre de syllabes. De la sorte, leur sens se précise. En même temps que ces langues deviennent plus claires, elles deviennent moins maniables. Ces mots ainsi agglutinés deviennent très nombreux, et il est impossible de les posséder tous : d'où la nécessité de faire intervenir l'ordre dans le chaos : nous obtenons, au lieu <877> des longues agglutinations des langues à flexions, où certains mots seulement, peu nombreux, s'étant incorporés à d'autres en subissant des modifications et en devenant, non plus de simples composés, mais des flexions de l'élément principal du mot. Ce sont les langues à déclinaisons, grammaticales par excellence, où triomphent les lois de la composition et de la syntaxe. C'est dans ces langues qu'il convient d'étudier l'art de la parole, parce qu'elles permettent à la pensée de se présenter sous une forme plus synthétique et de se rapprocher de cette unité d'où la langue est sortie. Tels sont le latin et le grec. Le fait que les mots soient déterminés par leur cas permet de disposer les mots suivant un goût plus artistique. L'élément esthétique est plus apparent. Les langues à flexion sont des langues synthétiques, c'est-à-dire où il est possible de combiner, de rapprocher les mots en différents ordres suivant le besoin du sentiment oratoire. Le caractère de ces langues, c'est d'exprimer les rapports de ces idées entre elles par des flexions de mots. Au contraire, dans les <878> langues analytiques, les idées sont exprimées par des prépositions. La syntaxe dans ces langues est beaucoup plus rigide, une moins grande liberté.

L'écriture est à la parole ce que la parole est à la pensée. Elle est d'abord figurative, puis symbolique, puis idéographique, c'est-à-dire qu'elle exprime des idées complexes par des idées simples. Chaque signe exprime une idée. Au degré moyen, nous trouvons une combinaison de l'écriture idéographique et de l'écriture phonétique. Avant l'élément de l'écriture, il n'y avait pas d'autre lien entre les pensées humaines que la parole.

L'écriture a évolué. Elle a d'abord été figurative, puis symbolique, exprimant les idées par leur analogie avec certains objets : idée de justice par la balance, idée de courage par un lion. Dans certaines langues, ces images ont peu à peu perdu leur caractère : on a oublié ce que certains caractères représentaient. <879> Telle est la langue chinoise, qui est idéographique, où les signes sont d'anciens symboles dont on a perdu la clé. Mais lorsque l'écriture est devenue phonétique, c'est-à-dire a exprimé des mots, elle est devenue un instrument d'analyse. Cette écriture a d'abord été syllabique. Mais peu à peu, on a compris que cette complication infinie pouvait être débrouillée, à condition de décomposer les syllabes en sons primitifs : l'écriture est alors devenue alphabétique, c'est-à-dire qu'avec un nombre de 25 à 50 lettres on est arrivé à exprimer tous les sons. La parole est décomposée en ses éléments simples, et par là l'usage de la mémoire devient presque inutile.

Il faut parler de l'écriture hiéroglyphique, composée de symboles et de caractères alphabétiques. L'écriture chinoise est une écriture d'un autre genre : deux sortes de signes : des signes phonétiques et des signes idéographiques, ou pour mieux dire, le même signe peut avoir un emploi phonétique et un emploi idéographique. Le mot est composé de deux signes, dont l'un exprime le son, et <880> l'autre, la catégorie à laquelle l'objet appartient : elle suppose une activité de l'esprit très développée.

