

mer qu'il existe des corps? Pourquoi accordons-nous dans nos rêves une réalité objective aux représentations de l'imagination? Parce que nous cessons d'observer nos actes et que nous devenons inhabiles à y rapporter les catégories de la cause et de la substance. Emportés par les habitudes intellectuelles de la veille, où l'imagination concourt avec les objets du dehors à la formation de nos connaissances, nous ne distinguons plus ce qui vient de nous et ce qui vient du monde, nous confondons le sujet avec l'objet et le phénomène avec la substance. Nous ferions de même à l'état de veille, nous agirions comme de vrais aliénés, si nous perdions le pouvoir d'appliquer les idées à nos sensations et aux images de la fantaisie.

Que font donc les auteurs qui, à l'instar de Condillac, nient la raison et se figurent néanmoins connaître la nature? Ils prennent les idées pour des données de nos sens. La sensation se transforme à leurs yeux et engendre successivement les facultés de l'esprit, l'imagination, le jugement, le raisonnement, la raison. Les idées ressemblent aux sensations, comme les principes ressemblent aux faits; ce sont les éléments contraires de la pensée : d'une part, l'universel, l'absolu, le nécessaire; de l'autre, le particulier, le relatif, le contingent, ou, comme le dirait Kant, le noumène et le phénomène. L'analyse a démontré que la sensation est une impression pure et simple, qui sans doute correspond à quelque qualité des corps, mais qui en elle-même ne donne aucune indication sur l'essence de la matière. Ce qui le prouve, c'est qu'avec tous les raffinements de la sensibilité, appuyée sur les instruments les plus délicats, on n'est pas encore parvenu à découvrir cette essence. La sensation est une affection nerveuse qui peut bien dépendre d'une qualité sensible, du calorique, de la couleur, de la sonorité, s'il est vrai qu'il y a analogie entre l'effet et la cause, mais qui ne la saisit pas, car la perception appartient à la pensée. On rattache souvent au sens du toucher les notions d'être, de substance, de corps, de temps et d'espace. Condillac donne même à ce sens une singulière prééminence sur les autres : ceux-ci ne nous apprennent rien, celui-là est investi du

droit de juger des objets extérieurs (1). Voilà un organe bien extraordinaire qui discute comme une âme raisonnable sur la continuité de la matière, mais qui oublie qu'un nerf ne doit pas se permettre de juger. L'être est un principe universel que nous étendons, à tort ou à raison, à tous les objets de la pensée, sensibles ou non, tandis que la sensation du tact est un accident complètement déterminé sous tous les rapports : ce qui est borné, peut-il donner ce qui est général? L'effet va-t-il dépasser la cause? Un mouvement nerveux engendre-t-il la substance? Non, la sensation ne contient qu'elle-même, c'est à dire une modification subie par les nerfs, et si à cette modification nous ajoutons les idées d'être, d'objet, de substance, ce n'est pas à la sensation, mais à la raison que nous empruntons ces catégories, et nous sommes encore à nous demander si cette combinaison est légitime, car la perception n'atteint pas même les corps. Le toucher, dit-on, nous fournit la notion de solidité, de matière, d'étendue. On ignore donc que la sensation du tact n'a aucune dimension et peut tout au plus, en se répétant, suggérer ou rappeler la pensée d'un solide et l'idée de l'espace. Nous concevons naturellement l'espace et le temps comme infinis : quel rapport y a-t-il entre ces idées et les sensations toujours limitées? Kant faisait une plus juste appréciation des choses, lorsqu'il considérait le temps et l'espace, non comme des produits de nos organes, mais comme des conditions préalables de nos intuitions sensibles. Il en est ainsi de toutes les idées : loin qu'elles dérivent des sens, elles complètent le cercle de l'activité sensorielle; le témoignage des sens repose sur leur autorité et n'a de valeur que par elles.

Nous savons comment se forme la connaissance sensible par le concours des sens et de l'esprit, avec l'intervention de l'imagination, de l'entendement et de la raison. De ces prémisses se déduisent quelques conséquences importantes.

(1) *Traité des sensations*, deuxième partie.

