

l'inférence et qui nous autorise à généraliser les qualités. Nous jetons une pierre dans un étang. La pierre, après avoir produit à la surface de l'eau des éclaboussures bruyantes, tombe au fond, pendant qu'autour du point où elle est tombée se dessine une série de vagues. De là nous inférons par raisonnement, nous présumons qu'une autre pierre jetée dans le même étang y produira les mêmes effets. Nous pouvons aller plus loin, étendre cette inférence à un autre étang ou à toute autre masse d'eau. C'est là faire des inférences, des raisonnements; c'est dépasser notre expérience actuelle pour étendre notre affirmation à ce que nous ne connaissons pas. La ressemblance des cas est ce qui détermine l'esprit à faire ce pas en avant, à anticiper dans ses jugements sur ce qui n'est pas encore arrivé. Ainsi nous n'irons pas inférer qu'une poignée de feuilles sèches produira jamais les conséquences de la chute d'une pierre. Ni nos croyances instinctives, ni notre expérience de la nature, ne nous déterminent à attendre la production des mêmes effets dans des circonstances différentes.

Cette forme de raisonnement est d'un usage général et nous est commune avec les animaux. Un animal, habitué à trouver un abri sous un buisson, conclut par inférence d'un buisson à un autre buisson, et ce qui le dirige dans ce raisonnement, c'est la ressemblance des deux objets. Un chien est détourné d'une action même par les menaces d'un étranger qui manie devant lui un bâton qu'il n'a jamais vu : c'est encore la ressemblance partielle avec les expériences antérieures qui suffit ici pour éveiller la crainte du chien.

Une autre manière de raisonner, c'est lorsque, au moyen des mots généraux, nous inférons d'un seul cas ou d'un petit nombre de cas tous les autres cas de la même espèce : lorsque, par exemple, après un petit nombre d'expériences, nous concluons que toutes les pierres vont au fond de l'eau, que toutes les matières végétales sont combustibles, que tous les animaux naissent d'autres animaux. C'est là l'*induction*, dans son sens le plus technique, c'est-à-dire le

raisonnement qui passe, non pas d'un cas particulier à un autre cas particulier, mais de cas particuliers à une affirmation universelle. Ici encore c'est la ressemblance qui guide l'esprit, la ressemblance, c'est-à-dire la loi d'après laquelle une chose nous suggère l'idée des choses qui lui ressemblent. C'est en vertu de la ressemblance que nous associons dans l'esprit tous les faits analogues qui ne sont jamais venus à notre connaissance; nous sommes alors capables de comparer les traits communs, les rapports, en vue d'établir une proposition générale, ou, en d'autres termes, une proposition inductive.

La troisième forme de raisonnement, que l'on appelle la *déduction*, est encore fondée sur le principe de la ressemblance. Lorsque de cette proposition — toutes les pierres vont au fond de l'eau — nous inférons que tel autre corps ira de même au fond de l'eau, nous faisons une déduction; nous sommes autorisés à la faire parce que ce corps ressemble aux autres, ou possède tout au moins les qualités générales indiquées par le mot « pierre ». Lorsque l'esprit s'est emparé d'un principe général, c'est par la ressemblance qu'il est conduit à découvrir les cas particuliers qu'il convient de rattacher à ce principe, et c'est ainsi que nous étendons notre connaissance par le procédé déductif.

ORIGINE EMPIRIQUE DE NOTRE CONNAISSANCE.

15. Nos connaissances, soit par rapport à la matière, soit par rapport à l'esprit, sont le résultat d'expériences dont nous avons conscience.