La Sensibilité

<881> *La sensibilité est l'âme considérée comme pouvant éprouver plaisir ou peine.* Nous devons étudier le fait sensible, plaisir ou peine, ou bien le fait sensible dans sa liaison avec l'activité, c'est-à-dire en tant qu'il détermine [des] tendances, [des] actes : c'est l'émotion. Les émotions donnent lieu à d'autres émotions et à des passions. *Le fait sensible en lui-même, c'est le plaisir et la douleur.* On réserve le nom de sensation pour le fait purement physique. Si nous employons sentiment pour le sens physique, nous le détournons de son sens précis, qui est le plaisir ou la peine morale. Néanmoins, nous l'emploierons au sens de fait sensible. Le sentiment est un fait sensible [au sens où il est] fatal, passif ; il s'oppose au fait intellectuel qui est actif, libre, en ce sens que jamais il n'est déterminé par sa matière. On oppose [donc ici] la sensibilité à l'intelligence. La sensibilité est liée à l'activité, elle est <882> une de ses deux manifestations. L'activité n'existe pas sous une autre forme que les deux suivantes : éprouver[1] plaisir ou peine (sensibilité) ou bien connaître (intelligence). L'activité se manifeste d'abord sous la forme passive du sentiment : avant que l'être ne tende à un but, il faut qu'il commence par éprouver quelque chose, par se sentir lui-même. On ne peut pas dire que la sensibilité se suffise à elle-même : il faut qu'une activité précède cette passivité. La sensibilité est attachée aussi bien au système du grand sympathique qu'au système cérébro-spinal : nous éprouvons des sensations, non seulement dans l'activité volontaire, mais aussi dans le système de la vie en général.

Le sentiment est à la base de notre être, la <??> et donc notre moi est composé de plaisirs et de peines. Le plaisir et la peine sont connus par le sens intime, qui n'est pas la vraie conscience, laquelle suppose conscience.

Le plaisir ne peut être exprimé que par une tautologie. Il faut qu'il y ait quelque chose qui ne s'explique pas. Toutes les définitions qu'on prétend donner du plaisir et de la peine ne sont que des explications de faits <883> par leurs causes, par leurs conditions. La véritable définition du plaisir et de la peine, c'est d'en donner des lois. Ces lois sont celles de l'union constante. Tout plaisir, a dit Socrate, vient d'une peine qui cesse, toute peine engendre par simple diminution le plaisir. Le plaisir engendre la peine à sa suite. Ils se mêlent à chaque instant, en vertu de la complexité de notre être.

Loi des contrastes - Le plaisir et la peine se font ressentir l'un l'autre par leur contraste : plus ils se suivent de près, plus ils sont vivement ressentis.

Loi de durée - Le plaisir ou la peine ne peuvent se maintenir pendant quelque temps à la même intensité. La raison de cette loi est dans l'habitude : nous nous accoutumons au plaisir et à la peine. Au bout d'un certain temps, ils diminuent. S'ils ont diminué suffisamment, et quel'excitant ait conservé la

[1] sous deux autres formes qu'éprouver *L*

même intensité, la douleur se fait ressentir. Mais par le fait du peu de réparation de l'organisme, la sensibilité cesse.

Loi de l'habitude - Mais la sensibilité se déplace, mais ne s'abolit pas lorsque l'activité intellectuelle intervient dans la production du fait sensible. La sensibilité évolue suivant l'activité de l'intelligence : lorsque la douleur a des causes sensibles, par l'action de l'intelligence elle finit par devenir purement intellectuelle. Le triomphe de l'action de l'intelligence se manifeste dans le pouvoir de l'imagination. L'imagination peut produire plaisirs ou peines. Nous avons donc par l'imagination un moyen d'exercer une activité souveraine sur la sensibilité. Nous arrivons à nous soustraire, en partie au moins, à la douleur physique.

La dernière loi est celle de l'idéalisation - Toute peine conçue dans sa nécessité tend, non à disparaître dans un sentiment de joie, mais à se subordonner à ce sentiment. L'idée d'une douleur est un plaisir. Ainsi les sentiments relatifs ne sont pas seulement susceptibles de se déplacer sous l'action de l'intelligence, mais encore de provoquer en nous un sentiment absolu qui sans les anéantir les domine. Le sentiment de joie parfaite, qui résulte de nos rapports avec Dieu, est comme l'autre pôle de la sensibilité. Nous pouvons, ou bien nous attacher <885> exclusivement à la sensibilité interne, ou bien nous pouvons nous rattacher à cette autre forme de sensibilité, la béatitude, la foi rationnelle.