1. Il n'existe point de *connaissance purement sensible*, c'est à dire acquise par les sens seuls. La connaissance ne provient pas des sens, mais de la pensée. Seulement la pensée doit être aidée par les sens, lorsqu'elle veut étudier les phénomènes du monde extérieur. L'activité des corps ne se révèle à l'intelligence que d'une manière indirecte, par les changements qu'elle opère dans les organes auxquels l'âme est intimement unie. Telle est la part d'intervention des sens dans l'ensemble de nos connaissances. Les sensualistes se trompent complètement à cet égard en accordant aux sens non seulement le premier rôle, mais la charge exclusive d'acquérir toutes nos connaissances. Locke du moins avait conservé la réflexion à côté de la sensibilité, comme source du savoir : c'était un sensualisme mitigé, où la sensibilité fournissait le fond, et la réflexion la forme de la connaissance. Condillac voulut corriger Locke, lui reprochant de laisser quelque chose à l'âme et réduisant toutes nos facultés à la sensibilité : voilà le sensualisme exclusif, la plus pauvre de toutes les doctrines, qui, sous prétexte de simplicité, confond la raison, la réflexion et l'imagination avec les sens.

Tous les pouvoirs supérieurs de l'esprit concourent avec les sens pour former la connaissance la plus élémentaire, mais il faut savoir démêler leur action. La raison pénètre toutes les manifestations de la vie spirituelle. L'observation est impossible sans éléments pris en dehors de l'observation; on n'expérimente pas sans les catégories de l'être, de l'unité, de la relation, de la substance, de la cause, que les sens ne donnent pas. La maxime sensualiste, qu'on a longtemps attribuée à Aristote : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, » est donc radicalement fautive. Leibnitz ajoutait avec raison : « nisi ipse intellectus. » La restriction a son prix, car les idées rationnelles sont inséparables de l'intelligence. Aux auteurs qui prétendent encore de nos jours que les sens sont l'unique source de la connaissance extérieure, on peut répondre catégoriquement que tout vient des sens, excepté la connaissance.

2. La connaissance non sensible est *antérieure* à la con-

naissance sensible, puisque l'observation est impossible sans les catégories que nous appliquons à tous les objets de la pensée. Aussi nomme-t-on la première connaissance *à priori* (fonte), et la seconde connaissance *à posteriori*. Ces termes, consacrés dans le langage philosophique, dénotent la priorité des éléments spéculatifs de la raison sur les éléments sensibles de l'expérience. Plusieurs auteurs cependant, tout en affirmant l'impossibilité logique de former une connaissance quelconque sans le secours des idées générales, veulent que dans l'ordre du temps, au point de vue du développement de l'esprit, l'observation sensible est la première source de nos connaissances. Kant, par exemple, assure « que toutes nos connaissances *commencent* par l'expérience, mais qu'elles n'en *dérivent* pas. » Dès le début de la Critique de la raison pure, il distingue entre l'aspect logique et l'aspect chronologique de la connaissance; il signale même une opposition entre l'ordre du temps et l'ordre absolu des choses. Il se sépare nettement du sensualisme, en disant que nos connaissances ne résultent pas de l'expérience, et il démontre, en effet, que toutes nos assertions au sujet du monde extérieur ont pour condition les catégories de l'entendement et les intuitions pures du temps et de l'espace, que les sens ne fournissent pas. Mais il fait une concession à Locke : toute connaissance débute par l'expérience, dit-il, parce que la pensée a besoin d'être excitée par des objets et que les objets ne nous sont donnés que par la sensibilité. Kant ne se donne pas la peine de discuter ce point : il accepte, comme un résultat légitime des travaux de Locke, que la connaissance humaine exige une intuition sensible; il se montre ainsi dès l'origine infidèle à son projet de critique générale de l'esprit et méconnaît la valeur de la raison comme faculté intuitive. La conséquence de ces principes, c'est que la connaissance ne commence pas seulement avec l'expérience, mais qu'elle s'y renferme tout entière : la métaphysique ne mérite plus le titre de science, puisque nous n'avons pas d'intuition en dehors des limites de l'observation sensible.

