

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'acquiescer 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 où 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 coexistent 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'enveloppait 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 contienne 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.

dernière analyse que les mêmes propositions exclusives et prétentieuses. Certes le système sensualiste s'est étendu dans ses applications; Hobbes l'a présenté sous sa forme la plus complète et la plus rigoureuse. Mais Hobbes est un épouvantail que ses successeurs n'osent plus invoquer. Les modernes sensualistes ne sont plus même à la hauteur d'Épicure. A force de dédaigner la spéculation, ils ont perdu le sens de la logique et l'élévation de la pensée.

Est-il besoin de réfuter encore les principes du sensualisme? Non, la réfutation est faite. Il y a dans la doctrine de la sensation un point de vue logique et un point de vue psychologique. Or la logique, développée sur la base de l'observation, nous a montré l'insuffisance absolue de la sensation pour la connaissance humaine. La psychologie nous a conduits au même résultat, en signalant l'insuffisance absolue de la sensibilité pour l'explication des facultés et des propriétés de l'âme (1). Inutile de répéter les arguments: les sensualistes ne les liront pas, les philosophes les connaissent. Mais il sera bon, je pense, pour prévenir toute surprise et pour juger de l'arbre par ses fruits, de dérouler rapidement les conséquences du sensualisme. Platon nous servira de guide.

Première conséquence. Si la science se réduit à la sensation, dit Socrate, Protagoras dit vrai en affirmant que l'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas. En effet, la sensation est tout individuelle, chacun est juge et seul juge de ses impressions, quoique nos impressions puissent être, par rapport aux mêmes objets, contraires à celles d'autrui. Les choses sont donc pour chacun ce qu'elles lui paraissent être. Si le même vent donne froid à l'un et chaud à l'autre, le premier dira avec raison que le vent est froid, et le second n'aura pas tort de soutenir que le vent est chaud. La sensation a toujours un objet réel et n'est pas susceptible d'erreur. Les objets n'ont rien d'absolu en eux-mêmes; toutes leurs propriétés se rappor-

(1) *La Science de l'âme dans les limites de l'observation*. Bruxelles, 1862.

tent à nos sens; elles sont et ne sont pas, selon les circonstances: tout est relatif, tout est vrai. J'approuve fort ce sentiment, poursuit Socrate. Seulement, je suis surpris que Protagoras ne dise pas que le pourceau, le cynocéphale ou quelque être encore plus bizarre parmi ceux qui sentent, est la mesure de toutes choses. C'eût été là un début magnifique et tout à fait insultant pour notre espèce, par lequel il nous eût donné à entendre que, tandis que nous l'admirons comme un dieu pour sa sagesse, il ne l'emporte pas en intelligence, je ne dis point sur un autre homme, mais sur une grenouille gyrene. Comment dirons-nous, en effet? Si les opinions qui se forment en nous par le moyen des sensations sont vraies pour chacun, si personne n'est plus en état qu'un autre de démêler ce qu'éprouve son semblable, si chacun juge uniquement de ce qui se passe en lui, par quel privilège Protagoras serait-il savant au point de se croire en droit d'enseigner les autres, et de mettre ses leçons à un haut prix? Et nous, ne serions-nous que des ignorants condamnés à aller à son école, puisque chacun est à soi-même la mesure de sa propre sagesse? Ne dirons-nous pas que Protagoras a voulu se moquer en parlant de la sorte?

Platon a raison. La dialectique est un art souverainement ridicule, si tout se borne à sentir. Les savants n'ont pas plus de sens, ni des sens plus parfaits que les ignorants. Quelques espèces animales surpassent même l'homme, par l'étendue de la vue, la finesse de l'ouïe ou la délicatesse de l'odorat. Il n'existe pas, à coup sûr, de différence essentielle entre les nerfs de l'homme et ceux des mammifères, et puisque la sensibilité constitue la science, tous les animaux sont capables de culture scientifique et de travaux intellectuels, à proportion du développement de leur système nerveux. Les animaux savants et parlants, ou « l'homme réduit à l'état de brute, » telle est la première conséquence du sensualisme.