Le plaisir est-il, comme on l'a défini, *un sentiment agréable conforme à la nature* ? Si on entend par là que le plaisir seul est conforme à notre nature, on se trompe, car *la peine est aussi conforme à notre nature*. Il y a des douleurs qui sont des utilités. Si on entend par nature l'adaptation exacte de l'être avec son milieu, il est certain que le plaisir marque une harmonie de l'être avec sa nature. Si on applique cette définition à la joie, il est certain que la joie est conforme à notre nature.

Une autre définition est que le plaisir est le sentiment *d'une perfection*. Mais qu'est-ce qu'une perfection ? Ce n'est pas seulement une <*lacune*>. *Il vaut mieux définir le plaisir le sentiment de l'être, et la peine l'idée du non-être*. On peut dire que si le plaisir était le sentiment de l'être, il pourrait <886> durer constamment. Peut-on dire qu'il est le *sentiment d'un accroissement de l'être* ? Cette définition est meilleure, parce qu'elle rend compte du caractère relatif de tout fait de sensibilité. Tout plaisir cesse si l'accroissement de notre être ne continue pas. Mais il faut remarquer que tout plaisir n'est pas nécessairement la manifestation d'un accroissement de l'être : il y a des plaisirs qui entraînent et manifestent une destruction de l'être. La définition ne serait vraie qu'à condition qu'on insistât sur le caractère tout hypothétique de cet accroissement ou cette diminution, et que ce soit, non l'idée de l'accroissement, mais de l'idée vraie ou fausse que nous en avons. *Le plaisir est le sentiment de la puissance, la peine le sentiment de l'impuissance*. Cette explication rend compte du caractère absolu du plaisir moral, la joie. Nous nous identifions avec le principe de notre être, et nous éprouvons que nous participons à la puissance.

On s'est demandé s'il y avait <887> des états neutres. Mais qu'est-ce qu'un état neutre ? *un composé d'états qui ne sont pas neutres, mais s'équilibrent*. Toute action déterminée sur un plan exige un concours, qui suppose un abandon de leur propre fin. Le plaisir ne peut exister sans une peine. Il faut une perturbation de l'activité de l'organisme en un point déterminé pour que le plaisir ou la peine deviennent sensibles. Tout mouvement de l'être est une rupture de l'équilibre, il n'y a pas de vie sans une perturbation d'équilibre actuel.

Le plaisir ou la peine peut être causé soit par le défaut de réparation, ou la réparation de nos forces, soit par l'action. Dans le premier cas, on a ce qu'on appelle le plaisir passif. La peine suit de la cause inverse. La cause de plaisir dans l'action, c'est que nous développons nos forces. Si notre action est poussée à un certain point, il y a peine, car destruction de forces. Ainsi nous sommes amenés à distinguer deux sentiments de plaisirs et de peines : actif et passif, positif et négatif. <888> Au plaisir actif correspond la peine négative, et au plaisir passif correspond la peine positive, consistant dans la non réparation des forces. Cette division correspond à la division des plaisirs moraux. La peine que nous éprouvons devant une peinture mal faite est une peine négative. Mais cette peine peut être l'occasion d'un plaisir actif : celui de la critique.

Les plaisirs et les peines peuvent être classés à différents points de vue. *Qualités réelles et idéales* : les qualités réelles sont : intensité, durée, complexité et pureté. Un plaisir est dit pur lorsqu'il est exempt de toute peine. Les qualités idéales sont : utilité, innocuité, dignité. Les deux premières se tiennent. Aucun plaisir au-delà de certaines limites n'est inoffensif. La peine ou le plaisir peuvent être utiles, peuvent être féconds en autres plasirs, pour nous ou pour les autres. Bentham a prétendu fonder une mathématique du plaisir. Il exprime par un chiffre la valeur du plaisir par rapport aux différents points de vue auxquels nous nous plaçons. Mais il faudrait pouvoir donner des coefficients à ces plaisirs et ces coefficients sont tout subjectifs.