M. Cousin reproduit la même opinion sous une autre

forme et avec quelque ménagement, en s'appuyant, non plus sur les éléments constitutifs de la pensée, mais sur les degrés de culture de l'esprit humain (1). Il distingue dans la connaissance les conceptions de la raison et les représentations sensibles et prétend qu'elles se supposent réciproquement sous deux rapports distincts. Les idées, dit-il, sont l'antécédent *logique* des notions expérimentales, et celles-ci sont l'antécédent *chronologique* des premières. C'est ainsi que l'idée d'espace est la condition logique de l'admission de l'idée de corps, car les corps sont dans un lieu et ne peuvent se concevoir que dans l'espace; mais si l'on recherche l'histoire ou l'apparition successive des idées dans l'esprit, l'idée de corps précède celle d'espace, car pour comprendre l'espace nous devons d'abord percevoir des corps au moyen de la vue et du toucher. Il en est de même des idées de fini et d'infini, de succession et de temps, de phénomène et de substance. Les idéalistes et les sensualistes, continue l'auteur, ont saisi, les uns et les autres, une face du problème de l'origine des idées, mais ils se trompent tous deux en niant la face contraire. Il faut concilier les deux doctrines, en affirmant à la fois la priorité de la raison sur la sensation, d'après l'ordre et la connexion logique des idées, et la priorité de la sensation sur la raison, d'après l'ordre d'acquisition de nos connaissances.

Il nous répugne d'admettre cette contradiction entre la vie de l'intelligence et les principes de la logique. M. Cousin comme Kant fait une part trop large au sensualisme, en le déclarant conforme à la pensée, dans son évolution historique, sinon dans ses tendances spéculatives. L'un et l'autre ont négligé d'étudier la connaissance humaine dans son ensemble et ont oublié surtout la connaissance indéterminée, qui est la première de toutes et qui jette un jour nouveau sur la question d'origine qu'on a soulevée. Le fait primitif de la conscience est la pensée *moi*, comme être indéterminé, où nous ne saisissons encore aucune qualité, aucune partie ni aucun rapport du moi : avant d'affirmer quelque

(1) *Cours de l'histoire de la philosophie. Critique de Locke.*

chose du moi, sous forme de jugement, il faut affirmer le moi. L'intuition *moi* contient en germe toute la science du moi, tous les éléments sensibles et supra-sensibles que l'analyse doit révéler un jour, mais rien ne s'y montre au premier abord d'une manière distincte : la distinction et la clarté sont un effet de la réflexion. La conscience vague et confuse de soi, telle est incontestablement la première connaissance de l'enfant, et cette connaissance, qui ne provient pas des sens, est déjà non sensible, parce que son objet est entièrement indéterminé : c'est une intuition intellectuelle. Le moi est-il fini ou infini, substance ou phénomène, esprit ou corps? L'enfant ne sait rien de ces propriétés, quand il commence à prendre possession de lui-même, et ne peut acquérir la connaissance de *ses* propriétés que s'il a déjà la conscience de soi. Toute la connaissance humaine sort ainsi d'un germe primitif, où les formes diverses de la pensée sont encore latentes, et reçoit un développement organique par le travail de l'analyse.

A la connaissance indéterminée succède alors la connaissance analytique, qui détermine ou spécifie les faces multiples du moi, qui l'envisage tantôt dans ses actes ou dans ses manifestations temporelles, tantôt dans son essence, dans sa cause, dans ses rapports avec l'univers et avec Dieu, dans les lois éternelles de son activité. Ici se dessinent les degrés de culture de l'esprit et se produisent les divers ordres de connaissances, dérivées des sens et de la raison. Quel est le premier terme de ce développement de la connaissance? C'est l'élément sensible, l'observation ou l'expérience. Il n'est pas douteux que l'éducation de l'esprit se fasse d'abord sous la prédominance de la sensibilité ; c'est une conséquence de la position de l'homme sur la terre ; soit oubli ou ignorance, nous ne connaissons pas en naissant le principe de toutes choses et nous sommes obligés pour nous orienter dans le monde d'apprendre péniblement à faire usage de nos membres et de nos organes. Nos premières années sont consacrées à ce travail. L'enfant est un être sensible, dont la raison est encore assoupie et dont toutes les forces spirituelles, l'intelligence, le sentiment et la vo-

lonté, se revêtent naturellement du caractère de la sensibilité. C'est là le terrain du sensualisme, et dans ces limites il a sa part de vérité. Mais les sensualistes oublient les origines et la conclusion de la culture sensible de l'âme : ils méconnaissent la connaissance indéterminée et la connaissance rationnelle, c'est à dire les deux formes de la connaissance non sensible.

