

aux générations futures. L'étude ou l'éducation personnelle perfectionne les notions acquises ; le défaut d'application les chasse et les abolit. La connaissance humaine est donc dans un état de fluctuation perpétuelle : tous les jours on apprend, tous les jours on oublie quelque chose. Dans la période ascendante de la vie, les profits surpassent les pertes ; le contraire a lieu dans la période décroissante. En dehors de cette loi, tout dépend des circonstances et des dispositions individuelles. Ce que l'un connaît, l'autre l'ignore ; ce que l'un garde, l'autre le perd.

Mais si les connaissances sont essentiellement variables, quant à leurs objets, ne sont-elles pas fixes au moins sous un autre rapport ? Ne sait-on pas toujours quelque chose et la connaissance alors n'est-elle pas une propriété permanente de l'âme ? Soit, mais la connaissance en ce sens n'est plus que l'acte de la pensée en général, abstraction faite de tel ou tel objet, et l'on revient à l'identité des jugements *je pense, je sais*. Tout homme, en effet, fût-il sourd-muet ou imbécile, sait quelque chose et n'est homme qu'à cette condition. Il distingue les objets qui l'entourent, il s'oriente dans le monde extérieur, il a des opinions sur ses semblables, il se connaît lui-même. L'enfant même, ayant d'être initié au langage conventionnel, n'est pas dénué de toute connaissance ; car si la parole repose essentiellement sur la signification des sons, c'est à dire sur la correspondance établie par l'usage entre la série des sons et la série des actes de l'esprit, il est manifeste que, pour apprendre à parler, il faut avoir déjà conscience des actes spirituels que les sons expriment. Sans la connaissance de soi-même, les sons resteraient sons et ne deviendraient jamais des mots. Du reste, avant de parler nos langues, l'enfant possède déjà dans ses gestes et dans ses cris des signes naturels pour l'expression de ses pensées, de ses sentiments, de ses désirs, et sait fort bien se faire obéir de ses parents. Il semble donc que la connaissance soit innée comme la pensée : qui donc se rappelle le moment précis où il a acquis une première connaissance ? Le fait primitif de la conscience peut-il avoir une origine dans le temps ? Cependant, comme nos

souvenirs ne remontent pas jusqu'à la première année de notre existence terrestre, il est impossible de décider par voie d'observation si nos connaissances ont ou n'ont pas un commencement en ce monde. Tout ce qu'on peut affirmer avec quelque vraisemblance, c'est que la connaissance est pour l'esprit ce que la lumière est pour les yeux, que la lumière intelligible a son aurore comme la lumière physique, que nous ne passons pas brusquement des ténèbres de l'ignorance à la clarté de la science, que la connaissance enfin n'est d'abord en nous qu'à l'état de vague lueur et qu'elle se dégage insensiblement, continuellement, par un mouvement plus ou moins rapide, selon les énergies de l'âme, les dispositions organiques et les circonstances du dehors.

---

## CHAPITRE II

### L'OBJET DE LA CONNAISSANCE

L'objet de la connaissance est aussi multiple que la réalité : il embrasse d'abord tout ce qui est *connu*, ensuite tout ce qui est *intelligible*, et l'intelligible n'est-il pas tout ce qui est ? Certes, nous ne savons pas encore tout ce qui existe dans l'espace, dans le temps, dans le monde entier, mais ce que nous ne savons pas actuellement, ne le saurons-nous pas un jour, et quelques-uns de nos semblables ne le savent-ils pas déjà ? J'entends par intelligible, ce qui est accessible à la pensée des êtres raisonnables, et je n'ai garde de confondre les limites de mes connaissances avec celles de la connaissance humaine. Existe-t-il un objet qui ne soit pas intelligible, qui ne puisse être connu d'une manière quelconque, vraie ou fausse, complète ou partielle ? Il serait impossible de décider la question, sans empiéter sur la métaphysique, mais il importe, au moins, d'en comprendre le sens.