La sensibilité joue dans notre nature un rôle d'avertissement et un rôle d'excitation. Sans la douleur, nous ne serions pas avertis des dangers de notre organisme. C'est la sollicitation du plaisir qui nous provoque à agir. Un homme dépourvu de sensibilité n'aurait aucune raison d'agir et s'engourdirait dans l'inertie. Rêver une nature humaine affranchie de sensibilité, c'est rêver l'impossible, ou la mort. *D'ailleurs on ne peut concevoir la vie morale que comme un effort pour nous élever au-dessus de la sensibilité physique*. Le développement de la vie morale n'est que le développement de la volonté.

[Les émotions]

Considérons maintenant le fait sensible dans sa liaison avec l'activité. Le fait sensible, à ce point de vue, c'est l'émotion. Quelle est la cause de l'émotion ? Cette cause est dans l'appétit, dans l'attachement de tout être à son être. C'est là du moins l'appétit sensible. Cet appétit n'est que le

phénomène d'une tendance <890> réelle qui est le fond de notre être. Cette activité se manifeste comme un développement de l'appétit sensible. L'appétit se distingue du désir, lequel a un objet toujours déterminé, *l'appétit n'a en vue que notre être*. Il se distingue également de l'instinct, activité spontanée s'exerçant dans les bornes de l'appétit. L'appétit ne doit pas être confondu avec les inclinations. Celles-ci se développent à la suite des émotions qui sont la suite de l'appétit. Nous n'apportons en naissant que l'appétit. Les inclinations n'existent en nous qu'à la suite du développement d'une certaine activité intelligente. Elles sont des déterminations de l'appétit à certaines catégories d'objets que l'intelligence nous a montrés comme désirables.

Nos émotions sont physiques ou morales. Les premières résultant de l'appétit, peuvent être appelées sensations. A chacune correspond un besoin : besoin de nourriture, repos, activité musculaire, reproduction. A chacune correspond une catégorie spéciale de plaisir ou de peine. <891> Nos besoins physiques sont soumis à la loi de périodicité. Les sensations qui résultent de la satisfaction des différents appétits en engendrent le désir.

Emotions morales, ou émotions proprement dites - *L'émotion n'est pas un fait primitif, elle résulte d'une réaction de l'intelligence sur la sensibilité.* L'intelligence est la condition de toute émotion. l'émotion ou les émotions comprennent tout d'abord les émotions proprement dites, qui sont ce qu'on appelle les passions au sens philosophique du terme, que Bossuet définit : *les mouvements de l'âme qui, touchée du plaisir ressenti ou imaginé pour quelque objet le poursuit ou s'en éloigne.* Ce sont les passions au sens philosophique du mot. L'âme est bien portée à l'activité, mais elle n'agit pas. L'émotion comprend d'abord les émotions, puis à la suite de ces émotions se déterminent les inclinations : les inclinations sont des mouvements de l'activité vers ces objets. Ensuite, dans l'activité, s'éveillent de même des <892> émotions, qui résultent du jugement que nous faisons sur la cause de nos peines, et aussi <*lacune*> : ce sont courage, crainte, *etc*. Enfin, nous pouvons abandonner les inclinations à elles-mêmes, ne pas les juger, et laisser se développer en nous les passions au sens vulgaire du mot. La passion aveugle l'intelligence et paralyse la volonté.

Ainsi l'émotion présente deux sortes de phénomènes : (1°) Émotions proprement dites (émotions qui se rapportent toutes à l'amour, comme l'a dit Bossuet : joie, peine, désir, tristesse, haine, aversion ; émotion à la suite de la poursuite de l'objet : courage, crainte, espoir, désespoir, colère) ; (2°) Inclination, résultant de l'appétit ; (3°) Passions, au sens vulgaire du mot.