Épicure, Hobbes, tous les sensualistes, ont eu le sentiment de cette nécessité, quand ils ont imaginé, à l'origine de la société, l'homme sauvage, errant dans les forêts, sans voix ni lois, sans lien moral ni religieux. Les essais des natura-

listes, tels que Lamarek et Darwin, qui prétendent que les espèces vivantes se transforment, et que l'homme provient du singe, qui descend lui-même d'un polype, n'ont pas une autre cause. C'est toujours l'homme confondu avec l'animal, la raison avec les sens, la personne avec les choses; c'est toujours le même mépris de la dignité qui appartient aux êtres raisonnables. M. le docteur Büchner ne connaît pas l'histoire du sensualisme, mais il arrive d'instinct au même résultat. « Les meilleures autorités que nous avons dans la physiologie, dit-il, sont actuellement assez d'accord que l'âme des animaux ne diffère pas de l'âme humaine en qualité, mais seulement en *quantité*. Tout récemment encore, Charles Vogt a traité cette question avec le rare talent qu'on lui connaît, et il l'a décidée dans le sens que nous venons d'indiquer. L'homme n'a pas de préférence absolue sur l'animal, sa supériorité intellectuelle sur ce dernier n'est que relative. L'homme n'a aucune faculté intellectuelle en privilège; ce n'est que la plus grande intensité de ces facultés, et la conformité de leur union entre elles, qui lui donnent la supériorité. La cause naturelle et nécessaire de la perfection des facultés de l'homme se trouve dans le développement plus parfait de l'organe matériel de la pensée. On ne peut trouver de différence essentielle, ni dans la forme, ni dans la composition chimique, entre le cerveau de l'homme et celui des animaux. Il faut avoir vu et fréquenté certaines classes inférieures de notre société pour concevoir que l'échelle intellectuelle, de l'animal à l'homme, n'est nullement interrompue. Quel abîme y a-t-il entre le nègre et le singe?... On cite souvent la langue comme le trait caractéristique qui distingue l'homme de l'animal. Ceux qui font cette objection ne savent certainement pas que les animaux peuvent aussi parler. De plus, nous avons une foule de faits et d'observations qui démontrent à l'évidence que la voix articulée des animaux, ainsi que leurs gestes et leur mimique, sont susceptibles, à un certain degré, de développement et de perfectionnement. Nous savons que les facultés intellectuelles des animaux sont en général susceptibles d'être développées et perfectionnées comme celles de l'homme.

Que de choses admirables ne voyons-nous pas exécuter par des animaux dressés!... Il est donc impossible de nier la transition insensible qui, par d'innombrables degrés intermédiaires, relie l'homme à l'animal, tant pour les qualités intellectuelles que corporelles... Pour cette raison, il ne convient pas à l'homme de prendre le grand air par rapport au monde organique, et de se considérer comme un être d'une autre nature et d'une origine supérieure (1). »

C'est entendu, l'homme est une brute, et les brutes sont capables d'observation, de moralité, de langage et de perfectibilité comme nous. Attendons le résultat de leurs études. La psychologie des animaux, faite par eux-mêmes, a peut-être paru déjà, et les plus malins de la bande (pardon de l'expression) sont à la recherche des moyens de nous la communiquer. Nous saurons alors, à un millimètre près, quelle est la différence entre leur âme et la nôtre. Jusque-là tout commentaire serait superflu.

Deuxième conséquence. Si la sensation est toute la science, il n'y a plus de distinction possible entre la vérité et l'erreur, puisque nos impressions sont toujours ce qu'elles doivent être, alors même qu'elles sont en contradiction avec celles d'autrui. Les unes sont aussi vraies que les autres, quoiqu'elles affirment et nient une même qualité d'un même objet. C'est pourquoi Protagoras soutenait que tout est vrai. Mais si tout est vrai, il est également vrai que tout est faux. La seconde proposition n'est qu'une variante de la première: toutes deux signifient que la vérité et l'erreur se confondent. Or la science a pour objet la vérité, à l'exclusion de l'erreur. Si les deux termes sont identiques, il n'y a plus de science; de là le *scepticisme*.

Platon a raison de nouveau: le sensualisme des sophistes est l'origine du scepticisme. Tout change dans nos organes et dans les objets; impossible de jamais rien fixer dans le flux perpétuel des phénomènes sensibles. A mesure que nous exprimons nos pensées, les corps ne sont plus ce qu'ils

(1) D' Büchner, *Force et Matière*, traduit par Gamper sur la 7^e édition allemande, pag. 251, s. 1863.