Un objet qui ne serait pas intelligible aurait cela de particulier qu'à la différence de tous les autres, il ne soutiendrait aucun rapport avec la pensée. Il existerait en lui-même, mais non pour la conscience; il serait pour nous comme s'il n'était pas. Personne n'aurait jamais soupçonné son existence, et en conséquence il n'aurait reçu de nom dans aucune langue. Car tout ce qui est *nommé* est objet de la pensée et peut être connu; tout ce qui est affirmé ou nié dans une proposition est intelligible. Les langues sont donc un criterium public de l'intelligibilité des choses : ce qui ne se trouve pas dans un lexique, pourrait bien exister sans être connu, mais à coup sûr ce qui s'y trouve est connu, qu'il existe ou non. Voilà un point important, et au dessus de toute contestation, si l'on fait abstraction du caractère scientifique de la connaissance; cette simple observation, tirée du sens commun et de la valeur de toutes les langues, comme expression de la pensée humaine, suffit déjà pour écarter les objections nombreuses que font beaucoup d'auteurs contre la possibilité de connaître certaines parties de la réalité. Que ces objections se produisent au sujet de la vérité et de la certitude, je le conçois; mais au sujet de la connaissance même, qu'elle qu'en soit la valeur, elles ne sont plus admissibles. Si nous ne savions rien de la substance, de l'infini, de l'absolu, de Dieu, de l'essence des choses, comment ces termes se trouveraient-ils dans nos langues? Qui les aurait créés? Est-ce Dieu? Mais alors ils correspondent à quelque chose de réel. Est-ce l'homme? Mais alors ils représentent au moins nos pensées et accusent exactement l'état de nos connaissances.

L'objet de la connaissance est donc une chose quelconque, finie ou infinie, possible ou réelle, simple ou composée, spirituelle ou physique. Pour qu'un objet soit connu, il ne faut pas qu'il se présente dans telle ou telle partie du temps, il suffit qu'il puisse être. La connaissance n'exclut aucun mode de l'existence, ni le possible, ni le réel, ni le nécessaire. Les impossibilités mêmes sont déterminables dans la science. Il n'y a pas de motif non plus pour renfermer toute la connaissance humaine dans les limites du monde, pour supprimer

l'infini et l'absolu comme objets de la pensée. On ne saurait prononcer cette élimination avec quelque apparence de raison, sans s'appuyer au moins sur la notion de la connaissance. Mais qu'est-ce que la connaissance, sinon un rapport entre la pensée et un objet? Quel objet? Un objet quelconque. Pourquoi l'un plutôt que l'autre? Pourquoi l'esprit humain ne serait-il en relation qu'avec des choses finies? Parce qu'il est fini lui-même, dit-on : le fini ne peut comprendre l'infini. Voilà l'argument : l'infini est incompréhensible! Un instant! Si par incompréhensible vous entendez inabordable aux sens, je l'accorde; mais outre les sens nous avons la raison. Si par là vous entendez inépuisable, j'en tombe d'accord : il faut une intelligence infinie pour épuiser l'infini. Mais si vous entendez par incompréhensible inaccessible à la pensée, inintelligible à tous égards, je le nie et je vous mets en contradiction avec vous-même. Quand vous dites que l'infini est incompréhensible pour un être fini, n'avez-vous pas présentes à la pensée deux notions : celle du fini et celle de l'infini, et ne jugez-vous pas que la seconde dépasse infiniment le contenu de la première? Or ce jugement atteste que vous connaissez à la fois le fini, l'infini et leur rapport, et que de plus vous les connaissez en vérité, car vous affirmez justement que ce n'est pas le fini qui contient l'infini, mais l'infini qui enveloppe le fini. Vous vous laissez égarer seulement par la valeur du mot « comprendre » que vous appliquez à la connaissance. Comprendre, c'est tantôt contenir, tantôt connaître; mais gardez-vous de conclure de ce rapprochement que la connaissance exige un rapport de contenance entre le sujet et l'objet; sinon vous arriveriez à cette conséquence idéaliste que tout ce qui est intelligible subsiste dans le moi, que le moi est tout et contient tout, comme l'assure Fichte. L'objet de la connaissance est présent à la conscience, sans doute, mais il ne cesse pas d'exister en lui-même, et reste ce qu'il était avant d'être connu. La connaissance implique simplement une relation entre le sujet et l'objet; cette relation est possible et peut-être nécessaire entre le fini et l'infini, et en ce sens l'infini n'est pas plus incompréhensible que le fini. Comment pourrait-on dissenter sur l'infini, soit