Comment combattre ces passions lorsqu'elles se sont développées ? Il faut, disent les Stoïciens, les considérer en face, et nous trouverons dans notre jugement de quoi les repousser. - Mais c'est un cercle vicieux, car notre jugement, lorsqu'il est aveuglé par les passions, ne peut pas les voir. Nous trouvons du plaisir dans la satisfaction de nos sensations et nous les satisfaisons. Que faut-il donc pour combattre ces passions ? <893> Puisque l'état de passion n'est pas un simple état de l'intelligence, mais, comme l'a montré Descartes, une habitude du corps, il faut faire contrepoids par des désirs

d'ordre sensible. Ainsi, si vous vous sentez portés à fuir un danger, représentez-vous une conséquence de la fuite plus funeste que celle du danger : de la sorte, la machine du corps se trouvera inclinée vers le meilleur. Si ces contrepoids sont imposés par les autres, ils ne relèvent plus de la théorie des passions ; mais si c'est nous-mêmes qui devons établir ce contrepoids, il faut nous y prendre à temps. Une troisième théorie, celle de Spionoza, consiste à réagir contre une passion par une passion d'un autre ordre supérieur. À quelle condition aurai-je la force de balancer une passion par une autre ? Je ne l'aurai qu'à condition que j'établisse auparavant en moi unepassion qui établisse une disposition permanente à s'affranchir des passions intérieures : cette passion, c'est l'amour de Dieu. Le vrai moyen de combattre les passions, c'est d'occuper d'abord la place par une action souveraine <894> de l'âme par laquelle elle se rattache à sa cause première. Spinoza accorde que cette passion ne suffit pas complètement : il recommande d'associer par l'habitude l'idée de Dieu, de la vérité de notre être à chacune de nos actions. L'habitude développe naturellement en nous cette activité intérieure qui combattra la passion. Détourner son imagination de l'objet qui préoccupe, c'est là le meilleur remède, et cela il faut le faire par une passion libératrice. C'est l'oeuvre de l'intelligence. Dans la doctrine Stoïcienne au contraire, nous demandions au mal un remède contre le mal même. Descartes propose de faire contrepoids. La théorie de Spinoza nous invite à établir en nous une passion permanente, l'amour de Dieu déterminé par la conscience. Suivant Spinoza, c'est la vérité seulement, la vérité absolue qui nous détermine. La seule différence de cette doctrine avec celle des Stoïciens, c'est que ceux-ci nous demandent de nous affranchir de la passion par la connaissance de son objet, <895> et que pour Spinoza il n'y a qu'une seule idée qui puisse nous affranchir des passions : cette idée, c'est l'idée de Dieu. Cette opinion de Spinoza rappelle cette opinion de Vauvenargues : « *Les hommes sans principes sont ordinairement des hommes sans caractère, car s'ils avaient un caractère, ils se seraient donné des principes.* » Suivant Spinoza, on ne peut avoir de caractère qu'à la condition d'avoir des principes, c'est-à-dire une connaissance vraie de son être. Mais la garantie certaine dont parle Spinoza, est-ce la seule possible ? Spinoza reconnaît que par la simple croyance religieuse on peut réaliser le salut, mais il ne voit pas comment cela peut se faire. Il reconnaît que par la foi, la croyance à l'existence de Dieu, à la réincarnation future, <*lacune*>, mais il ne voit pas comment en dehors de l'intellectualisme on peut être sauvé. Nous avons lieu de nous demander s'il n'y a pas des limites à donner à son intellectualisme. Il faut placer au-dessus de l'intelligence la raison qui explique, et attache l'importance aux choses qui <896> en ont véritablement. Or ces choses sont dans la bonne conduite envers Dieu et les hommes, la charité. L'aptitude à dominer les passions ne peut venir de l'aptitude intellectuelle à connaître Dieu, mais de l'aptitude morale à connaître Dieu. Le tout n'est pas de concevoir Dieu, de le connaître par le raisonnement, mais de le sentir.