Pour ce qui regarde la matière, le monde extérieur ou *objectif*, c'est par l'intermédiaire des sens, associés aux mouvements, et gouvernés par les trois lois de l'INTELLIGENCE : la *différence*, la *ressemblance*, la *mémoire*, que nous acquérons nos connaissances. Nous voyons, nous entendons, nous touchons, nous goûtons, nous flairons. Nos énergies actives sont provoquées à l'action par la résistance des objets, par leurs mouvements, par leur étendue. Nous distinguons ou nous identifions nos diverses impressions;

nous acquérons le pouvoir permanent de les reproduire ; nous associons les objets dont les rapports nous frappent. Enfin, par ces diverses opérations (expliquées tout au long par des exemples dans la science mentale ou psychologie), nous enrichissons peu à peu notre trésor d'images, d'idées, de pensées, relativement au monde extérieur.

En ce qui concerne l'esprit, c'est-à-dire la connaissance de notre vie intérieure, les sens n'agissent plus. Nous avons directement ou immédiatement conscience de nos sentiments, de nos pensées, de nos volontés, et nous acquérons ainsi le pouvoir permanent de nous les représenter. Nous nous rappelons nos plaisirs et nos peines, et l'ordre dans lequel ils se sont produits ; nous faisons connaissance non-seulement avec les choses, mais aussi avec les idées des choses, avec les lois qui gouvernent la naissance et la succession de ces idées. Ainsi, c'est un fait de notre vie psychologique ou subjective que nous nous rappelons aisément tout ce qui dans la réalité a fortement frappé notre attention.

16. Il a été allégué que quelques parties de notre connaissance, au lieu d'être le résultat de l'expérience, comme la plupart de nos idées, sont intuitives, c'est-à-dire inhérentes à notre esprit, enfin indépendantes, soit de l'opération de nos sens sur les choses actuelles, soit des phénomènes particuliers de notre conscience subjective.

A différentes époques de l'histoire de la philosophie on a donné diverses listes des éléments intuitifs ou *à priori* de notre connaissance. Aujourd'hui, la discussion porte principalement sur ces quatre notions : le *temps*, l'*espace*, la *substance*, la *cause*.

On soutient qu'il y a dans ces notions quelque chose que l'expérience ne peut produire, et qui doit par conséquent dériver d'une autre source de connaissance.

D'un autre côté, les partisans de la théorie empirique prétendent que la force motrice, les sens et la conscience, assistés par les fonctions intellectuelles, suffisent à rendre compte de ces notions.

Le TEMPS, par exemple, est une abstraction, et, comme toutes les autres abstractions, il résulte d'une certaine ressemblance saisie entre différents objets, entre différentes impressions de l'esprit. Toutes nos expériences, objectives ou subjectives, se montrent à nous avec une durée plus ou moins longue : l'attribut du temps est précisément l'association, l'assimilation de ces états qui durent, considérés uniquement au point de vue de leur durée. En dehors de ces expériences réelles, relatives à la différence et à la ressemblance des choses qui durent, le temps n'est rien : il n'est pas une substance, à moins qu'on n'accepte la doctrine vieillie du réalisme ; il n'y a pas non plus d'idée distincte du temps, à moins qu'on n'adhère à la fausse doctrine du conceptualisme. En l'absence d'objets ou d'états continus ou durables, une intuition du temps est contradictoire ; mais, en présence d'expériences réelles qui nous représentent des choses durables, que nous pouvons comparer, malgré leurs différences, au point de vue de leur durée, nous sommes conduits à former l'idée du temps.

Il en est de même de l'ESPACE ou de l'étendue, qui est l'attribut commun de toute matière, et qui ne concerne plus l'esprit. L'étendue appartient à la fois à la matière solide et aux intervalles qui séparent les masses de matière solide. Ces intervalles sont appréciés eux aussi par notre sensibilité, c'est-à-dire par les impressions musculaires du mouvement, soutenues de nos sensations passives.

Les philosophes de l'*à priori* allèguent que l'espace ne dérive pas de l'expérience, que l'idée de l'espace est déjà inhérente à l'esprit avant toute perception ; car l'idée de l'espace est, disent-ils, la condition de toute perception des choses extérieures.