pour établir ou pour contester sa réalité, si l'infini n'était pas un objet de la pensée? Mais les théologiens, direz-vous, écrivent des traités sur les dogmes, et les déclarent néanmoins incompréhensibles. Je ne me charge pas de présenter la défense de la théologie, ni de démontrer l'existence des dogmes inscrits dans tous les systèmes religieux; mais je répète qu'une chose ne doit pas exister réellement hors de nous pour devenir un objet de la pensée, car nous pouvons imaginer l'impossible et réfléchir à nos propres créations; la question de l'existence objective regarde la science; il s'agit maintenant, non de la valeur de notre pensée, mais de sa portée ou des objets qu'elle peut atteindre. Du reste, si l'on insiste sur l'objection, j'ajouterai par anticipation qu'il n'y a pas d'erreur absolue, que les dogmes mêmes ont un sens raisonnable et intelligible qui peut être accepté par les adversaires aussi bien que par les partisans des révélations divines (1).

Il ne paraît pas aisé de *diviser* les objets de la connaissance, car ils embrassent tout ce qui est, et comment opérer le partage de l'ensemble des choses? Le problème cependant se simplifie, si l'on veut s'arrêter à quelques grandes lignes de démarcation et recourir au procédé dichotomique. Il y a d'abord des *choses* ou des êtres (voilà la pensée la plus générale que nous possédions), il y a des choses qui subsistent en elles-mêmes et d'autres qui n'ont pas d'existence propre, qui n'ont qu'une existence relative ou qui n'existent que par rapport à autre chose: nous appelons les premières *substances*, et les secondes *propriétés*, modes, accidents, en un mot, déterminations de la substance. L'espace, le temps, le mouvement, les forces spirituelles et physiques, par exemple, n'existent pas à part des êtres auxquels on les attribue; on peut bien les concevoir isolément et les analyser tour à tour, mais c'est là une abstraction de l'esprit qui n'est pas conforme à la réalité. Toute propriété suppose une substance, mais elle ne la constitue pas. Comment se défendre de penser qu'il y a quelque chose qui soutient les qualités et les

(1) J. Reynaud, *Philosophie religieuse, Terre et Ciel*. Paris, 1854.

modes; et comment admettre que la substance ne soit que la simple réunion des propriétés, un pur agrégat de choses dont aucune ne saurait subsister sans un sujet auquel elle adhère? Il se peut, sans doute, qu'il n'y ait pas plus de substances sans attributs que d'attributs sans substances; nous ne prétendons pas qu'il faille séparer, mais distinguer ces deux points de vue, comme on distingue entre un organe et ses fonctions. La première question à poser au sujet d'une chose qu'on se propose de déterminer est donc celle-ci: est-ce une substance ou non? Dieu est-il l'ordre du monde ou l'Être qui existe en lui-même? Le temps est-il ce qui change ou la qualité de ce qui change? C'est ainsi que nous avons fixé la notion de la connaissance. Prendre une propriété pour une substance, c'est hypostasier.

Quelques auteurs modernes, adoptant le point de vue de Kant, pensent que nous ne connaissons les substances que par leurs manifestations. M. Stuart Mill est de cet avis. Mais il ne parle de la connaissance que d'une manière incidente, à propos des termes du langage. Les qualités comme les substances, dit-il, ne sont connues de nous que par nos sensations ou par d'autres états de conscience, y compris nos pensées. L'auteur du reste ne paraît pas disposé à supprimer les substances (1). Un autre écrivain va plus loin. La substance est une idole, dit M. Renouvier; il n'y a point de substance, parce que la substance c'est la *chose en soi*, dépouillée de toute qualité et de toute relation, c'est le néant. La substance, ajoute-t-il, n'est connue que par son attribut; le moi, par exemple, n'est représenté que par la pensée, comme être pensant; et l'attribut lui-même ne se manifeste que par ses modes; nous ne connaissons nullement notre pensée ou la pensée, mais seulement nos pensées. Bref, « nous ne connaissons que des *phénomènes* (2). » Si cette dernière proposition, qui est le principe de l'auteur, était exacte, il faudrait renoncer à toute conception scientifique,

(1) J. Stuart Mill, *A system of logic*, book 1, chapt. III, general results. 5th. ed. London, 1862.