Les Inclinations

Les inclinations sont les différentes formes de la sensibilité considérée en tant que principe d'action. L'activité se rattache à l'appétit et à l'amour. Les inclinations n'existent pas dans l'être au moment de sa naissance. Si nous considérons les inclinations constituées, la première division qui s'en offre est la division en artificielles et naturelles. Parmi toutes les inclinations que nous devons avoir, il y a lieu de distinguer celles qui ne répondent pas à un besoin universel de notre nature : elles sont artificielles. On les appelle des goûts ; ces goûts changent d'un individu à l'autre, et d'un moment à l'autre dans un même individu. Derrière ces inclinations, nous rencontrons les véritables inclinations, celles qu'il est impossible que nous n'ayons pas : ce sont les naturelles.

<897> Trois groupes : (1°) Inclinations individuelles, ayant le moi pour objet. (2°) Inclinations altruistes, [1]inclinations particulières[2]. [3° - Inclinations impersonnelles].

[1° - Inclinations individuelles]

Les premières se rapportent au corps ou à l'âme. Celles qui se rapportent au corps sont nos appétits transformés par l'intelligence : amour de la vie, du bien-être, du plaisir. Celles qui ont rapport à l'âme, on peut les rapporter à l'amour de l'excellence et à l'amour de l'activité. Sous ces deux formes, l'inclination individuelle s'explique par le besoin que nous avons de nous assurer nous-mêmes de notre réalité, de notre puissance.

L'amour de l'excellence n'est qu'une forme du désir que nous avons de nous prouver l'intensité de notre vie. Nous avons deux moyens de nous prouver notre réalité, c'est d'agir et de nous comparer aux autres. L'amour de l'excellence peut être divisé en amour de la considération extérieure, amour de la gloire, et amour-propre, au sens précis du mot, désir que nous avons de nous considérer nous-mêmes. <898> L'amour-propre ne se manifeste dans certains esprits que sous la forme de la vanité, qui consiste à se réjouir de qualités vaines. L'amour-propre peut prendre des formes plus élevées : respect de soi, sentiment de la dignité. Mais ces sentiments comportent aussi des altérations.

Si nous passons à l'amour de l'action, nous trouvons qu'indépendamment de l'amour de l'action proprement dite, à cet amour se rattache l'amour de la responsabilité. C'est un besoin pour certains de se sentir reponsables de quelque chose d'important. C'est une forme de ce désir que nous avons de nous prouver notre réalité. L'amour du pouvoir se rattache à l'amour d'action.

---

[1] *Biffé* : 3°

[2] *Lejoindre :* inclinations part.*, d'une autre écriture. En fait, les inclinations particulières ne font pas l'objet d'un titre séparé dans le cours ; à l'inverse, manque ici l'annonce du développement consacré aux inclinations impersonnelles, numéroté* 3° *dans le cours : nous la restituons dans le sommaire, en adaptant la numérotation en conséquence.*

Indépendamment de cet élément, il y a l'amour de la supériorité : l'amour du pouvoir tient à deux causes : il nous prouve notre supériorité sur les hommes, et nous fait agir. Toutes les passions résultent denos inclinations développées elles-mêmes par nos émotions.

2° - Inclinations altruistes ou sympathiques.

Avant tout exercice de la raison, la tendance à s'attacher aux autres, à les aimer, se manifeste en nous. <899> À côté de l'amour du moi, il y a déjà l'altruisme. C'est un fait qui n'est pas admis par tous les moralistes, par Hobbes et La Rochefoucauld, par exemple. À l'opposé de Hobbes nous trouvons Rousseau, pour qui l'homme naît bon, mais est dépravé par la civilisation. Pour Hobbes, *homo homini lupus*, tous les sentiments moraux sont artificiels, ils sont le résultat de la législation, nous les avons contractés sous la pression de la loi pénale. Il est bien certain, comme le soutient La Rochefoucauld, que le moi trouve toujours son compte dans l'altruisme, mais de ce que nous ne pouvons pas dépouiller notre moi, il ne s'ensuit pas que l'altruisme coexiste avec l'altruisme <*sic*>. Il faut tenir compte des circonstances extérieures qui peuvent déterminer plus ou moins la prépondérance en faveur des impulsions égoïstes. Il est certain, comme le dit Rousseau, que si nous n'avions pas des occasions où il faut préférer notre moi à celui des autres, nos tendances altruistes se donneraient libre carrière. On peut également soutenir que l'ensemble des conditions extérieures constituées par la réunion sont défavorables à l'altruisme. L'activité extérieure expose l'altruisme à des mécomptes. <900> Mais d'autre part, ces inclinations altruistes sont payées par la société.