En opposition à cette doctrine nous soutenons que l'espace, au point de vue abstrait, n'est que la ressemblance, le trait commun de tous les corps étendus, et des intervalles qui les séparent, c'est-à-dire du vide. Nous comparons tous les objets à ce point de vue ; nous pensons à eux à la lumière de cette comparaison, et de cette façon nous pensons

à l'espace. C'est la seule théorie conforme au nominalisme. Une idée innée de l'espace est une espèce de conceptualisme.

L'intuition pure de l'espace est, dit-on, la source de la connaissance des axiomes géométriques, ces axiomes ayant des caractères que l'expérience ne saurait expliquer. Dans ce cas, les révélations *à priori* prendraient la forme de principes, et non pas seulement de pures notions ; mais au fond c'est la même chose ; il n'y a de différence que dans l'expression. Que « deux lignes droites ne peuvent renfermer un espace », que « deux choses égales à une troisième sont égales entre elles », voilà des principes intuitifs pour les philosophes qui soutiennent que la notion de l'espace est elle-même intuitive.

L'idée de CAUSE, elle aussi, est comprise parmi les prétendues notions intuitives. Cette idée peut être exprimée sous forme de notion ou sous forme de principe. Dans ce dernier cas on dit : « Tout effet doit avoir une cause. » Une proposition équivalente serait : « La nature est uniforme, ou bien, ce qui a été sera. » La discussion se réduit à soutenir que si l'expérience peut nous montrer des effets particuliers obéissant à la loi de causalité ou d'uniformité, elle ne peut du moins nous apprendre que tout effet doit avoir, et a en réalité une cause ; que ce qui a été jusqu'ici sera toujours.

L'idée de la SUBSTANCE signifie que derrière les phénomènes ou les apparences de la matière ou de l'esprit, il y a un substratum inconnu et inconnaissable, appelé *substance*, *noumène*, *existence permanente*. Cette idée ne peut dériver de l'expérience. Sa définition exacte prouve qu'elle dépasse l'expérience, et cependant quelques philosophes prétendent que nous sommes obligés d'y croire.

Par rapport à l'esprit, la substance n'est qu'un autre nom de l'identité personnelle, c'est-à-dire de la continuité supposée de notre existence mentale ; — la trame qui supporte et soutient toutes nos pensées, tous nos sentiments, toutes nos volontés, enfin tous ces phénomènes dont se compose le courant de notre vie consciente.

Sur ce point la doctrine contraire soutient que la notion de substance est une fiction hors de propos et inutile.

S'il s'agit de la matière, la substance n'est autre chose que le rapport de tous les corps, le fait le plus général de leur existence, ou en d'autres termes la résistance, l'inertie, le poids, les pouvoirs mécaniques de la matière. S'il s'agit de l'esprit, la substance n'est encore que la propriété ou les propriétés les plus générales de la conscience, les faits sur lesquels se fonde la ressemblance de tous les esprits, et en raison desquels ils ont reçu la désignation commune d'esprits, par opposition avec le non-moi, avec la matière. Ces rapports sont le sentiment, la volition, l'intelligence, trois faits qui se rattachent plus ou moins à tout être appelé esprit.

EXPLICATIONS SUR LA NATURE DE LA CROYANCE, POUR ÉCLAIRCIR
LA DISCUSSION RELATIVE A L'ORIGINE DE NOS CONNAISSANCES

17. Il y a une tendance naturelle de l'esprit qui le porte à croire au-delà de l'expérience.

La disposition primitive de l'esprit, par rapport à la croyance, est de supposer que tout ce qui existe continuera à exister, que ce qui existe en ce lieu et dans ce jour existera toujours et partout. Cette croyance instinctive et innée est comme tenue en échec et affaiblie par l'expérience. Nous découvrons vite en effet que nos présomptions sont allées trop loin ; peu à peu notre confiance décroît, et nous proportionnons nos vues à la réalité des choses.