étaient ; le blanc devient noir, le chaud devient froid, l'humide devient sec : où donc est la vérité des choses ? De plus, la sensation porte sur l'instant actuel, non sur le passé ni sur l'avenir ; elle s'applique aux objets individuels du monde extérieur, non aux choses supra-sensibles, ni même aux rapports que les objets ont entre eux. Aucun principe ne tombe sous les sens, et cependant la science exige des vérités générales. Que serait la science de la nature sans la connaissance des espèces, des genres, des causes, des lois de la matière ? Et à quel sens sommes-nous redevables de ces perceptions ? La science est donc impossible.

C'est ce qui nous explique la profonde sympathie qui règne, à toutes les époques, entre le sensualisme et le scepticisme. L'un provient de l'autre. Sextus Empiricus et Hume étaient franchement sensualistes, et c'est le système de la sensation qui les a conduits au doute. La sensation, phénomène subjectif, ne prouve rien à l'égard des objets, et la conception d'un objet ne peut se faire sans les catégories de la substance et de la cause. Mais si nos organes ne nous apprennent rien au sujet des causes et des substances, quelles garanties reste-t-il au témoignage de nos sens ? Sensualisme et scepticisme, c'est la même doctrine à deux degrés de développement, c'est aussi toute la philosophie du XVIII^e siècle, en France, à l'état de tendance plutôt que de théorie arrêtée. Nos modernes sensualistes ne sont pas parvenus encore à cette sévérité logique qu'on doit admirer chez les représentants éclairés de l'école. Ils se contentent d'éliminer de la science ce qui touche aux intérêts moraux de l'homme, et ne soupçonnent pas même que l'observation de la nature ne saurait se faire avec les seuls éléments de la sensibilité. C'est l'ignorance qui assure leur sécurité.

Troisième conséquence. Si la science se borne à la sensation, nous ne pouvons admettre raisonnablement que des choses matérielles qui s'offrent à nos sens : de là le *matérialisme*. Tout sensualiste conséquent est matérialiste. L'âme sera l'air, le feu, le sang, une sécrétion du cerveau, ou, comme s'exprime un sensualiste moderne, qui évite parfois le mot propre, le produit idéal d'une certaine combinaison

de matières douées de forces. Il n'existe donc qu'une sorte de substances dans le monde, les corps, comme nous n'avons qu'une sorte de facultés, les sens : les âmes ou les esprits, en tant que distincts de la matière, sont une pure hypothèse, contraire à notre organisation intellectuelle. Et comme les corps naissent et meurent, les âmes commencent et finissent avec eux. L'immortalité de l'âme est une chimère. En un mot, le sensualisme et le matérialisme sont une seule et même doctrine, envisagée tantôt du point de vue psychologique de l'origine de la connaissance, tantôt du point de vue ontologique de l'existence des objets. Épicure, Hobbes et les sensualistes de nos jours sont matérialistes et s'en flattent. Condillac fait exception, en sa qualité d'abbé ; mais l'âme chez lui est une donnée de la révélation, non de la raison : c'est une inconséquence que rejettent ceux de ses disciples qui n'ont pas la foi. La doctrine d'Aug. Comte, qui ne reconnaît que l'observation sensible, est également matérialiste. C'est un matérialisme phrénologique qui ne mériterait pas une mention dans un ouvrage sérieux, si, grâce à l'absence de culture philosophique, le positivisme ne tendait à se répandre parmi les gens du monde (1).

Il est curieux d'entendre sur ce point le docteur Büchner. Il ne veut pas qu'on dise, avec Cabanis et Vogt, que la pensée est une sécrétion du cerveau, comme la bile est une sécrétion du foie et l'urine une sécrétion des reins. Non, la pensée est immatérielle, elle ne peut être perçue immédiatement par les sens (où allons-nous, grands dieux !); la pensée est une force, une fonction du cerveau. « Le cerveau est bien le principe et la source, ou pour mieux dire, l'unique cause de l'esprit, de la pensée, mais il n'en est pas pour cela l'organe sécréteur. » A la bonne heure ! La pensée n'est pas une déjection de la matière, notre dignité est sauvée. Reste seulement à expliquer comment une substance matérielle

(1) *Cours de philosophie positive*, t. III, leçon XLV, Paris, 1838. L'auteur se défend de cette accusation (*Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848), mais les termes de sa protestation prouvent qu'il n'a pas su se rendre compte lui-même de la valeur de ses théories.