Ce qui détermine l'éclosion de ces inclinations, c'est d'abord la ressemblance des natures humaines. Comme l'a exprimé Adam Smith, ce qui détermine le sentiment altruiste, c'est le fait qu'en présence de certaines manières d'agir des autres, nous sympathisons avec eux. C'est là la première manifestation de la moralité, il est probable qu'avant d'aimer le bien pour soi-même, on commence par l'aimer dans les autres. La cause déterminante des sentiments altruistes, c'est d'abord la ressemblance, puis l'utilité.

L'altruisme se fonde donc sur l'utilité. D'autre part, la raison intervient en son temps, pour nous faire considérer que notre moi n'a pas plus de <?> que celui des autres, et que par conséquent nous devrions comprendre que tout amour <*lacune*> - Les inclinations altruistes peuvent se diviser en philanthropiques : d'où sociabilité et bienveillance. C'est un besoin pour l'homme de s'associer. Leurs sentiments ne prennent leur complet <901> développement que quand ils sont partagés. La joie se multiplie quand elle est partagée. La bienveillance nous fait désirer le bien des autres sans aucune arrière-pensée intéressée.

[2b - Les inclinations particulières]

Les inclinations particulières sont les inclinations domestiques, corporatives, électives. Les *inclinations domestiques* sont les affections domestiques : ce sont les premières qui se déterminent dans la conscience de l'enfant : c'est dans la famille que l'enfant s'accoutume à l'amour. Les *affections corporatives* ont leur source dans la famille. Ce sont celles qui ont pour objet des groupes déterminés de personnes, non pas absolument. La principale de ces réunions d'hommes, objet de ces associations corporatives, c'est la patrie. Le patriotisme est une affection à la fois naturelle et éductive. Ce n'est pas simplement la nature qui nous unit à nos concitoyens : il faut que la raison nous fasse comprendre le lien qui nous unit à nos concitoyens. Les *inclinations électives* sont l'amitié et l'amour. L'amour est une forme particulière de l'amitié, à laquelle contribue une dimension <902> particulière de l'appétit. L'amitié est la forme la plus élevée des inclinations. Trois sortes d'amitiés : celle fondée sur le plaisir, c'est celle que comprenaient les Épicuriens. Dans cette forme, l'élément altruiste intervient, elle est supérieure à celle fondée sur l'intérêt, qui est plutôt une liaison, une association. La véritable amitié est celle qui est désintéressée, et qui ne cherche qu'à augmenter la force intellectuelle des deux amis. Cette amitié est la véritable. Les anciens en avaient fait une vertu.

Les différences entre les affections électives et les affections corporatives d'une part, avec les affections familiales et philanthropiques [de l'autre], c'est qu'elles ont pour objet des personnes déterminées. Dans l'affection corporative, il n'est pas possible qu'on ne se persuade pas que ce que la nature a fait, on le rectifie soi-même par un libre choix.