Nous commençons par saisir les choses dans leur essence une et entière, sans distinguer entre le sensible et le non sensible; puis nous les analysons scientifiquement en passant du sensible au non sensible, comme éléments déterminés de l'intelligence. En d'autres termes, nous procédons de la connaissance indéterminée à la connaissance sensible, et de celle-ci à la connaissance supérieure de l'entendement et de la raison. La connaissance sensible est donc circonscrite dans l'histoire de la pensée entre deux genres de conceptions qui vont au delà de la portée des sens; elle est la première parmi nos connaissances analytiques ou réfléchies, mais non dans l'ensemble de nos connaissances, et de plus elle exige elle-même les catégories de la raison qui s'appliquent, qu'on en ait conscience ou non, à tous les objets de la pensée. Il n'est donc pas exact de dire que les représentations sensibles sont l'antécédent chronologique des conceptions rationnelles. L'ordre d'acquisition de nos connaissances est identique à l'ordre réel des choses; les lois de la vie intellectuelle ne contredisent pas les principes de la logique.

M. Renan fait une observation analogue au sujet du langage. C'est la raison populaire, dit l'auteur, qui est la puissance créatrice du langage. La réflexion n'y peut rien; les langues sont sorties toutes faites du moule même de l'esprit humain. De là cette conséquence, que ce n'est point par des juxtapositions successives que se sont formés les divers systèmes de langues, mais que, semblable aux êtres vivants de la nature, le langage, dès sa première apparition, fut doué de toutes ses parties essentielles. En effet, dès le moment de sa constitution, l'esprit humain fut complet. Le premier fait psychologique renferme d'une manière implicite tous les

éléments du fait le plus avancé : la réflexion savante ne contient pas une donnée de plus que le phénomène intérieur qui révéla l'homme à lui-même. Est-ce successivement que l'homme a conquis ses différentes facultés? Qui oserait seulement le penser? Or, le langage se montrant à toutes les époques comme parallèle à l'esprit humain et comme l'expression adéquate de son essence, nous sommes autorisés à établir une rigoureuse analogie entre les faits relatifs au développement de l'intelligence et les faits relatifs au développement du langage. Les langues doivent être comparées, non au cristal qui se forme par agglomération autour d'un noyau, mais au germe qui se développe par sa force intime et par l'appel nécessaire de ses parties. Des recherches approfondies ont obligé les linguistes à renoncer aux tentatives par lesquelles l'ancienne philologie cherchait à dériver l'une de l'autre les parties du discours. Toutes ces parties sont primitives; toutes coexistèrent dans la langue des patriarches de chaque race, moins distinctes, sans doute, mais avec le principe de leur individualité. La grammaire de chaque race a été faite du premier coup. Il y avait loin de l'expression synthétique et obscure dans laquelle s'enveloppaient la pensée primitive à la parfaite clarté de l'instrument que s'est créé l'esprit moderne; mais après tout, l'exercice actuel de la pensée diffère plus profondément encore de la pensée des premiers hommes, sans que nous admettions pour cela qu'aucun principe nouveau se soit ajouté au système général de l'esprit humain. On se figure trop souvent que la simplicité, qui relativement à nos procédés analytiques est antérieure à la complexité, l'est aussi dans l'ordre des temps. C'est là un reste des vieilles habitudes de la scolastique et de la méthode artificielle que les logiciens portaient dans la psychologie. Loin que l'esprit humain débute par l'analyse, le premier acte qu'il pose est au contraire complexe, obscur, synthétique; tout y est entassé et indistinct. L'analyse n'est que le lent résultat de son évolution (1).

Il est impossible de mieux exprimer le développement

(1) E. Renan, *de l'Origine du langage*, III, IV, VII. Paris, 1858.

organique de la pensée et du langage. Mais ce parallélisme suppose qu'il y a au début de nos connaissances, avant toute œuvre analytique ou réfléchie, un premier germe qui contient à l'état latent, toutes les déterminations ultérieures de la connaissance humaine. Ce germe est la connaissance indéterminée.