(2) Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, I, § 13. Paris, 1854.



car aucune science ne peut se résigner à décrire des phénomènes, c'est à dire des apparences, des faits variables et contingents. Les mathématiques ont la prétention de déterminer, sans même recourir à l'observation, les propriétés éternelles et nécessaires de l'espace, du mouvement, des quantités; les sciences naturelles recherchent les propriétés invariables des corps organisés et de la matière en général; les sciences philosophiques étudient l'essence ou la nature des choses. A quoi bon saisir des phénomènes fugitifs, si la connaissance doit s'arrêter là, si sous le fait passager on ne peut rien fixer de stable et de permanent? La plaisante histoire vraiment si les savants, au lieu de dire : *les corps s'attirent, les carnassiers se nourrissent de chair, allaient proclamer gravement qu'ils ont vu quelques corps qui tombaient, qu'ils ont entendu parler de quelques chats qui mangeaient des souris, et s'ils ajoutaient, de peur de se compromettre, que ces phénomènes ne prouvent absolument rien au sujet des propriétés attribuées par les métaphysiciens à ces prétendues substances, à ces fantômes qu'ils appellent des corps et des chats. Les animaux en ce cas seraient aussi habiles que nous. Pour la brute, en effet, il n'y a que des phénomènes ou des manifestations sensibles; pour l'homme, il y a autre chose, il y a des éléments généraux, des principes, des lois que l'on formule dans la science. Les phénomènes mêmes ont leur essence, et M. Renouvier, tout comme les dogmatiques, aspire à les analyser en eux-mêmes, quoique rien, à son avis, ne puisse être connu en soi. Comment un penseur peut-il soutenir un système aussi paradoxal? Eh quoi! L'esprit et la pensée sont une collection de modes, un flux perpétuel de phénomènes toujours différents, et vous songez à faire un livre, et vous amoncellez propositions sur propositions pour définir cette apparence qu'on nomme le moi, pour déterminer d'une manière immuable les conditions et les limites de la pensée, de toute pensée humaine! Ne voyez-vous donc pas que vous écrivez contre vous-même, que tous les principes que vous posez sont la condamnation de votre thèse? Nous ne connaissons que des phénomènes, et vous exposez les lois des phénomènes comme fins de la*

connaissance! Une loi est-elle donc aussi un phénomène? Et si nous connaissons des lois, et s'il y a, en outre, des catégories qui président invariablement à l'activité de l'intelligence, comment se peut-il que les phénomènes soient les seuls éléments de nos connaissances? Il y a quelque malentendu là-dessous. En effet, le phénomène change d'acception aussitôt qu'il arrive en présence de la loi. Il existe maintenant des « phénomènes généraux, » des « phénomènes composés produits d'une manière constante, » chose « qui peut sembler bizarre, dit l'auteur, à ceux qui bornent le nom de phénomène aux seules données de l'expérience sensible et divisée (1). » A la bonne heure! Les phénomènes ne sont plus des phénomènes; mais alors que deviennent les conséquences déduites des phénomènes réels? S'il y a des phénomènes généraux et constants, qu'on appelle lois, pourquoi n'y aurait-il pas aussi des phénomènes de phénomènes, qu'on nommerait substances? Si l'épithète de phénomène peut s'appliquer « aux abstractions et aux idées de genre, » pourquoi ne conviendrait-elle pas également aux idées absolues (2)?

Voici la question. Connaissons-nous des phénomènes? Oui. Ne connaissons-nous que des phénomènes? Non, nous connaissons encore les lois des phénomènes, nous connaissons l'essence ou les propriétés des choses, qui ne changent pas, tandis que les phénomènes changent sans cesse; et comme les phénomènes supposent des propriétés dont ils sont les manifestations variables, les propriétés à leur tour supposent une substance à laquelle elles appartiennent. Tous les savants sont d'accord sur ce point. Les phénomènes, dit l'un, sont des modifications ou des changements introduits dans une substance; ils sont le passage d'un état ou d'une manière d'être à une autre. Si, par exemple, un corps se liquéfie, le phénomène n'est pas la fusibilité, mais la fusion, c'est à dire l'opération par laquelle le solide de-

(1) *Essais de critique générale*, § 18.