Voici des exemples vulgaires de cette tendance. Avant l'expérience nous nous imaginons devoir sentir toujours ce que nous sentons aujourd'hui ; que tous les hommes éprouvent les mêmes sentiments que nous ; que ce qui nous arrive arrive à tout le monde ; que tout ce qu'on nous dit est vrai. Par un élan naturel l'esprit adhère à toutes ces présomptions. L'expérience, loin de les favoriser, a plutôt pour effet de les modérer et de les affaiblir.

Attribuer à une expérience particulière la valeur d'une expérience universelle, c'est le résultat d'une tendance instinctive et aveugle de notre esprit. Mais cela ne prouve pas que les choses se réalisent dans la nature conformément à nos prévisions. Nous devons donc, puisque nous sommes disposés à étendre nos assertions au-delà des faits, nous devons nous tenir particulièrement en garde contre les affirmations universelles. C'est là un des points faibles de la nature humaine, une des sources principales de nos erreurs.

Cette remarque générale s'applique particulièrement à la causalité. Nous sommes très-disposés à généraliser d'une façon universelle la loi de cause et d'effet. Mais nous éprouvons la même tendance à l'égard d'une infinité d'autres choses, à propos desquelles nous constatons ensuite que nous nous sommes trompés. La preuve réelle de la loi de causalité doit être cherchée ailleurs que dans notre tendance à la croire vraie.

ON NE PEUT RIEN AFFIRMER DE VRAI SANS LA GARANTIE
DE L'EXPÉRIENCE.

18. Puisque notre crédulité naturelle nous entraîne à des erreurs, il faut résister à notre instinct, et considérer l'expérience comme le seul critérium de la certitude.

C'est la conséquence inévitable de notre théorie sur la nature et sur l'origine de la croyance. Les partisans des principes innés, eux-mêmes, admettent aujourd'hui que ces principes ne se développent qu'à l'occasion des choses réelles; circonstance qui réduit nos connaissances innées à la mesure de l'expérience, aussi complètement que si elles n'étaient pas innées du tout. On suppose par exemple que l'intuition de la cause ne se présente à nous que lorsque nous avons observé un nombre suffisant d'exemples de causalité. Cette intuition est donc enveloppée et impliquée dans l'expérience à un degré tel qu'elle n'a véritablement plus d'existence indépendante. Il n'y a pas moyen de dé-

couvrir ce que les intuitions nous apprennent d'elles-mêmes. Laissons donc de côté ces prétendues intuitions, et ne tenons compte que de l'observation et de l'expérience.

LES LIMITES DE NOTRE CONNAISSANCE SONT CELLES DE NOTRE
SENSIBILITÉ.

19. Nous sommes en état de connaître tous les objets qui affectent nos diverses facultés de sentir, et les notions composées qui en résultent. Notre connaissance ne va pas au delà.

Nous possédons diverses facultés de sentir : les sens (sensibilité passive); les muscles (sensibilité active). Lorsqu'une de ces facultés est affectée, il y a connaissance, expérience. Ainsi nous connaissons la lumière, le son, le tact, le goût, l'odeur, et nos différentes impressions organiques. Nous connaissons encore la résistance et le mouvement. Nous connaissons enfin nos divers états affectifs, comme la crainte, l'amour, la colère, etc. Notre esprit a fait un grand nombre d'expériences sur les différences ou les ressemblances de ces divers états. C'est là, pour ainsi dire, l'alphabet de la connaissance. Nous pouvons combiner en effet un grand nombre de ces impressions primitives, de façon à former des composés, des agrégats; par exemple l'idée d'une orange, d'un homme, du globe entier. Mais il nous est impossible, quelque effort que nous fassions, de franchir les limites de ces impressions primitives de la sensibilité. A supposer que l'univers renferme des propriétés qui ne fassent pas impression sur nos sens, tels qu'ils sont constitués pour le moment, nous ne pouvons en aucune façon connaître de telles propriétés.

Par conséquent la notion d'une substance distincte de tous ses attributs est une chose inconnaissable.

Nous pouvons connaître le corps par ses qualités sensibles, et l'esprit par ses sentiments, ses pensées et ses volontés; mais nous ne pouvons rien connaître au delà.