3. Une autre conséquence de la théorie qui précède, c'est que la connaissance sensible n'est *légitime* que sous condition, si la connaissance rationnelle est légitime. Comme l'expérience est impossible sans l'emploi des catégories, la certitude des résultats de l'expérience est subordonnée à la certitude de l'usage de la raison. Nous ne pouvons rien concevoir sans les idées de l'être, de l'unité, de la cause, c'est un fait acquis; mais avons-nous le droit d'appliquer ces idées à des objets transcendants? L'usage que nous faisons de la raison n'est-il pas un abus? La question est insoluble aussi longtemps que nous ne sommes pas en possession du principe de la science. Ce n'est que dans la métaphysique qu'on peut vérifier si les catégories ont une valeur universelle et objective. Jusque-là l'idéalisme sceptique est inattaquable dans ses conclusions. Le monde extérieur est-il tel qu'il nous apparaît et possède-t-il même une existence réelle hors de nous? Le sens commun l'affirme, mais sans preuves. Le doute est permis en cette situation. On pourrait même soutenir que l'idéalisme sceptique a pour mission dans la construction de la science de forcer l'homme à élever sa pensée jusqu'à Dieu pour trouver la solution du problème de la vérité.

4. Le *sensualisme* a un sort contraire. Il règne dans la vie pratique, où il se nourrit de tous les éléments corrupteurs des mœurs, mais il est sans valeur dans la théorie. Vingt fois il a été condamné depuis Platon jusqu'à nos jours, et s'il se relève après chaque condamnation, ce n'est pas par le désir d'apporter de nouveaux arguments dans le débat, c'est par ignorance et présomption, sinon par calcul. Hobbes et Condillac ont recruté leurs partisans dans les rangs de ceux qui voulaient favoriser le despotisme politique ou théocratique, l'omnipotence de l'État ou de l'Église. Les savants et les

médecins contemporains, qui reviennent encore au sensualisme, ne connaissent rien de l'état des études philosophiques et ne peuvent exercer quelque influence que sur les gens du monde, séduits tantôt par l'apparente simplicité des formules, tantôt par l'attrait de maximes en harmonie avec leurs goûts. Le caractère exclusif des spécialistes, d'une part, et la prédominance des intérêts matériels, de l'autre, expliquent suffisamment la recrudescence du sensualisme. La spéculation philosophique n'est pour rien dans ce mouvement: elle ne l'a pas produit et n'en est pas atteinte. Entre la philosophie et le sensualisme la question est aujourd'hui ce qu'elle était au temps de Socrate.

Le sensualisme se borne à prétendre que toutes nos connaissances se ramènent à des notions sensibles ou n'en sont que des transformations. Les sens sont donc la source unique de la connaissance humaine, considérée dans sa plus grande extension: tout ce qui est dans les limites de notre sensibilité nous est donné par nos organes et seulement par nos organes; tout ce qui ne tombe pas sous nos sens est et demeure inconnu. L'esprit ne possède aucune autre faculté fondamentale que la sensibilité: ce que nous imaginons de plus, la pensée, la mémoire, la raison, la volonté, le sentiment, tout provient de la sensation. Et comme la sensibilité est réceptive, non spontanée, l'homme n'a que la propriété de recevoir du dehors, de la nature, tout ce dont il a besoin pour se développer. Il ne peut agir de lui-même. L'âme est un cadre vide qui attend l'action des choses extérieures, ou ou une table rase où viennent se graver successivement les notions transmises par les sens. La connaissance est le produit de nos impressions: sentir c'est connaître ou, comme le disait un ancien sophiste, la sensation est toute la science: *οὐκ ἄλλο τι ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις* (1).

Je défie qu'on ajoute un principe nouveau à cette exposition du sensualisme. La vérification est facile à faire: que l'on compare la doctrine de Protagoras dans Platon aux écrits de Hobbes, de Condillac, de Büchner, et l'on n'y trouvera en

(1) Platon, *Théétète ou de la Science*, ed. Zurich, pag. 74.