(2) *La Science de l'âme dans les limites de l'observation*. Introd. chap. II, et 1<sup>re</sup> part. chap. III.



vient liquide ou passe d'un état à un autre. Point de phénomène sans propriété ni sans substance. Tout phénomène est une propriété en acte, toute propriété est un phénomène en puissance (1). La physique et la chimie, dit un autre, ne connaissent la matière que par des propriétés qui sont les causes immédiates ou éloignées de tous les phénomènes qu'elle présente à notre observation (2). Mais s'il était vrai que nous ne connussions que des phénomènes, serions-nous autorisés à conclure qu'il n'existe pas de substance? Non, sans doute : la connaissance n'est pas l'existence, et les limites de notre savoir pourraient ne pas coïncider avec les modes de la réalité.

Ces éclaircissements suffisent pour le moment. A la question posée : que connaissons-nous? nous répondons : des substances et des propriétés, et par propriétés nous entendons toutes les modifications qui peuvent affecter les substances. De là la division des sciences en sciences matérielles, qui s'occupent des substances ou des êtres, et en sciences formelles, qui traitent des propriétés ou des relations des choses.

Quelles substances connaissons-nous? Le moi et le non-moi. De là une division nouvelle, très importante pour la logique. La connaissance du moi est dite *immanente*, parce que tous ses éléments, sujet, objet et rapport, se réduisent au moi. La connaissance du non-moi par contre est *transcendante*, parce que son objet dépasse la sphère de la conscience individuelle. La première a cela de remarquable que l'objet et le sujet sont un seul et même être et que le rapport du sujet à l'objet consiste, par conséquent, en une relation interne du moi avec lui-même. Il ne semble pas qu'on puisse élever des objections sérieuses contre la valeur de cette sorte de connaissances. Il en est autrement de la seconde espèce, où l'objet n'est plus renfermé dans le sujet, où la

(1) L.-A. Gruyer, *Essais philosophiques*, t. I, chap. I, des phénomènes en général. Paris, 1855.

(2) M.-E. Chevreul, *Lettres sur la méthode en général et sur la définition du mot FAIT*, IV. Paris, 1856.

connaissance exprime dès lors un rapport entre deux choses étrangères l'une à l'autre et constituées peut-être d'après des lois différentes ou contraires.

Quelles substances contient de nouveau le non-moi? Des corps, des esprits, des êtres formés par l'union d'un esprit et d'un corps, c'est à dire des êtres animés ou vivants. De là les sciences physiques, les sciences psychiques et les sciences biologiques. L'homme, sujet pour lui-même et objet pour les autres, appartient à chacun de ces groupes de substances, comme corps, comme esprit et comme être d'harmonie formé par l'union de l'âme avec la matière. Comment la pensée de ces différents objets se développe-t-elle en nous? Nous ne connaissons d'abord qu'un petit nombre de corps, célestes et terrestres, organisés et inorganiques, accessibles à nos sens; mais l'étude de l'astronomie, de la géologie et de la physique, en multipliant sans cesse les distances, les périodes et les nombres, nous amène à dépasser les limites de l'observation et nous fait supposer, à tort ou à raison, que tous les corps, distribués en systèmes solaires, ne forment qu'un seul tout, appelé *Nature* ou monde corporel, et que ce tout pourrait bien être infini dans son genre, infini dans l'espace, dans le temps, et composé d'une infinité d'astres ou de corps. La pensée du *monde spirituel*, que nous opposons au monde physique, suit la même progression; nous réunissons en un tout les âmes avec lesquelles nous sommes en relation sur cette terre, et nous arrivons graduellement à soupçonner que la création renferme une infinité de substances semblables, que le monde moral, en d'autres termes, n'a pas moins de plénitude ni de perfection que la matière, et qu'il est également infini dans son genre. Les esprits et les corps s'unissent entre eux et peut-être à divers degrés : la nature humaine présente cette union sous sa forme la plus complète et la plus intime; les animaux peut-être la réalisent dans des conditions plus imparfaites et d'une manière inconsciente. Quoi qu'il en soit, parmi les êtres qui ne sont ni purs esprits ni pure matière, nous distinguons les hommes, et la pensée de l'*humanité* suit les mêmes phases de développement que les objets précédents.