3° - Inclinations idéales ou impersonnelles

Elles ont pour objet le vrai, le beau, le bien. Les inclinations pour le vrai se manifestent dès l'enfance par les questions que pose l'enfant. <903> L'inclination pour le beau est au moins [autant], sinon plus universelle que celle vers le vrai. Elle a en effet un caractère plus naturel encore. Notre nature sensible est intéressée. L'amour du beau présente sur l'amour du vrai cet avantage qu'il nous arrache au sentiment de la nécessité. Dans le sentiment du beau, nous échappons pour un instant au poids de la réalité. Nous éprouvons l'harmonie de notre nature avec les objets extérieurs. C'est par ce caractère de liberté que l'amour du beau tient à l'amour du bien. L'amour du bien se manifeste de bonne heure sous la forme de l'amour de la justice, surtout lorsque nous devons en profiter. C'est dans l'égoïsme même que le désintéressement éclôt. L'amour du bien est en somme le plus élevé de tous nos sentiments, et celui dans lequel coexistent tous nos sentiments impersonnels. Il est impossible d'aimer le bien sans aimer le beau et le vrai.

Tous ces sentiments sont contenus tous dans le sentiment religieux. Il ne se compose pas seulement du <904> sentiment moral. La moralité ne concilie pas, exclut même les inclinations impersonnelles : au contraire, dans le sentiment religieux, il y a place pour l'amour du beau.

C'est de ces inclinations que sortent les passions au sens vulgaire, dont nous avons parlé plus haut.

Table des matières

***Introduction. La science, la philosophie des sciences. La philosophie.* 2**

***La psychologie - Elle constitue une science distincte de la science physique en général, de la physiologie en particulier. Son objet - Le genre de connaissance qu'elle recherche.* 23**

***La méthode de la psychologie* 34**

I - La méthode déductive, ou *a priori*, ou constructive 34

II - La méthode expérimentale en psychologie. 39

1° La méthode expérimentale ou d'observation sous sa forme subjective, intérieure. 39

2° - La forme objective de la méthode expérimentale dans la psychologie, ou la psychologie objective. 54

1° - La psychologie comparée 55

2° - Psychologie physiologique [et psychophysique] 58

III - La Méthode réflexive en psychologie ou la psychologie métaphysique. Les autres formes de la psychologie ou la psychologie expérimentale. **63**

***Division de la psychologie - Les formes et les degrés de la vie pensante.* 71**

***Intelligence* 83**

Première Partie : Fonctions représentatives 83

La Sensation 86

Conditions physiologiques de la sensation. 89

La sensation et les différents sens distingués des perceptions. 98

Rapports de la sensation avec l'objet. L'objet est mesurable - la sensation l'est-elle ? Nature et lois de la sensation. 109

La perception extérieure. En quoi elle consiste. 123

Théories empiriques de la perception extérieure. La représentation dans l'étendue. 132

Développement de la notion d'espace 141

De la connaissance du monde extérieur - Erreurs des sens. 156

L'imagination. Sa nature - Ses formes 163

Rôle de l'imagination dans la vie intellectuelle, dans la vie de l'activité, dans la vie sensible. 171

La perception intérieure ou conscience. 184

Nature de la conscience - son contenu - ses conditions. 187

La mémoire 208

Qu'est-ce que le moi ? 229

Entendement. Ses fonctions 235

La Conception 241

Idées abstraites 243

Idées générales 247

Le Jugement 260

L'acte de juger relève-t-il de l'entendement ou de la volonté ? 260

La forme dans le Jugement 273

Le Raisonnement 282

I - Majeures abstraites 285

II - Majeures expérimentales 288

Le principe de l'induction tiré d'une intuition rationnelle. 292

Quel est le rôle du raisonnement dans la vie intellectuelle ? 307

La raison 310

Démarche régressive, analytique : réalité de ce pouvoir en nous 310

En quoi ce pouvoir consiste 319

Démarche progressive, déductive, ou synthétique : comment ce pouvoir est le principe de toute notre vie intellectuelle 322

L'Activité : Activité inconsciente. Activité consciente. Activité réfléchie. *327*

I - Activité inconsciente. L'instinct. 328

L'habitude 331

La volonté 336

Le langage *354*

Le langage inarticulé 355

Le langage articulé 359

La Sensibilité 366

Les émotions 368

Les Inclinations 370

1° - Inclinations individuelles 371

2° - Inclinations altruistes ou sympathiques. 372

3° - Inclinations idéales ou impersonnelles 373