Nous rangeons dans l'humanité tous les hommes qui vivent soit sur la terre, soit sur d'autres globes habitables dans l'espace, et quoique nous ne puissions observer qu'un certain nombre de nos semblables, nous sommes portés à croire que l'humanité est infinie dans son genre, comme le monde physique et le monde spirituel, dont elle offre la synthèse, ou qu'il existe dans la création une infinité d'êtres raisonnables à différents degrés de culture. Nous reconnaissons donc trois ordres de substances transcendantes : des substances matérielles, immatérielles et mixtes, et nous classons ces substances en trois genres, le genre nature, le genre esprit, et le genre homme, que nous considérons comme infinis chacun dans son domaine. Ces trois genres réunis forment le monde ou l'univers, le *cosmos*, objet de la cosmologie.

Ne connaissons-nous pas d'autres substances encore ? Nous n'en apercevons aucune autre dans les limites du monde ; mais en considérant que les esprits, les corps, les hommes sont des êtres finis, et qu'un genre, alors même qu'il s'étendrait à l'infini, n'est jamais qu'un genre, c'est à dire une partie de la réalité, nous sommes obligés de nous élever au dessus du monde et de concevoir un quatrième objet, la substance infinie et absolue ou l'être de toute réalité, que nous appelons *Dieu*. Une collection de genres ne peut satisfaire la raison à la recherche des causes ; nous affirmons que tout se ramène à l'unité et qu'il existe en dehors de la série des êtres bornés, un être qui est la cause de toutes choses, qui n'est plus renfermé dans un genre, ni opposé à quelque autre essence, qui est enfin l'être infini et absolu à tous égards. Nous pouvons sans doute nous tromper à ce sujet, mais à coup sûr nous avons connaissance de Dieu, et tous les peuples qui ont un culte sont dans la même situation.

Tel est l'ensemble des substances qui se présentent à notre pensée, quelle que soit du reste la valeur objective des notions que nous nous formons de Dieu, de la nature, de l'esprit et de l'humanité. Toutes les substances qu'on a jamais signalées rentrent dans l'une ou l'autre de ces

catégories. M. Mill, qui s'est également proposé de rechercher toutes les espèces de choses exprimées par des noms, ne cite que deux substances, les corps et les âmes. Que pense-t-il donc de Dieu (1) ? — Prenons maintenant le second terme de la division.

Tout ce qui n'est pas substance est détermination d'une substance. Parmi ces déterminations, on distingue les propriétés, qualités ou attributs, d'une part, et de l'autre, les actes, états, phénomènes ou accidents : les *propriétés* sont les manières d'être invariables de la substance ; les *phénomènes*, ses manières d'être variables, partant temporelles ; les uns et les autres expriment l'essence, quoiqu'on réserve ordinairement ce mot pour désigner les attributs fondamentaux des choses. L'essence se manifeste dans les qualités, les qualités dans les actes, et l'être est à la fois l'ensemble de ses actes et de ses qualités. Si je fais, par exemple, un triangle rectangle dont les côtés aient 15, 20, 25 millimètres, les propriétés de cette figure consisteront dans les rapports déterminés qui existent tant entre les angles qu'entre les carrés des côtés ; les accidents, dans la grandeur des deux angles aigus et dans la longueur des côtés ; les premiers caractères appartiennent à l'essence du triangle rectangle en général, les seconds, à l'essence du triangle individuel qui a été construit. En ce sens, les états accidentels font partie de l'essence et sont eux-mêmes des propriétés, des propriétés contingentes, de pures possibilités qui se sont réalisées. C'est une propriété pour chaque triangle d'avoir des côtés de telle longueur plutôt que de telle autre ; c'est une propriété du moi de se trouver en ce moment dans telle ou telle situation déterminée.

Toute substance a des propriétés en rapport avec son essence ou plutôt la constituant : une substance finie a des propriétés finies, une substance infinie des propriétés infinies. Je ne sais comment un auteur a pu se figurer que les substances immatérielles ne se distinguent entre elles que

(1) J. Stuart Mill, *A system of logic*, book I, chapt. III. Things denoted by names. London, 1862.